

Die Islamische Charta

Am 3. Februar 2002 verabschiedete die Vertreterversammlung des „Zentralrats der Muslime in Deutschland“ (ZMD) eine Grundsatzerklärung mit dem Titel „*Islamische Charta*“. Am 20. Februar wurde sie in der Bundespressekonferenz vom Vorsitzenden des Zentralrats, Dr. Nadeem Elyas, der Öffentlichkeit vorgestellt.

In Deutschland leben zur Zeit 3,2 Millionen Muslime. 15-20% von ihnen sind nach Schätzungen in Vereinen und Verbänden organisiert. Der multinationale ZMD ist einer von drei islamischen Spitzenverbänden und hat zur Zeit 19 Mitgliedsorganisationen. Eine genaue Mitgliederzahl ist für den ZMD schwer zu ermitteln. Die vom Sprecher des Zentralrats, Aiman Mayzek, kolportierte Zahl von annähernd 550.000 Mitgliedern ist zweifelhaft.¹ Es ist realistischerweise von etwas über 20.000 Mitgliedern auszugehen, wobei die „*Union der Türkisch-Islamischen Kulturvereine*“ (*Avrupa Türk Islâm Birliđi*, ATIB) inzwischen die stärkste Mitgliedsorganisation innerhalb des ZMD geworden ist.² Seit dem Austritt des mitgliederstarken „*Verbands Islamischer Kulturzentren*“ (VIKZ) im August 2000 ist der ZMD deutlich geschwächt. Größer als der Zentralrat ist der von Milli Görüs stark beeinflusste „Islamrat“.

Hintergrund und Intentionen

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass die islamischen Verbände nach dem 11. September in besonderer Weise alarmiert waren. Sie beklagten vielfältige Anfeindungen und Bedrohungen bis zu – in Einzelfällen – tätlichen Übergriffen. In der Öffentlichkeit distanzierten sie sich rasch vom „Dжихadismus“ im Namen Allahs und bezeichneten die Attentäter von New York als „Nicht-Muslime“ und „Nihilisten.“ Die Tat dieser Männer habe mit „dem Islam“ gar nichts zu tun. Ferner beschwerten sie sich über das „Feindbild Islam“, das in Deutschland neu belebt würde und den Dialog zwischen muslimischer Minderheit und der Mehrheitsgesellschaft nachhaltig gefährde. Die sicherheitspolitischen Maßnahmen der Bundesregierung wurden als Ausdruck von Generalverdacht gegen alle Muslime kritisiert (Rasterfahndung, Streichung des sog. „Religionsprivilegs“).

Die undifferenzierte Rede vom „Feindbild“ wird den zahlreichen Gruppen, NGO's, Initiativen, Religionsgemeinschaften, Bildungseinrichtungen, Wissenschaftlern, Journalisten und Politikern nicht gerecht, die sich seit Jahren um vertieftes Verständnis des Islam und um Dialog bemühen. Es scheint so, dass sich Muslime nur allzu gerne in die „Opferrolle“ zurückziehen, wodurch sie sich Auseinandersetzungen mit Politik und Kultur der Mehrheitsgesellschaft ersparen. Dies ist ein Verhalten, das kaum geeignet ist, Vertrauen herzustellen und Dialog zu entwickeln. Der kanadische Philosoph Charles Taylor, der vor allem durch seine Studien zu einer „Politik der Anerkennung“ bekannt geworden ist, schreibt treffend: „*Solange in der öffentlichen Diskussion eine Gruppe auf ihre Opferrolle fixiert bleibt, wird sie sich bestenfalls im Vorfeld des*

¹ Islamische Zeitung, März 2002, S.2

² Die ATIB, gegründet 1988, ist eine Abspaltung von den nationalistischen „Grauen Wölfen“, die seit 1978 unter dem Namen „Föderation der Demokratisch Idealistischen Türkischen Vereine in Europa“ (ADÜTDF) in Deutschland agieren. Faruk Sen und Hayrettin Aydin gehen von 43.000 Zentralratsmitgliedern aus. FARUK SEN/HAYRETTIN AYDIN, Islam in Deutschland. München, 2002. S.69.

*Gemeinwesens bewegen statt sich aktiv an ihm zu beteiligen.*³ Das Ungenügen dieser anklagenden, defensiven Verhaltensweise wurde aber in den islamischen Verbänden deutlich gespürt und die vielfältigen Dialogveranstaltungen in Deutschland, an denen die Friedrich-Ebert-Stiftung auch beteiligt war, signalisierten Muslimen, dass die deutsche Öffentlichkeit auf die Beantwortung einer Reihe kritischer Fragen wartete. Seit vielen Jahren geht es um dieselben Themen: Islam und Gewalt, universale Menschenrechte versus Scharia, „Gottesstaat“, säkularer Staat und Demokratie, Religionsfreiheit, einschließlich Religionswechsel, gesellschaftliche Gleichberechtigung der Geschlechter sowie islamische religiös-kulturelle Praktiken (Moscheebau, Schächten, Speise- und Bekleidungsvorschriften, islamischer Religionsunterricht etc.)

