

Christine Langenfeld, Volker Lipp und Irene Schneider (Hg.)

# Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven

Ergebnisse des Workshops an der Georg-August-Universität  
Göttingen, 2. Juni 2005



Die heilige Schrift  
ist die Seele des Menschen



Universitätsdrucke Göttingen

Christine Langenfeld, Volker Lipp und Irene Schneider (Hg.)  
Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht:  
Probleme und Perspektiven

This work is licensed under the  
[Creative Commons](#) License ' .0 “by-nd”,  
allowing you to download, distribute and print the  
document in a few copies for private or educational  
use, given that the document stays unchanged  
and the creator is mentioned.  
You are not allowed to sell copies of the free version.



erschienen in der Reihe der Universitätsdrucke  
im Universitätsverlag Göttingen 2005

---

Christine Langenfeld, Volker Lipp  
und Irene Schneider (Hg.)

Islamische Religionsgemein-  
schaften und islamischer  
Religionsunterricht:  
Probleme und Perspektiven

Ergebnisse des Workshops an der  
Georg-August-Universität  
Göttingen,  
2. Juni 2005



Universitätsverlag Göttingen  
2005

## Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

### *Anschriften der Herausgeber*

Prof. Dr. Christine Langenfeld  
Lehrstuhl für Öffentliches Recht  
Juristisches Seminar  
Platz der Göttinger Sieben 6  
D-37073 Göttingen  
[enomiko@gwdg.de](mailto:enomiko@gwdg.de)

Prof. Dr. Volker Lipp  
Lehrstuhl für Bürgerliches Recht,  
Zivilprozeßrecht und Rechtsvergleichung  
Juristisches Seminar  
Platz der Göttinger Sieben 6  
D-37073 Göttingen  
[lehrstuhl.lipp@jura.uni-goettingen.de](mailto:lehrstuhl.lipp@jura.uni-goettingen.de)

Prof. Dr. Irene Schneider  
Seminar für Arabistik  
Papendiek 16  
D-37073 Göttingen  
[arabsem@gwdg.de](mailto:arabsem@gwdg.de)

Abdruck der Titelkalligrafie mit freundlicher Genehmigung der  
Al-Fadschr – Islamisches Zentrum Hamburg  
© 2005 Universitätsverlag Göttingen  
ISBN 3-938616-08-3

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	vii
<i>Axel Frhr. von Campenhausen</i> Religionsunterricht für Muslime? Zur Stellung des Religionsunterrichts im Grundgesetz .....	1
<i>Christine Langenfeld</i> Die rechtlichen Voraussetzungen für islamischen Religionsunterricht .....	17
<i>Rolf Bade</i> Anmerkungen zur aktuellen Situation des Religionsunterrichts .....	37
<i>Albrecht Fuess</i> Fragen und Probleme eines islamischen Religionsunterrichts aus islamwissenschaftlicher Sicht .....	45
<i>Irene Schneider</i> Muslime in der Diaspora – Probleme der Positionierung im säkularen pluralistischen Staatswesen .....	61
<i>Heidemarie Ballasch</i> „Islamischer Religionsunterricht“ – Praxisbericht zum Schulversuch in Niedersachsen .....	73
<i>Kurt Graulich</i> Religionsgemeinschaften und Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG .....	79
<i>Aloys Lögering</i> Religiöse Bildung als gemeinsames Anliegen von Christen und Muslimen – Kooperation am Beispiel des Bistums Osnabrück .....	89
<i>Firouz Vladi</i> Die Sicht der Muslime: Einführendes Statement zur Podiumsdiskussion. Islamische Religionsgemeinschaften organisieren sich auf Landesebene .....	93
<i>Peter Graf</i> Lehrerbildung an der Universität Osnabrück: Neuer Masterstudiengang ,Islamische Religionspädagogik‘ .....	101
Teilnehmerliste .....	107

# Muslime in der Diaspora – Probleme der Positionierung im säkularen pluralistischen Staatswesen

Irene Schneider

Was bedeutet es, wenn im islamischen Religionsunterricht gelehrt würde, es sei ein Ausdruck des Respekts vor dem anderen Geschlecht durch einen Muslim oder eine Muslima, einer Frau bzw. einem Mann den Handschlag zu verweigern? Welche Implikationen könnten sich aus der Vermittlung der wahhabitischen Theologie – einer der arabischen Halbinsel des 18. Jh.s entstammenden Lehre – ergeben? Islamischer Religionsunterricht, wie er in der Bundesrepublik geplant ist und teilweise als Versuch auch schon durchaus erfolgreich läuft, ist reich an Facetten religiöser und ethischer Vorstellungen und kultureller Identität, spiegelt aber auch die fragmentierte Wirklichkeit, denen Menschen aus anderen Kulturbereichen in der Diaspora ausgesetzt sind sowie die soziale Realität der Migrantengemeinschaft wider. Vor allem soll Religionsunterricht religiöse Leitlinie sein, soll Vorgabe für ein „islamisches“ Leben und eine „islamische“ Lebensführung sein. Die Problematik liegt in den Führungszeichen: eine einzig gültige, essentialistische zeitlich und regional unveränderliche Form des Islam gibt es nicht. Auch das islamische Recht ist – da Auslegung der heiligen Quellen, nämlich des Koran und der Aussagen des Propheten, – pluralistisch und recht weitgehend flexibel. Spezifische Kon-

fliktpunkte mit dem Grundgesetz können sich gerade bei traditioneller Auslegung bestimmter Koranstellen aber ergeben. Sie betreffen die Bereiche der Gleichheit der Geschlechter (vgl. Koran 4:34, 4:3; 2:282 etc.), der Religionsfreiheit (Koran 2:256)<sup>1</sup>, des Dschihad (Koran 2:190 und 9:5) und der grausamen Körperstrafen (24:1-5;5:38, 5:33;5:90 etc.)<sup>2</sup>.