Einen Monat vor dem „Opferfest“, einem der hohen „kanonischen“ Festtage im islamischen Kalender, konnten die Muslime einen Punktsieg landen. Das BVerfG entschied am 15. Januar 2002, der Klage eines muslimischen Metzgers aus Hessen stattzugeben, der sich seit Jahren vergeblich um eine Ausnahmegenehmigung für das Schlachten unbetäubter Tiere (Schächten) nach § 4, II, Nr. 2 Tierschutzgesetz bemüht hatte.⁴ Das „Schächturteil“ löste einige kritische Diskussionen nach Umfang und Grenzen der Religionsfreiheit aus, leider, so muss konstatiert werden, erst wieder *nach* einer Gerichtsentscheidung. Die islamischen Spitzenverbände beeilten sich, das Urteil umgehend in ihrem Sinne umzusetzen. Eine Kommission für Islamisches Schlachten (KIS) wurde beim Ministerium für Verbraucherschutz vorstellig, um Standards für ein spezielles Genehmigungsverfahren bereits für die Zeit des Opferfestes (22. – 24. Februar) festzulegen. Das Ministerium empfing die muslimischen Funktionäre, nahm die Vorschläge der Kommission positiv auf und regte einen „Runden Tisch“ zwischen islamischen Verbänden und Tierschutzverbänden an.⁵

Der Zeitpunkt zur Veröffentlichung der „Charta“ war günstig und sicherlich bewußt kurz vor dem Opferfest so gewählt.

Charakter der Charta

Die Charta gliedert sich 21 Thesen. Die ersten 8 Thesen beschäftigen sich sehr grundsätzlich mit den fundamentalen Glaubensaussagen und ethisch-moralischen Prinzipien des Islam. Die Thesen 9 – 21 nehmen dann Stellung zu Fragen, die sich aus der Diaspora-Situation von Muslimen in einer nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft ergeben. Es werden Grundsätze formuliert, auf Vorhaltungen reagiert, Versicherungen abgegeben und Aufforderungen an die Muslime in Deutschland gerichtet. Im Vorwort schreibt Zentralratsvorsitzender Nadeem Elyas: *„Die Mehrheitsgesellschaft hat Anrecht darauf, zu erfahren, wie die Muslime zu den Fundamenten dieses Rechtsstaates, zu seinem Grundgesetz, zu Demokratie, Pluralismus und Menschenrechten stehen.“* Nach dieser klaren und kraftvollen Ankündigung, die in der Tat zentralen Fragen beantworten zu wollen, ist der kritische Leser gespannt, zu erfahren, wie Muslime ihren Standpunkt vertreten.

³ CHARLES TAYLOR, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Aufsätze zur politischen Philosophie. Frankfurt/Main, 2002. S. 46.

⁴ BVerfG, 1 BvR 1783/99 vom 15. 1. 2002

⁵ Pressemitteilung des Zentralrats der Muslime vom 13. Februar 2002

Thesen und Themen

Thesen 1 – 8 : Fundamentale Glaubensaussagen und ethisch-moralische Prinzipien

In **These 1** wird der Islam richtig als „Friede“, „Hingabe“ und „Ergebung“ zugleich bezeichnet. Hier wehrt man einer – nach dem 11. September oft zu beobachtenden Tendenz – nur die „Friedensfähigkeit“ des Islam zu unterstreichen. Islam heißt auch Akzeptanz des „Unbedingten“, Auslieferung an den Willen Gottes, Unterstellung unter seine Gebote und Aufforderung zur Anstrengung („djidah“) zu einem stets gottergebenen und gottgefälligem Leben. Insofern ist der Islam ein „kämpferischer“ wenn auch nicht sui generis „gewalttätiger“ Glaube.⁶

These 3 benennt die beiden Fundamente islamischen Glaubens: „Koran“ und „Sunnah“. In ihnen sei islamischer Glaube, islamisches Recht und islamische Lebensweise beschlossen. Schon hier und noch stärker in **These 4** wird der Monopolanspruch des Islam auf Besitz der „ursprünglichen Wahrheit“ formuliert.⁷ Die beiden Thesen kann man so lesen: Gott hat sich über Propheten (u.a. auch Moses und Jesus) den Menschen in langen Zeiträumen offenbart. Mohammed, dem letzten Prophet in der Reihe (das „Siegel der Propheten“), ist das „unverfälschte“ Wort Gottes „erläutert“ worden. Der Koran habe die „ursprüngliche Wahrheit, den reinen Monotheismus nicht nur Abrahams, sondern aller Gesandten Gottes wiederhergestellt“. Negativ formuliert: Judentum und Christentum haben die Offenbarung Gottes über Gesandte empfangen, die auch der Muslim anerkennt. Da sie jedoch Mohammed nicht als Prophet akzeptieren, haben sie die Wahrheit verfälscht.

Die Vertretung von Wahrheitsansprüchen ist für Religionen gewiss völlig legitim und normal. Jede Religion formuliert „ihren“ sehr spezifischen Wahrheitsanspruch, daran ist nicht Anstoß zu nehmen. Die *exklusivistische* Zuspitzung in einem Dokument, das doch dem Dialog dienen soll, befremdet, denn sie signalisiert den andersreligiösen Dialogpartnern: Wir haben Euch unüberbietbar „aufgehoben“ in unserer Rekonstruktion der „ursprünglichen Wahrheit“. Was bleibt Dialogpartnern eigentlich übrig, sich entweder diesem Anspruch zu beugen oder den Dialog einzustellen? Hier liegt eine wichtige Aufgabe, insbesondere für die christlichen Kirchen, über Wahrheitsanspruch, Mission und Dialog zu streiten.

These 5, die Bezug nimmt auf den freien Willen und die Rechenschaftspflicht des Menschen vor Gott, der am Jüngsten Tag richten wird, wirkt auf den „modernen“ Menschen befremdlich. Doch ist zu bedenken, dass das „Endgericht“ und der „Jüngste Tag“ im Islam einen hohen Stellenwert besitzen. In Theologie, Exegese und Gottesdienst der christlichen Kirchen ist dieser Aspekt in den Hintergrund getreten, was christlich-fundamentalistische Eiferer auch beklagen. („Man muss die Menschen mit dem Ernst des richtenden Gottes konfrontieren“).

These 6 unterstreicht die „*Lebensaufgabe*“ von Muslim und Muslima, Gott zu erkennen und seinen Geboten zu folgen. Geschieht dies konsequent, so dient dies der „*Erlangung von Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Geschwisterlichkeit und Wohlstand.*“ Der gläubige Muslim und die Muslima tragen demnach bereits durch ihr

⁶ WOLF GÜNTHER LERCH, Die siegreiche Religion. In: FAZ, 14. September 2001.

⁷ Siehe dazu ADEL THEODOR KHOURY, Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen. Darmstadt, 2001. S. 112 ff.

gottgefälliges Leben zur gesellschaftlichen Wohlfahrt bei und „erlangen“ dabei Gleichheit, Freiheit usw. Ein „gottgefälliges Leben“ ist, wenn es auch der Gesellschaft dient, besonders zu begrüßen, allerdings lassen die Verfasser der Charta offen, welche konkreten, auch politischen, Anstrengungen Muslime zu unternehmen gedenken, um demokratische Freiheiten zu sichern und Gleichheit herzustellen. Die Tatsache, dass in der gesamten Charta mit keinem Wort auf problematische religiöse Positionen und kulturelle Praktiken eingegangen wird, die Freiheiten einschränken und Gleichheit gerade verhindern, gibt zu denken. An dieser oder an einer anderen Stelle wäre ein Hinweis auf umstrittene und in der Mehrheitsgesellschaft immer wieder kritisierte Einstellungen und Verhaltensweisen nützlich gewesen, z.B. im Blick auf die Praxis der Verheiratung von Mädchen, dem Eheverbot (Musliminnen dürfen keine nicht-muslimischen Männer heiraten), der Weigerung, Mädchen am Sport-, Schwimm-, Sexualkundeunterricht sowie an Klassenfahrten teilnehmen zu lassen, das Verbot von Diskobesuchen etc. Es fällt generell auf, dass die „heißen Eisen“, gerade im praktischen Zusammenleben von Muslimen und Nicht-Muslimen, umgangen werden.⁸

These 8 führt aus, dass der Islam „weder eine weltverneinende noch eine rein diesseits-bezogene Lehre, sondern ein Mittelweg zwischen beidem“ sei. Die Ganzheitlichkeit des Islam wird unterstrichen. Muslim und Muslima seien „zwar theozentrisch“ ausgerichtet, gleichwohl sei der Islam zugleich „Glaube, Ethik, soziale Ordnung und Lebensweise“. Die theologisch triviale Feststellung, dass der Islam weder „weltverneinend“ noch „rein diesseits-bezogen“ sei, mag einen tieferen Sinn gewinnen, wenn man sie als inner-islamische Kritik an mystischen Positionen liest, die sich – wie der „Verband Islamischer Kulturzentren“ – gänzlich in ihr religiös-kultisches Ghetto zurückziehen. In dieser These wird nicht explizit auf die *politische Ordnung* Bezug genommen, für die der Islam einige wenige Grundsätze formuliert. Es wäre nützlich gewesen, an dieser Stelle den Anspruch auf „Ganzheitlichkeit“ für Politik und Gesellschaft zu konkretisieren, d.h. zu zeigen, welche politischen Gestaltungsmöglichkeiten die islamischen Traditionen dem Islam in der Diaspora tatsächlich eröffnen und wie dieser die eigenen Traditionen ggf. kreativ weiterentwickeln kann.

These 9 beruhigt alle Vermögenden und Reichen. Der Islam will ihnen nichts wegnehmen, er will die Armut bekämpfen, ansonsten fördere er „*unternehmerische Initiative und Verantwortung*.“ Das ist gute islamische Tradition und nicht besonders aufregend.