## Religionsunterricht und Selbstorganisation der Muslime in Deutschland

Die dauerhafte, über die vorübergehende Form eines Schulversuches hinausgehende Etablierung des Religionsunterrichts ist organisatorisch nur möglich, wenn der Staat einen Ansprechpartner in Form von einer oder mehreren Organisationen, die die Muslime vertreten, hat. Diese Organisationen müssen mehrere Voraussetzungen erfüllen: sie müssen tatsächlich eine größere Gruppe von Muslimen repräsentieren, inhaltlich auskunftsfähig sein, die Haltung zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung muss positiv geklärt sein, eine Steuerung hinsichtlich politischer und/oder wirtschaftlicher Aspekte aus dem Ausland darf nicht bestehen. Damit ist die Einführung des Religionsunterrichts an organisatorisch-strukturelle Voraussetzungen gebunden, die bislang, so der Einwand von Lemmen, in der Bundesrepublik nicht vorliegen.<sup>3</sup> Langenfeld argumentiert darüber hinaus, dass neben der allgemeinen Verpflichtung zur Respektierung der geltenden Rechts- und Verfassungsordnung eine weitergehende Bindung der Religionsgemeinschaften hinsichtlich der Inhalte des Unterrichts bestehen müsse. Die wertegebundenen Inhalte des Religionsunterrichts dürften dem Grundgesetz in seinen Kernbereichen nicht widersprechen.<sup>4</sup>

Die Rolle eines Ansprechpartners des Staates für einen konstruktiven Dialog ist aber nicht auf die Einrichtung des Religionsunterrichts beschränkt, sondern geht weit darüber hinaus. Fragen des alltäglichen Zusammenlebens, wie z.B. der islami-

---

<sup>1</sup> Nach klassischem Recht wird der Apostat mit dem Tod bestraft: vgl. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 1982, S. 187.

<sup>2</sup> Koran, *Der Koran*. Übersetzung von R. Paret, 1980; vgl. dazu Schacht (Anm. 1); s.a. M. Rohe, *Der Islam- Alltagskonflikte und Lösungen*, 2001, S. 44-66, für eine kurze Zusammenfassung moderner Interpretationen.

<sup>3</sup> T. Lemmen, *Aktuelle Entwicklungen innerhalb islamischer Organisationen in Deutschland*, in: A. Stanisavljevic/R. Zwengel (Hrsg.), *Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September*, 2002, S. 129. Lemmen kommt in seinem Artikel, in dem er Zentralrat, Islamrat, VIKZ und IGMG analysiert, zu dem sehr kritischen Ergebnis, dass keine dieser Organisationen den Anforderungen entspricht. S.a. B. Pieroth, *Muslimische Gemeinschaften als Religionsgesellschaften nach deutschem Recht*, in: J. Oebecke, *Muslimische Gemeinschaften im deutschen Recht*, 2003, S. 109-120.

<sup>4</sup> C. Langenfeld, *Integration und kulturelle Identität zugewanderter Minderheiten*, 2001, S. 523; s.a. C. Starck, *Religionsunterricht und Verfassung*, in: H. de Wall/M. Germann (Hrsg.), *Bürgerliche Freiheit und christliche Verantwortung*, 2003, S. 483-499.

schen Bestattung in der Bundesrepublik<sup>5</sup>, des Moscheebaus, des Schächtens etc.,<sup>6</sup> welche häufig auf der Ebene der Gemeinden bzw. Städte zu klären sind, sind damit verbunden. Darüber hinaus spielt der sicherheitspolitische Aspekt eine Rolle, da bei den Anschlägen in jüngster Vergangenheit (z.B. die Anschläge in London am 07.07.05) europäisch sozialisierte Migrantenkinder der zweiten bzw. dritten Generation eine wichtige Rolle spielten und mithin ein Integrationsproblem bei den europäischen Migranten offenbar wurde. Als Ansprechpartner für den Staat in einem konstruktiven Dialog könnten die Organisationen zur Erkennung und Ausgrenzung islamistischer im Sinne von politisch gewaltbereiten, den Verfassungsstaat ablehnenden<sup>7</sup> Strömungen in den eigenen Reihen beitragen.