In **These 10** nähert sich der Zentralrat einer ersten integrationspolitisch relevanten Frage: Wie können Muslime in der Diaspora, in einer nicht-muslimischen Umwelt, leben? Muslime können sich überall aufhalten, sofern sie ihren „*religiösen Hauptpflichten*“ nachkommen können. Die Hauptpflichten sind in *These 7* als die „fünf Säulen“ des Islam beschrieben: Glaubensbekenntnis, tägliches fünfmaliges Gebet, Fasten, Pflichtabgabe (Almosen, zakat) und die „hadsch“, die Pilgerfahrt nach Mekka. Seltsam mutet die Formulierung an, dass „*das islamische Recht*“ Muslime verpflichtet, „*sich grundsätzlich an die lokale Rechtsordnung*“ zu halten. Grundsätzlich? Hier drängt sich die Nachfrage auf: Welche Ausnahmen von der Rechtsordnung werden erwartet? Klarer wird das in *These 20*, wo die konkreten Forderungen an die deutsche Mehrheitsgesellschaft formuliert werden. Das Reizwort „Scharia“ kommt in den Thesen nicht vor, offensichtlich um die deutsche Mehrheitsgesellschaft nicht zu er-

⁸ Siehe dazu URSULA SPULER-STEGEMANN, *Muslime in Deutschland*. Freiburg/Basel/Wien, 2002.³ S. 163 ff. ALICE SCHWARZER (Hg.) *Gotteskrieger und die falsche Toleranz*. Köln, 2002.

schrecken. Es wird dagegen von „Das islamische Recht“ gesprochen, wobei der wenig informierte Leser den Eindruck bekommen muss, es gebe ein einheitliches islamisches Recht und nicht verschiedene Rechtsschulen, von der differenzierten Rechtsfindung („*fiq*“) ganz abgesehen. Warum wird nicht klar gesagt, dass für Muslime, die Übung des rituellen Gebetes bereits „Scharia“ ist und insofern „Scharia“ bereits täglich in Deutschland praktiziert wird?⁹ Warum wird nicht zwischen „Scharia“ als Gottes „Grundgesetz“ und „*Al-Fiqh al-Islami*“ (der Rechtsprechung) unterschieden? Warum wird nicht erläutert, welche Teile der „Scharia“ für Muslime *in Deutschland* verbindlich gelten und welche nicht?

Für den unbefangenen Leser erscheint der letzte Satz der These apokryph: *„In diesem Sinne gelten Visumserteilung, Aufenthaltsgenehmigung und Einbürgerung als Verträge, die von der muslimischen Minderheit einzuhalten sind.“* Warum werden diese konkreten Bestimmungen der deutschen Rechtsordnung in besonderer Weise hervorgehoben und die Selbstverständlichkeit der Einhaltung der Rechtsordnung unterstrichen? Der zitierte Satz muss vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Theorie vom „Land des Vertrages“ („*dar-al-ahd*“) verstanden werden.¹⁰ Der Zentralrat sieht Deutschland nicht als „islamischen Staat“ („*dar-al-islam*“), aber auch nicht als feindliches Gebiet, als „Land des Krieges“ („*dar-al-harb*“), sondern als „Land des Vertrages.“ „*Dar-al-ahd*“ ist ein „islam-freundliches“ Land, in dem – in zeitgenössischer Interpretation – Muslime leben können, weil sie ihre Religion ungehindert praktizieren dürfen. Sie sind gleichwohl zur Einhaltung der dort geltenden Rechtsordnung verpflichtet. Gelten die „Vertragsbedingungen“ nicht mehr, wird das „*dar-al-ahd*“ zum „*dar-al-harb*“ und dem Muslim bleibt entweder nur der Kampf für die Islamisierung des Landes oder die Emigration. Offensichtlich geht es den Autoren der Charta darum, vor dem Hintergrund eines einschlägigen Urteil des Bundesverfassungsgerichts jeden Zweifel an der „Rechtstreue“ von Muslimen zu zerstreuen.¹¹

These 11 ist eine der wichtigsten, wenn nicht die wichtigste im Text. Muslime, so wird formuliert, erkennen *„die vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland, einschließlich des Parteienpluralismus, des aktiven und passiven Wahlrechts der Frau sowie der Religionsfreiheit“* an. Dies ist eine erfreuliche Formulierung. Muslime haben offenbar verstanden, dass der säkulare demokratische Rechtsstaat die beste Garantie für den Schutz und die Ausübung ihrer Religion ist und ihnen auch Möglichkeiten eines inner-islamischen Pluralismus bietet wie kein einziger islamischer Staat. Gleichwohl befremdet im Blick auf die Frauen die Einschränkung auf das aktive und passive Wahlrecht. Haben Frauen darüber hinaus nicht die gleichen gesellschaftlichen Rechte? Das Gleichheitsgebot des Art. 3 GG, Abs. 2 und 3 verbietet Ungleichbehandlungen, die mit dem Geschlecht begründet werden. (Differenzierungsverbot) Warum wird hier nicht in aller Deutlichkeit gesagt: Wir anerkennen den Artikel 3 des GG und bejahen die gesellschaftlich gleichberechtigte Stellung der Frau? Die Zurückhaltung in diesem Punkt legt den Verdacht nahe, dass man darauf setzt, islam-

⁹ Siehe MATHIAS ROHE, „In Deutschland wenden wir täglich die Scharia an“. In: Frankfurter Rundschau, 6. März 2002.

¹⁰ Vgl. zur Geschichte des Konzeptes HALIL INALCIK, *Dar-Al-Ahd*. In: Encyclopedia of Islam, II, 116a.

¹¹ Siehe zum Begriff der „Rechtstreue“ von Religionsgemeinschaften das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes über die Verfassungsbeschwerde der Zeugen Jehovas. BVerfG, 2 BvR 1500/97 vom 19.12. 2000.

rechtliche Vorschriften (ggf. zuungunsten der Frauen) in die deutsche Rechtsordnung zu inkorporieren. (siehe auch These 13) ¹²

Der letzte Satz der These 11 ist besonders positiv hervorzuheben: Muslime akzeptieren „*auch das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben.*“ Die Standards der Art. 18 der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948), des „Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte“ (1966) und des Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention () werden damit akzeptiert. Der Zentralrat setzt sich in deutlichen Widerspruch zu einer bestimmten Auslegung des Korans und der Sunna, die in einigen islamischen Staaten zur herrschenden Meinung gehört. Nach Aussagen im Koran und in der Tradition werden „Apostaten“ mit Strafen bedroht, bis hin zur Todesstrafe. Von Mohammed wird ein „*hadith*“ (= Erzählung, Ausspruch) überliefert: „*Wer seine Religion wechselt, den tötet.*“ Die religionspolitische Praxis einiger islamischer Staaten zeigt, dass Apostasie mit Hochverrat gleichgesetzt wird.¹³ Sehr problematisch ist auch, dass nicht nur der Abfall vom Islam geahndet wird, sondern bereits „*die Infragestellung einzelner Elemente des (..) nicht präzise, allgemeinverbindlich definierten – Dogmas (etwa die Ungeschaffenheit des Koran oder die Existenz von Engeln), Blasphemie, ein respektloser Umgang mit dem Koran, die Unterlassung religiöser Pflichten.*“¹⁴ Dass der ZMD auch die atheistische Option als berechtigt anerkennt, ist bemerkenswert, denn diejenigen, die an keinen Gott glauben, gelten als „Götzendiener“ („*musrikun*“, „*wathani*“), denen im Koran das Höllenfeuer angedroht wird (z.B. Sure 4,55 ff.) und deren Existenzberechtigung in islamischen Staaten zumindest prekär ist.

Man darf auf den inner-islamischen Dialog in dieser Frage gespannt sein. Deutet sich hier der Wille an, im Blick auf Koran und Sunna zu *neuen Interpretationen* hinsichtlich der Apostasie und der Religionslosigkeit zu gelangen? Oder bedeutet dies nur die *faktische* Anerkennung der im demokratischen Staat selbstverständlichen positiven und negativen Religionsfreiheit, inklusive Religionswechsel?

Der „*Koran*“, so heißt es im letzten Satz, „*untersagt jede Gewaltausübung und jeden Zwang in Angelegenheiten des Glaubens.*“ Das ist so pauschal gesagt inhaltlich verkürzt und schief. Die enge Verbindung von Religion und Politik lässt vermuten, dass „Angelegenheiten des Glaubens“ auch „Angelegenheiten der Politik“ sind und in diesem Zusammenhang der Koran nicht „*jede*“ Gewaltausübung untersagt. Er bejaht z.B. das Selbstverteidigungsrecht und die körperliche Bestrafung von Verbrechern. Im Falle des „Abfalls vom Glauben“ (Apostasie) ist auch die politische Gemeinschaft tangiert, wenn dieser „Abfall“ als Hochverrat gedeutet wird. (siehe weiter unten)

These 12 wehrt den Vorwürfen, der Islam strebe einen „*klerikalen Gottesstaat*“ an. Das klingt gut, ist aber spitzfindig formuliert. Man kann dies als deutliche Distanzierung von schiitisch-islamistischen Positionen à la Iran lesen, nach dem Motto: Da es im (sunnitischen) Islam keinen Klerus gibt, kann es auch keinen Gottesstaat geben. Dabei wird vollständig ausgeblendet, dass eine Theokratie nicht ausschließlich auf die Existenz eines Klerus und seine religiös-politische Autorität gegründet sein muss.

¹² Zu dieser Problematik MATHIAS ROHE, *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven.* Freiburg/Basel/Wien, 2001. S. 114 ff.

¹³ Siehe den Fall des sudanesischen Mystikers Mahmud Taha ((1909-1985), den Staatspräsident Numeiri am 18. Januar 1985 wegen „Ketzeri“ und Hochverrat hinrichten ließ.

¹⁴ GUDRUN KRÄMER, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie.* Baden-Baden, 1999. S. 153. Vor diesem Hintergrund ist der Versuch von Murad Hofmann, einem der Autoren der Charta, die Apostasie-Problematik herunterzuspielen, wenig überzeugend. Siehe MURAD HOFMANN, *Der Islam im 3. Jahrtausend.* Kreuzlingen, 2000. S.99 ff.