Hier aber scheint das Problem zu liegen: Zwar ist es formuliertes Ziel der existierenden Organisationen – von Islamrat, Zentralrat der Muslime, Ditip und Schura<sup>8</sup> –, zu extremistischen Positionen in den eigenen Reihen auf Distanz zu gehen.<sup>9</sup> Jedoch bedarf es hierzu eines klaren politischen Konzepts bezüglich der Rolle des Islam und des Stellenwerts bzw. der Interpretation des islamischen Rechts, die Gültigkeit haben muss.<sup>10</sup> Vor allem die strukturell-organisatorische Transparenz und die Erarbeitung eines gemeinsamen Konzeptes erfordern einen Diskurs innerhalb der muslimischen Gemeinschaft über die politische Rolle des Islam bzw. des islamischen Rechts und die spezifische Position von Muslimen in einem pluralistisch verfassten säkularen Gemeinwesen, welches Religionsfreiheit garantiert aber die Treue zum Grundgesetz und mithin zu den Menschenrechten einfordert. Häufig wird hier ein grundlegendes Problem gesehen, da der Islam, so die Argumentation, eine Einheit von Religion, Recht und Staat voraussetze. Diese pauschale Klassifizierung, welcher häufig die Aufforderung einer unbedingten Säkularisie-

---

<sup>5</sup> G. Höpp/G. Jonker, In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland, 1996.

<sup>6</sup> Dazu Rohe (Anm. 2).

<sup>7</sup> Islamismus ist eine Ideologie des modernen Islam, die in verschiedenen – durchaus nicht immer gewaltbereiten – Formen auftritt. Er definiert sich in der Form des Rückgriffs auf die islamische Identität (B. Tibi, Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie, 1992, S. 12ff., „Defensivkultur“), wobei der Rekurs auf den Islam der idealen Frühzeit eine zentrale Rolle spielt bei gleichzeitiger Akzeptanz der technisch-wissenschaftlichen Errungenschaften der Neuzeit. Zur Kritik an Tibis Diagnose des „Traums von der halben Moderne“ siehe L. Ammann, Islamwissenschaften, in: K.E. Müller (Hrsg.), Phänomen Kultur. Perspektiven und Aufgaben der Kulturwissenschaft, 2003, S. 71-96.

<sup>8</sup> Schura, Mahnwache. Muslime gegen Terror, 2005, [www:schura-hamburg.de/Downloadof %Flyer%20Schura%20Mahnwache%20Vorderseiten.pdf](http://www.schura-hamburg.de/Downloadof%Flyer%20Schura%20Mahnwache%20Vorderseiten.pdf), aufgerufen am 12.08.05.

<sup>9</sup> So die Äußerung von A. Kizilkaya, Islamrat: „Es kann keine Solidarität im Falschen geben“, s. Die Politik hat leider noch kein vernünftiges Verhältnis zu den Muslimen. in: FAZ vom 15.07.07.

<sup>10</sup> B. Pieroth (Anm. 3), S. 112 ist der Meinung, der religiöse Konsens oder die Homogenität müsse lediglich in Bezug auf bestimmte Grundüberzeugungen bestehen, die für eine generelle gemeinsame – und auch als solche praktisch ausgeübte – Glaubensverwirklichung gerade notwendig und ausreichend sind.

rung und mithin Trennung von Staat und Religion folgt, ist simplifizierend und erfordert einen kurzen historischen Abriss des islamischen Staatsverständnisses.<sup>11</sup>

## Geschichtlicher Abriss

Die grundlegende Gemeinschaft im islamischen Staatsrecht ist die *umma*, die Gemeinschaft der Gläubigen. Die das tribale System vorislamischer Zeit transzendierende neue religiös-politische Gemeinschaft der *umma*, angeführt von Muhammad als politischem und rechtsgebendem Führer seit seiner Emigration nach Medina im Jahre 622, umfasst zunächst in der Gemeindeordnung in Medina Muslime (aus Mekka Zugewanderte ebenso wie Neubekehrte in Medina) und Angehörige jüdischer Stämme. Historisch gesehen kann man nur in dieser Situation der islamischen Frühzeit von einer Einheit der jungen Gemeinschaft sprechen: Staat, Recht und Religion bildeten durch die Führung des Propheten und seine göttlichen Offenbarungen eine bruchlose Einheit, in der die Politik die Verwirklichung der Offenbarung bedeutete und Recht direkt aus der Praxis des Propheten resultierte. Der Bruch zwischen staatstheoretischem Anspruch einer Einheit zwischen Religion, Recht und Staat und realen politischen Entwicklungen ist bereits nach dem Tod Muhammads festzustellen, denn zu diesem Zeitpunkt musste aufgrund fehlender struktureller und funktioneller Vorgaben des Propheten für einen islamischen Staat – zumindest nach sunnitischem, bald aber auch nach schiitischem<sup>12</sup> Verständnis – die Staatsform neu ausgehandelt werden. Das Monopol der Auslegung der heiligen Texte und mithin der Ableitung rechtlicher und ethischer Normen (*scharia*) aus denselben lag in den Händen der islamischen Rechtsgelehrten (*fuqaha*, Sg. *faqih*), nicht in den Händen des Staates, dem Staat oblag die politische Steuerung (*siyasa*). Zwar hat sich – wenn auch starken historischen Modifikatio-

<sup>11</sup> Für die folgenden Ausführungen vgl. B. Johansen, Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?, in: V.H. Marre/J. Stütting (Hrsg.), Aschendorff Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 1986, S. 12-81.