„*Gottesherrschaft*“, so sagt die Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer treffend, „*kann sich ebenso über ein Gesetz manifestieren, das als Gottes Wort verstanden wird, wie dies bei der Scharia der Fall ist.*“¹⁵ Letztlich bleibt das Verhältnis von Religion, politischer Herrschaft und demokratischer Legitimation ungeklärt. Das zeigt auch die folgende nebulöse Charakterisierung des Systems der Bundesrepublik Deutschland als eines, „*in dem Staat und Religion harmonisch aufeinander bezogen sind*“. Im Verhältnis von Staat und Kirche geht es nicht in erster Linie um Harmonie, schließlich besteht keine Staatskirche, sondern die Trennung von Staat und Kirche. (Art. 140 GG, i.V.m. Art. 137, Abs. 1, WRV) Es geht um rechtsförmige Kooperationsverhältnisse, die der säkulare Staat aus wohlverstandem Eigeninteresse mit Religionsgemeinschaften eingeht. (z.B. Art. 7, Abs. 3 GG, Art. 140 GG) Muslime sollten sich mit Eigenart und Gewicht dieser Kooperationsformen befassen und – wenn sie Kooperation erstreben – sich so institutionalisieren, dass sie zum akzeptierten Gegenüber des Staates werden können. Das setzt eine vertiefte Auseinandersetzung mit Säkularität, Säkularismus und Laizismus voraus. Hier gibt es noch erhebliche Defizite. (siehe auch Erläuterungen zu These 20)

These 13 nimmt Bezug auf das Verhältnis von Islam und Menschenrechten. Dies die wohl problematischste These der Charta. Es bestehe „*zwischen den im Koran verankerten, von Gott gewährten Individualrechten und dem Kernbestand der westlichen Menschenrechtserklärung*“ kein Widerspruch. Misstrauisch machen die Formulierungen „*von Gott gewährten Individualrechte*“ und „*Kernbestand*“. Wie definieren Muslime den „*Kernbestand*“? Was gehört Ihrer Meinung nicht dazu? Dies bleibt im Dunkeln. Das Unbehagen verstärkt sich, wenn man liest: „*Das Islamische Recht gebietet, Gleiches gleich zu behandeln, und erlaubt, Ungleiches ungleich zu behandeln.*“ Der folgende Satz ist sicherlich kein Zufall. „*Das Gebot des islamischen Rechts, die jeweilige lokale Rechtsordnung anzuerkennen, schließt die Anerkennung des deutschen Ehe-, Erb- und Prozessrechts ein.*“ Es ist offenkundig, dass der ZMD in diesen Bereichen der Rechtsordnung zumindest die Möglichkeit der Anwendung des soeben ausgeführten Grundsatzes, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln, sieht und beruhigen will. Keineswegs, so kann man das auch interpretieren, strebe man eine Mehrrechtsordnung an, die auch schariatsrechtliche Elemente in die deutsche Rechtsordnung inkorporieren will, obwohl es darüber eine heftige Debatte gibt, inner-islamisch und unter deutschen Juristen. Es gibt hier eine Spannung zu These 11 und den verkürzt-einschränkenden Bemerkungen zu den Frauenrechten. Generell gilt im Kontext der These 13 zu der „*Gleich gleich – Ungleich ungleich*“ – Formel: Sie mag als ein leistungsförderndes Prinzip für Bildung und Wirtschaft in modernen Gesellschaft akzeptiert werden, insofern im Grundsatz Chancengleichheit der Geschlechter gewährleistet wird. Im Blick auf universale, individuelle Menschenrechte, denen die gleiche Würde eines jeden Menschen zugrunde liegt und den Gleichheitsgrundsatz der deutschen Rechtsordnung ist sie nicht zu rechtfertigen. Das Grundgesetz läßt Differenzierungen nach dem Geschlecht ausnahmsweise nur zu, wenn „*im Hinblick auf die objektiven biologischen Unterschiede nach der Natur des jeweiligen Lebensverhältnisses eine besondere Regelung erlaubt oder sogar geboten ist*“¹⁶ und „*wenn sie zur Lösung von Problemen, die ihrer Natur nach entweder nur bei Männern oder nur bei Frauen auftreten können, zwingend erforderlich sind.*“¹⁷ Differenzie-

¹⁵ KRÄMER, Gottes Staat als Republik, S. 86.

¹⁶ BVerfGE 74, 163, 179 (Rentenalter)

¹⁷ BVerfGE 92, 91, 109 (Feuerwehrabgabe). Siehe zum Ganzen ROLF SCHMIDT, Grundrechte. Bremen, 2001.³ S. 146 f.

rungen nach funktionalen Unterschieden, etwa nach dem Motto „Die Frau gehört ins Haus“ (§ 1360, S. 2 BGB alte Fassung) sind unzulässig.