<sup>12</sup> Die schiitische Staatskonzeption unterscheidet sich von der sunnitischen durch die Überzeugung, der Prophet habe die Nachfolge sehr wohl geregelt, und zwar zugunsten seines Cousins und Schwiegersohns Ali. Da dieser in der faktischen Reihenfolge der nach Muhammads Tod regierenden vier „rechtgeleiteten“ Kalifen jedoch erst an vierter Stelle folgte, anerkennen die Schiiten die ersten drei Kalifen nicht, sondern konstruieren über Ali und seine Söhne al-Hasan und al-Husain eine Abfolge legitimer Herrscher, die allerdings nach Auffassung der vorherrschenden schiitischen Richtung (12-er Schia) nach dem 12. Imam, also Nachfolger, des Propheten abbricht. Dieser ist nach schiitischer Vorstellung in die „Verborgenheit“ gegangen und wird am Ende der Zeiten wiedererscheinen. Faktisch ist damit ebenfalls – wie im sunnitischen Islam – ein Freiraum für die Ausgestaltung des Staatwesens geschaffen. Das iranische Staatskonzept seit 1979, *wilayat-i faqih*, d.h. die „Herrschaft des (einen) Rechtsgelehrten“ (als Vertreter des Imams!) ist eine Theorie des 20. Jh.s. Tatsächlich haben sich schiitische Staatstheoretiker in der Vergangenheit eher zurückhaltend gezeigt und vorhandene Staatsstrukturen relativ weitgehend akzeptiert, und einige hochrangige Gelehrte vertreten diese Meinung auch heute. *Wilayat-i faqih* ist mithin nicht unumstritten.

nen, zeitlichen und regionalen Einschränkungen und inhaltlichen Differenzierungen unterlegen – das Konzept des Kalifates über Jahrhunderte in seiner integrativen Funktion am Leben erhalten, jedoch ist dabei in der politischen Realität eine Vielfalt von regionalen Staaten mit abweichenden staatsrechtlichen Grundlagen, zeitweise sogar die Parallelexistenz mehrerer Kalifate (11. Jh.) zu verzeichnen. Diese politische Realität führte Ibn Taimiyya im 14. Jh. dazu, den Schluss zu ziehen, dass das Recht an keine bestimmte Form des Staates gebunden sei, sondern nur eine „*siyasa shar'iyya*“, eine Staatsführung, die sich am Recht orientiere. Diese Idee eines funktional bestimmbaren islamischen Staates ist bis heute vor allem bei den Islamisten virulent. Als das Kalifat 1924 von der türkischen Nationalversammlung abgeschafft wurde, fiel der Schritt zu einem pragmatischen Umgang mit der Frage der Staatsform nicht schwer. Von in der islamischen Welt ebenso wie in der Bundesrepublik marginalen Erscheinungen wie dem „Kalifatsstaat von Köln“ unter Metin Kaplan abgesehen, hat sich das integrative Konzept des Kalifats aus der politischen Entwicklung islamischer Staaten im 20. und 21. Jh. verabschiedet.

Vielmehr ist die islamische Staatenwelt geprägt von einer Vielfalt politischer Strukturen: Republiken, islamische Republiken, Monarchien, Scheichtümer und Emirate befinden sich darunter. Sie sind allesamt allerdings die – mehr oder minder ausgeprägten – undemokratischen Strukturen und mithin die mangelnde demokratische Legitimation. Für das Konzept der *umma* ergibt sich eine interessante und deshalb hier kurz aufgeführte moderne Weiterentwicklung. Der Terminus, der im klassischen Recht zur Bezeichnung der muslimischen Gemeinschaft geworden war, sei es innerhalb des islamischen Herrschaftsgebietes (sog. *dar al-Islam* oder Haus des Islam) oder außerhalb (nach klassischer Terminologie: *dar al-harb* oder Haus des Krieges), nahm die Bedeutung „Nation der Araber“ an. Dadurch wurde ein ursprünglich religiöser Begriff säkularisiert, die zugrunde liegende säkulare Ideologie des arabischen Nationalismus aber ihrerseits sakralisiert. Umgekehrt wird heute dort, wo im Rahmen des Islamismus der koranische Begriff *al-umma al-islamiyya* der arabisch-nationalistischen Formel *al-umma al-'arabiyya* als politisches Ziel entgegengesetzt wird, der Begriff der *umma* resakralisiert. Damit wird, so hat Meier aufgezeigt, der koranische Begriff im Gegensatz zur angestrebten Erneuerung seines religiösen Bezugs, erneut säkularisiert: Die neu ins politische Bewusstsein gehobene „islamische *umma*“ wird nun dem ethnisch bestimmten territorialen Nationalstaat westlicher Prägung als universalistische Alternative entgegengesetzt. Sie wird dabei zugleich dessen funktionales Äquivalent. Durch diese Politisierung seiner ursprünglichen Bedeutung wird der Begriff nicht mehr allgemein als „Gemeinschaft der Muslime“, sondern spezifisch als „islamische Nation“ verstanden.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> A. Meier, Politische Strömungen im modernen Islam, 1996, S. 18.

Daran lässt sich die Entwicklungsfähigkeit und das dem Islam inhärente Potential einer flexiblen Anpassung erkennen. Die Kehrseite der pluralen und flexiblen, durch – jedenfalls im sunnitischen Islam – keine geistliche Hierarchie strukturierter Erscheinungsform des Islam<sup>14</sup> ist die fehlende Instanz bei der Erarbeitungen verbindlicher und übergreifender Konzepte. Die Frage, wie sich Muslime in einer pluralistischen weiten Teils säkularen, der Religionsfreiheit aber eine hohe Priorität einräumenden Gesellschaft positionieren können, wird von verschiedenen Ebenen aus angegangen und stellt sich naturgemäß für die islamischen Staaten anders als für hier in Europa lebende Muslime.

Auf eine Phase des Experimentierens mit westlichen Ideologien und staatlichen Konzepten folgte seit den 70er Jahren des 20. Jh.s in den islamischen Staaten eine Rückwendung zu islamischen Staatskonzepten, eine Entwicklung, die in der islamischen Revolution in Iran im Jahr 1979 gipfelte, jedoch ihre historischen Wurzeln aus den Nationalstaaten und ihre explizite Verankerung in der Moderne nicht leugnen kann. Seitdem ist in den islamisch geprägten Ländern ein Ringen um den Einfluss des Islam und des islamischen Rechts, eine inhaltliche Diskussion darum, wie ein islamischer Staat im 21. Jh. aussehen könnte und sollte und welche Form das islamische Recht im 21. Jh. annehmen soll, entbrannt. Dies führt zu hybriden Formationen wie der Verankerung des Gleichheitsgedankens in den Verfassungen der islamischen Welt bei gleichzeitiger Festlegung der Scharia als maßgebliche Quelle der Gesetzgebung (z.B. in Ägypten seit 1981), welche zumindest in ihrer traditionellen Interpretation Gleichheit der Geschlechter und Religionsfreiheit nicht gewährt.

Für muslimische Migranten in Europa ist darüber hinaus zu bedenken, dass der – wie auch immer verstandene – Islam neben der rechtlichen Dimension integraler Bestandteil einer kollektiven Identität ist, welche die sozialen Beziehungen definiert, religiöse Riten und ethische Normen vorgibt und gerade in der Diasporasituation relevant wird. Vor diesem Hintergrund konfiguriert sich die ethnisch und religiös (Sunna/Schia, Alewiten etc.) wie auch sozial äußerst differenzierte Gruppe muslimischer Migranten in Europa.

## **Muslimische Migranten bzw. Muslime in Deutschland und Europa**

Die Anwesenheit von Muslimen in den westlichen Ländern Europas ist ein Phänomen des 20. Jh.s, speziell aber der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. In der Bundesrepublik wurde es überhaupt erst in den sechziger Jahren relevant. Neben Arbeitssuchenden kamen sukzessiv v.a. Studenten und Fachkräfte, die nach

---

<sup>14</sup> G. Lerch, „Vom „wildem“ Islam“, FAZ 19.7.05.

Abschluss ihrer Ausbildung nicht in ihre Heimatländer zurückkehrten, aber auch eine anschwellende Zahl von Asylsuchenden. Die Zunahme der muslimischen Diaspora innerhalb einer so kurzen Zeitspanne führte dazu, dass die Entwicklung religiösen Lebens nur schwer Schritt halten konnte und die kulturelle Identität der Zuwanderer in eine Krisensituation geriet. Die religiös-kulturelle Selbstbehauptung der meist aus den unteren Schichten bzw. ländlichen Gebieten stammenden Migranten unter teilweise widrigen Umständen war einerseits durchaus fruchtbar. Durch die fehlende staatliche Unterstützung bildete sich ein erkennbares religiöses Engagement. Andererseits verursachten die zahllosen Schwierigkeiten, denen muslimische Gemeinden ausgesetzt waren, eine Aufnahmebereitschaft für Obskurantismus und religiös-politischen Fanatismus, der die Integration in die Gesellschaft des Aufnahmelandes erschwerte und die Probleme der Identitätsbewahrung noch verschärfte.<sup>15</sup> Das Resultat war eine extreme Polarisierung der Haltungen innerhalb der muslimischen Diaspora, die zu heftigen Auseinandersetzungen führte. Während die Gruppe der Gastarbeiter in den 60er Jahren des 20. Jh.s noch weitgehend unter dem ethnischen Aspekt von der bundesdeutschen Öffentlichkeit wahrgenommen wurde, überwiegt heute die Subsumierung unter die religiöse Kategorie der „Muslime“ – egal ob es sich um Türken – also Menschen aus einem Staat mit laizistischem Charakter –, Iraner oder Araber handelt, egal auch, ob es sich bekennende oder gläubige Muslime handelt oder um Menschen aus muslimisch geprägten Staaten, die anderen Religionen anhängen oder säkular orientiert sind und eventuell gerade wegen ihrer atheistischen Ausrichtung ihr Heimatland verlassen mussten.

Auf der ersten Ebene stellt sich also das Problem der Vielfalt der muslimischen Gemeinschaft, deren Mitglieder aus unterschiedlichen islamisch geprägten Ländern kommen. Darüber hinaus gibt es heute eine große Gruppe von in der Bundesrepublik geborenen Muslimen, also Kindern der Einwanderergeneration, wie auch eine wachsende Gemeinschaft deutscher Muslime.