Der Zentralrat leitet die „*Individualrechte*“ alleine von Gott ab. Das liegt in der Linie der islamischen Menschenrechtserklärungen von 1981 und 1990, die Menschenrechte nur als Ausdruck göttlicher Gnade und als göttliches Geschenk gelten lassen und damit ihre Inanspruchnahme an die Erfüllung religiöser Pflichten bindet. Wenn die Scharia den Rahmen für die Geltung der Menschenrechte bilden soll, haben konsequenterweise Andersgläubige und Atheisten im islamischen Staat keinen Anspruch auf Menschenrechte, auch können sich Frauen gegen den islamischen Patriarchalismus nicht auf gleiche Rechte berufen. Der Zentralrat scheint der Strategie islamischer Staaten, Menschenrechte einseitig zu islamisieren, sehr nahe zustehen. Es ist bloße Rhetorik, wenn behauptet wird, es bestehe zwischen der islamischen Ableitung von „Individualrechten“ und der „*westlichen Menschenrechtserklärung*“ kein Widerspruch.¹⁸ Es gibt eine deutliche Diskrepanz zwischen einer „islamischen“ Fassung von Menschenrechten und dem universalen Anspruch der Menschenrechte wie er in der „Allgemeinen Menschenrechtserklärung“ von 1948 formuliert ist. Der Universalismus der „Allgemeinen Menschenrechtserklärung“ bereitet Muslimen schon immer große Schwierigkeiten, deshalb auch der Versuch, die Menschenrechte dadurch zu relativieren, indem man auf ihre „*westlichen*“ Ursprünge verweist. Wollen Muslime nicht anerkennen, dass, obwohl Idee und institutionelle Ausgestaltung der Menschenrechte im Kontext westlicher Aufklärung und christlicher Impulse entstanden sind, die „Allgemeine Menschenrechtserklärung“ auch von Staaten unterzeichnet worden ist, die „nicht-westliche“ religiöse, philosophische und kulturelle Traditionen repräsentieren? Der Universalismus der Menschenrechte ist ein pragmatischer Konsens zwischen sehr verschiedenen religiösen, philosophischen und kulturellen Traditionen und nicht Ausdruck eines „westlichen“ post-imperialistischen Dominanzstrebens.¹⁹ Der Zentralrat geht bedauerlicherweise in diesem Punkt nicht über traditionalistische Legitimitätskonzepte und die bekannten anti-westlichen Klischees hinaus. In dieser These ist der Einfluß des Konvertiten Murad Hofmann nur allzu deutlich: Hofmann teilt mit den fundamentalistischen Autoren der islamischen Menschenrechtserklärung von 1981 die apologetische Behauptung, dass der Islam schon vor 1400 Jahren Menschenrechte kannte und schützte. In der islamischen Rechtstheorie hätten die Menschenrechte „*ihre solideste Grundlegung überhaupt gefunden.*“²⁰

These 14 unterstreicht die Bedeutung der „*islamischen Philosophie und Zivilisation*“ für die europäische Kultur.“ Es ist positiv, wenn Muslime mit dem Gesicht nach Europa, mithelfen wollen „*im heutigen Übergang von Moderne zur Postmoderne*“ (sic!) einen „*Beitrag zur Bewältigung von Krisen*“ leisten wollen und sich deutlich gegen „*Rassismus*“ und „*Chauvinismus*“ aussprechen. Dass Rassismus und Chauvinismus – allerdings mit „*jeder Art von Süchtigkeit*“(!) auf eine Stufe gestellt wird, deutet an, wie holzschnittartig und wenig differenziert, das Bild der Muslime vom „Westen“ ist. Aus vielen Diskussionen und in einer Fülle von Publikationen wissen wir, dass immer wieder Zerrbilder vom „Westen“, der „Aufklärung“ und dem „säkularen Staat“ auftauchen, die wir im christlichen Kontext allenfalls in fundamentalistischen und evangelikalen Kreisen finden.

¹⁸ Umfassend dazu: HEINER BIELEFELDT, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt, 1998. S. 134 ff.

¹⁹ Siehe MICHAEL IGNATIEFF, Die Politik der Menschenrechte. Hamburg, 2002. S. 84 ff.

²⁰ HOFMANN, Der Islam als Alternative, S.156.

Problematisch ist der Pluralismusbegriff in diesem Kontext. Muslime wollen ihren krisenbegrenzenden Beitrag in Europa leisten, indem sie den „vom Koran anerkannten religiösen Pluralismus“ bejahen. Hier muss doch gefragt werden, ob religiöser Pluralismus nur im Rahmen der koranischen Aussagen definiert werden soll, d.h. begrenzt durch die Scharia. Und was ist koranischer Pluralismus? Lässt sich eine politische Kategorie des 20. Jahrhunderts auf das ehrwürdige Dokument des 7. Jahrhunderts projizieren? Es dürfte aber klar sein, dass der „Pluralismus“ des „unverfälschten Wort Gottes“ (These 3) wohl kaum etwas mit dem Pluralismus und der Religionsfreiheit des Grundgesetzes zu tun hat. Insofern ist hier ein deutlicher Widerspruch zur Bejahung der Religionsfreiheit in These 11 zu sehen. Muslime sollten deutlich machen, was sie unter Pluralismus verstehen. Sie sollten verdeutlichen, wie sie im Lichte des Korans und ihrer Traditionen die Spannung zwischen dem für sie geheiligten Grundsatz der Einheit und Geschlossenheit der „umma“ (Ein Gott, ein Glaube, eine Gemeinde) und einem Pluralismusverständnis auflösen wollen, das prinzipiell von der Gleichberechtigung individueller und kollektiver religiöser, kultureller und politischer Orientierungen ausgeht. Sie müssen sich, wie es Habermas in seiner Rede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001 im Blick auf das religiöse Bewusstsein formuliert hat, an dem „anstößige(n) Faktum des weltanschaulichen Pluralismus“ abarbeiten. „Wenn sie mit diesem Faktum im Bewusstsein der eigenen Fehlerbarkeit gewaltlos, also ohne das soziale Band eines politischen Gemeinwesens zu zerreißen, umgehen lernen, erkennen sie, was die in der Verfassung festgeschriebenen säkularen Entscheidungsgrundlagen in einer postsäkularen Gesellschaft bedeuten.“²¹