Vor dem Hintergrund dieser Heterogenität stellt sich die Frage nach der Positionierung derjenigen Muslime, die eine Ausübung und Praktizierung ihres Glaubens anstreben, im Rahmen eines pluralistischen säkularen Gemeinwesens, wie es die Bundesrepublik vorgibt, mit großer Brisanz. Dabei ist Glaubensfreiheit – gerade auch im säkularen Rechtsstaat – mehr als bloße religiöse Toleranz. Sie umfasst auch das Recht des Einzelnen, sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln.<sup>16</sup> Hier ist eine Kollision mit der Idee des islamischen Staatsrechts, wie sie sich historisch entwickelt hat, denkbar. Allerdings bietet gerade das islamische Staatsrecht aus der historischen Entwicklung heraus Ansatzpunkte für ein Aufbre-

---

<sup>15</sup> D. Khalid, *Der Islam in der Diaspora: Europa und Amerika*, in: W. Ende/U. Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 1989<sup>2</sup>, S. 454.

<sup>16</sup> Rohe (Anm. 2), S. 83.

chen des Konzepts der Einheit von Staat und Religion und die Entwicklung einer modernen Staatskonzeption. Wie oben erwähnt, ist streng genommen eine Einheit von Religion, Recht und Staat nur für die Regierung Muhammads in Medina wahrnehmbar. Allerdings ist diese Zeit, das „goldene Zeitalter des Islam“ heute Ausgangs- und Orientierungspunkt v.a. islamistischer Staatskonzepte, welche die spezifische Situation des frühen Islam idealisieren und unter Ausblendung der politischen Geschichte die Möglichkeit einer Realisierung einer solchen Einheit suggerieren und Hoffnungen auf eine – in Anbetracht der Anforderungen einer globalisierten Welt – äußert vage Vision eines islamischen Staats heraufbeschwören. Dabei ist zu konstatieren, dass Islamismus eine explizit moderne Ideologie ist, entstanden auf der Grundlage von Erfahrungen nationalstaatlicher (westlich beeinflusster) politischer Systeme und selbstverständlich ausgehend von einer Nutzung moderner Technologie und Wissenschaft in einer globalisierten Welt. Beobachter, die diesen islamistischen Konzepten folgend den Schwerpunkt auf die angebliche, allerdings in den heutigen muslimischen Nationalstaaten nicht mehr vorhandene Einheit von Religion und Staat legen und eine daraus resultierende Unfähigkeit der Adaptation an reale politische Bedingungen konstatieren, laufen Gefahr, den Fokus zu sehr auf eine – wenn auch virulente und leider oft gewalttätige – Facette des Islam zu legen und das breite Spektrum anderer Strömungen zu vernachlässigen.

Dabei ist festzuhalten, dass die Entwicklung eigener grundlegender Leitlinien oder gar eines übergeordneten einheitlichen Konzepts der Muslime in Deutschland nicht Sache der Islamwissenschaft sein kann. Sie kann hier nur historische Entwicklungslinien deutlich machen, aus ihrer Beschäftigung mit dem islamischen Recht Strukturen, die greifen könnten, aufzeigen bzw. durch detaillierte und differenzierte Betrachtung der Interaktion von Staat/Religion/Recht und Gesellschaft in der islamischen Geschichte ebenso wie in den islamischen Gesellschaften heute „Leitmotive“ herausarbeiten. Es ist Sache muslimischer Intellektueller, vor diesem Hintergrund die eigene Positionierung auszuloten. Es kann hier kein Überblick bisher existierender methodischer Ansätze für eine Integration von Muslimen in die europäische Gesellschaft gegeben werden. Im Folgenden sollen nur einige Eckpunkte genannt werden.

Die Frage, ob Muslime auch in einem nicht-islamischen Gebiet (klassischerweise: *dar al-harb*) leben können, wurde im klassischen Recht von den muslimischen Juristen unter dem Aspekt der Handelsreisen abgehandelt. Ein dauerhafter Aufenthalt schien zunächst nicht in Betracht zu kommen. Johansen hat allerdings gezeigt, dass die muslimischen Juristen schon früh den Status des Muslims in der Diaspora unter dem Aspekt eines möglichen längerfristigen Aufenthalts diskutierten. Ein solcher Muslim ist nach klassisch-hanafitischer Auffassung ein Muslim minderen Ranges. Er ist der Gewalt einer nicht-muslimischen Regierung und der

Rechtsprechung eines nicht-muslimischen Richters unterstellt.<sup>17</sup> Dennoch ist als Konsequenz festzuhalten, dass der Islam auch ohne islamischen Staat gelebt werden kann und auch ohne die staatliche Anwendung islamischen Rechts auskommt.

Moderne Juristen haben verschiedene Konzepte entwickelt, um der theoretischen Anforderung der auf einer übergeordneten Ebene engen Verschränkung zwischen Staat und islamischem Recht nachzukommen. Shadid/Koningsveld teilen die Ansätze in vier Gruppen: In einem „pragmatischen“ Ansatz wird die alte Dichotomie der Einteilung der Welt aufgegeben und Gebiete, in denen Muslime ihren Ritualpflichten nachkommen werden, werden nicht mehr als „Haus des Krieges“ klassifiziert. In einem „idealistischen“ Ansatz wird diese Dichotomie ebenfalls ignoriert und auf die Einheit der *umma* rekurriert, die über die existierenden (muslimischen oder nicht muslimischen) Staaten hinausgeht. Schließlich gibt es drittens den Ansatz einer Neuinterpretation der islamischen Tradition, welche explizit die alte Dichotomie ablehnt. So wird auf die Institution des *dar al-`abd* verwiesen, eines Gebietes, das mit dem *dar al-Islam* vertraglich in Verbindung steht und durch den auch im Koran (5:1) verankerten Grundsatz *pacta sunt servanda* an das nicht-islamische Gebiet gebunden sind. Schließlich ist noch die traditionalistische Interpretation zu sehen, die weiterhin der Einteilung der Welt in zwei „Häuser“ anhängt, die im Kontext des europäischen Islam jedoch marginal ist.<sup>18</sup>

Ein weiterer Ansatz ist die Differenzierung zwischen den Rechtsnormen des islamischen Staatswesens und den individuellen Geboten. Diesen Weg hat die Islamische Religionsgemeinschaft Hessen e.V. (IRH) gewählt. Unter die Rechtsnormen des islamischen Staatswesens fallen sämtliche Rechtsnormen und Anordnungen, die ausschließlich durch den islamischen Staat, d.h. nicht durch Einzelpersonen oder Gruppierungen, wahrgenommen werden dürfen, und die aus diesem Grund nur innerhalb des Hoheitsgebiets eines islamischen Staates Geltung haben. Für die Muslime in Hessen gilt damit, dass die Beachtung der Rechtsnormen des deutschen/hessischen Rechtssystems also legitim und obligatorisch ist, unter der Prämisse der Religions-, Gewissens- und Meinungsfreiheit. Unter die individuellen Gebote, die von den Muslimen zu beachten sind, werden die fünf Säulen gezählt (d.i. Glaubensbekenntnis, Gebet, Sozialabgabe, Fasten im Ramadan und Wallfahrt), Bekleidungsgebote, Ernährungsgebote und Ethik und Moral.<sup>19</sup> Die Schura konstatiert knapp, sie bekenne sich zur demokratischen Grundordnung und sehe keinen Widerspruch zu den Prinzipien und Lehren des Glaubens.<sup>20</sup> Aus diesem kurzen Überblick wird deutlich, dass sich Muslime mit der Positionierung in einem säkularen Staat auseinandersetzen. Auf die im Einzelnen sich erge-

---

<sup>17</sup> Johansen (Anm. 11), S. 19f.

<sup>18</sup> W. Shadid/P. Koningsveld, *Loyalty to a non-Muslim Government*, in: Dies. (Hrsg.), *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, 1996, S. 97-98.

<sup>19</sup> IRH 1999, S. 20-21.

<sup>20</sup> Schura (Anm. 8).

benden Probleme, Argumentationen und Resultate kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden, sie bedürfen einer umfangreichen Analyse. Sicher muss ein Konzept umfassend und tragfähig sein und eine klare Akzeptanz des Grundgesetzes erkennen lassen. Wo dies nicht geschieht, ist Vorsicht geboten. Dies gilt etwa für die Islamcharta des Zentralrates.<sup>21</sup> Sie bedarf noch einer ausführlichen Erläuterung seitens des Zentralrats, denn eine Analyse unter rechtlichem und islamwissenschaftlichem Aspekt zeigt Probleme.<sup>22</sup> So ist zunächst einmal philologisch zu bemängeln dass „Islam“ als Verbalnomen des IV. Stammes nicht, wie in Art. 1 behauptet, „Frieden“ bedeutet (dies bedeutet „*salam*“) sondern Unterwerfung bzw. Hingabe an den einen Gott. Eine solche falsche Übersetzung birgt jedoch eindeutig falsche Implikationen: Der Islam ist historisch sicher nicht die Religion des Friedens, wie es durch eine solche Übersetzung suggeriert würde, sondern hat gerade in der Frühzeit und in einigen modernen Ausprägungen auch wieder heute eine durchaus militaristische Variante des Dschihad, des heiligen Kampfes, aufzuweisen.<sup>23</sup> Dies gilt übrigens besonders für die wahhabitische Theologie. Unter Artikel 10 wird festgestellt, Muslime seien durch das islamische Recht verpflichtet, sich grundsätzlich an die lokale Rechtsordnung zu halten. In diesem Sinne gälten Visumserteilung, Aufenthaltsgenehmigung und Einbürgerung als Verträge, die von der muslimischen Minderheit einzuhalten seien. Die Frage erhebt sich, warum sich Muslime nur grundsätzlich an die Rechtsordnung halten sollten – gibt es Ausnahmen?

Ein eindeutiges und klares Bekenntnis zur Grundordnung des deutschen Staates ist dies nicht. Noch problematischer und von Brunner mit recht moniert ist dann Art. 13: „Zwischen den im Koran verankerten, von Gott gewährten Individualrechten und dem *Kernbestand* (Hervorhebung von mir, I.S.) der westlichen Menschenrechtserklärung besteht kein Widerspruch“. Weiter: „Das islamische Recht gebietet, Gleiches gleich zu behandeln, und erlaubt, Ungleiches ungleich zu behandeln“ – hier ist implizit auf die Ungleichheit der Geschlechter (vgl. Koran 4:34) angespielt. Dies steht im Widerspruch zu der folgenden Äußerung: „Das Gebot des islamischen Rechts, die jeweiligen lokalen Rechtsordnungen anzuerkennen, schließt die Anerkennung des deutschen Ehe-, Erb- und Prozessrechts ein.“ Was soll nun gelten? In Art. 14 ist von der „Bejahung des vom Koran anerkannten religiösen Pluralismus“ die Rede, der sich allerdings nur auf die monotheistischen Religionen bezieht (vgl. Koran 9:29 etc). Laut Artikel 6 haben Muslim

<sup>21</sup> A. Köhler, Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. (ZMD), in: Oebekke, J., *Muslimische Gemeinschaften im deutschen Recht*, 2003, S. 78-83.

<sup>22</sup> Einzusehen unter <http://www.islam.de/3035.php>, aufgerufen am 21.07.05; vgl. dazu auch R. Brunner, Beitrag zur Integration oder Mogelpackung? Die „Islamische Charta“ des Zentralrats der Muslime in Deutschland, 2002, s. <http://gazette.de/Archiv/Gazette-September2002/Brunner04.html>. Aufgerufen am 15.06.05.

<sup>23</sup>Dazu P. Franke, Rückkehr des Heiligen Krieges?, in: A. Stanisavlejevic/R. Zwengel (Hrsg.), *Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September*, 2002, S. 47-68.

und Muslima die gleichen Pflichten, von gleichen Rechten ist nicht die Rede. Diese wenigen aufgezählten Punkte machen die Problematik und Relevanz der Auslegung deutlich. Weiterhin ist auch diese in vielen Punkten unklare Charta offenbar nicht von allen untergeordneten Verbänden getragen worden. Ahmad v. Denffer, Redakteur des Islamischen Zentrums München (das Mitglied im Zentralrat ist) monierte dies explizit und übte auch inhaltliche Kritik.<sup>24</sup> Vor allem verwies er auf Art. 12, demzufolge die Muslime nicht auf die Errichtung eines klerikalen Gottesstaates abzielten. Vielmehr könne, so von Denffer, kein Zweifel an der Gültigkeit von Koranvers 5:44-50 bestehe, wonach danach zu streben sei, dass Gottes Wort entscheiden solle. Das zeigt zweierlei: die Charta ist nicht nur inhaltlich diffus und lässt mehrfache Interpretationen zu, sie ist auch nicht von einem Konsens innerhalb des Zentralrats getragen. Es wird abzuwarten sein, ob der Zentralrat diese Probleme in den eigenen Reihen in positiver, d.h. grundgesetzestreuer Weise klären kann.

## Zusammenfassung und Ausblick

Die eingangs gestellten Fragen sind mithin in einem Gesamtzusammenhang zu sehen: Wenn die Verweigerung des Handschlages nicht nur Ausdruck persönlicher Frömmigkeit ist, sondern im Unterricht als „islamisch“ gelehrt wird, nicht nur als eine Facette des breit interpretierbaren und flexibel „handhabbaren“ Islam, so wird damit ein spezifisches Rollenbild transportiert, das durch Geschlechtersegregation und eine Unterordnung der Frau unter den Mann geprägt ist. Ein solches Geschlechterbild bzw. Rollenverständnis verstößt gegen das Gleichheitsgebot des Grundgesetzes. Die wahhabitische Theologie, noch heute in allerdings eingeschränkter Form grundlegender Bestandteil des Staatsverständnisses des Saudiarabischen Königreiches, beinhaltet eine verschärfte Einschränkung der Religionsfreiheit, denn sie lehrt eine Ausgrenzung auch derjenigen Muslime, die sich dieser spezifischen Form des Islam nicht anschließen und damit das Recht diese „Ungläubigen“ – Muslime aber selbstverständlich auch Nichtmuslime – zu töten. Damit verbunden ist ein aggressives und offensives Verständnis des Dschihad-Begriffs.

Die Islamwissenschaft hat die Aufgabe, diese Problemfelder zu erkennen und zur Diskussion zu stellen und dabei eventuell auch den Finger auf wunde Punkte, d.h. eventuell kontroverse Rechtsverständnisse zu legen. Dabei ist ein klares Bekenntnis der islamischen Organisationen zum Grundgesetz, ob nun beruhend auf dem Konzept der Trennung von Rechtsnormen des Staatswesens oder individuelle Gebote oder auf anderen Konzepten, Voraussetzung aber nicht eo ipso Garantie für ein auch in den Einzelfragen an den Werten des Grundgesetzes orientierten islamischen Religionsunterricht. Hierauf wird in Zukunft das Augenmerk zu rich-

---

<sup>24</sup> R. Brunner (Anm. 23).

ten sein. Zugleich darf keinesfalls der Hinweis fehlen, dass Muslime in ihrer überwiegenden Mehrheit in der Bundesrepublik an einer friedlichen und unpolitischen Ausübung ihrer Riten interessiert sind. Ihre Ausgrenzung käme einer Bankrotterklärung der pluralistischen säkularen Gesellschaft gleich. Auf muslimischer Seite ist es an der Zeit, trag- und konsensfähige Konzepte der Eingliederung und Grundgesetzestreue zu entwickeln. Für die dazu notwendigen intellektuellen Auseinandersetzungen bietet gerade die pluralistische Gesellschaft mit ihrer Liberalität und Offenheit, dem freien Zugang zu Erziehung und Bildung eine hervorragende Plattform. Die Chancen, die sich aus einer solchen Entwicklung für eine grundgesetzorientierte Lehre und Praxis des Islam eventuell auch als normgebend für die islamischen Länder ergeben, sind enorm. Perspektivisch eröffnet sich die Möglichkeit der Rückbindung an die staatstheoretischen Diskurse in den islamischen Ländern.