These 15 hebt hervor, dass der Koran den Menschen auffordere, von seiner „Vernunft und Beobachtungsgabe“ Gebrauch zu machen. In diesem Sinne sei die „islamische Lehre aufklärerisch.“ Die Auseinandersetzung über Aufklärungsfähigkeit und Aufklärungsbedürftigkeit des Islam hat eine lange Geschichte. Doch sie muss mit Muslimen in Deutschland fortgeführt werden, weil in den Formulierungen der These 15 implizit die Behauptung mitschwingt, der Islam sei selbst schon aufklärerisch und habe hier keinen Erneuerungsbedarf. Interessant und positiv ist die Aussage, dass der Zentralrat „ein zeitgenössisches Verständnis der islamischen Quellen“ fördere, das der „neuzeitlichen Lebensproblematik und der Herausbildung einer eigenen muslimischen Identität in Europa Rechnung trägt.“ Soll hier eine moderne koranische Hermeneutik angedeutet werden? Wenn ja, auf welche Rechtsgelehrten und Denker will man sich stützen? Man müsste sich schon auf die Thesen von Tariq Ramadan, Yasar Nuri Öztürk, Muhammad Shahrur, Mohammed Arkoun und auch Nasr Abu Zaid einlassen. Diese Auseinandersetzung steht noch aus. Gerade die Haltung vom ZMD-Vorsitzenden Nadeem Elyas zu Nasr Abu Zaid stimmt hier nicht allzu optimistisch.²² Dennoch wird der Wille zu einer „muslimischen Identität in Europa“ bekundet, wie es auch Nadeem Elyas in vielen Interviews deutlich gemacht hat. Wir sollten Muslime beim Wort nehmen und einladen, an der Konzeption eines europäisch geprägten Islam zu arbeiten. Sie sollten an den Diskussionen teilnehmen, die von den schon genannten kritischen Autoren auf hohem Niveau begonnen worden sind.²³

²¹ JÜRGEN HABERMAS, Glaube und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt/Main, 2001. S. 14 f.

²² Siehe das Interview mit Elyas „Die Scharia ist unverzichtbar“ in: Zeitzeichen 11/2001, S.35.

²³ Siehe dazu TARIQ RAMADAN, Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisationen. Köln, 2000.

These 16 bis **These 19** unterstreichen erfreulicherweise den Willen zur Integration, zur Öffnung und zum Dialog. Es ist positiv, wenn Muslime an den „*Angelegenheiten der deutschen Gesellschaft*“ teilhaben wollen und sich der „*gesamten Gesellschaft*“ verpflichtet fühlen. Wir sollten Muslime willkommen heißen, wenn sie sich als „*Partner im Kampf gegen Diskriminierung, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus, Sexismus (!) und Gewalt*“ anbieten. Der Hinweis, dass Muslime einen Beitrag für den Tierschutz leisten wollen, zeigt, dass verstanden worden ist, welche Unruhe das Schächturteil in der Mehrheitsgesellschaft ausgelöst hat und Dialog in besonderer Weise notwendig ist. **These 19** knüpft an die bejahte Integration die Forderung nach der „*Bewahrung*“ der „*islamischen Identität*“ in der deutschen Mehrheitsgesellschaft. Es ist anzuraten, mit Muslimen über jene religiösen und kulturellen Praktiken zu reden, die für sie unverzichtbar zur „*islamischen Identität*“ dazugehören und auf Spannungen zu verweisen, die aus der gleichzeitigen Akzeptanz von fundamentalen Verfassungsprinzipien und der deutschen Rechtsordnung erwachsen können. Hier hat der Diskurs um die „*Politik der Differenz*“ seinen Platz.²⁴

In **These 20** kommt der Zentralrat zu den aktuellen Forderungen, die für ihn unverzichtbar für eine „*würdige Lebensweise im Rahmen des Grundgesetzes und des geltenden Rechts*“ sind.

Die ersten beiden Forderungen nach dem Islamischen Religionsunterricht und der Einrichtung von Lehrstühlen zur Ausbildung von Religionslehrern und Vorbetern (Imame) an deutschen Universitäten ist zuzustimmen. Voraussetzung für den Islamischen Religionsunterricht ist aber, dass die noch offenen Fragen in bezug auf den Ansprechpartner und die Lehrpläne befriedigend geklärt werden. Wie die Entwicklung der letzten Jahre zeigt, haben Muslime durchaus Fortschritte gemacht (Beispiel Hessen), den Bestimmungen der deutschen Rechtsordnung zu entsprechen. Die Einrichtung von Lehrstühlen sollte von vornherein als interdisziplinäre Aufgabe verstanden werden, in engem Zusammenwirken mit Islam- u. Religionswissenschaft, Erziehungswissenschaft und christlicher Theologie. (Interfaith-Studies)

Der geforderte Bau innerstädtischer Moscheen ist längst in der Diskussion und zu bejahen, wenn er, wie der Muezzin-Ruf auch, sozialverträglich, unter Einbeziehung aller im Quartier Betroffenen, im Konsens eingerichtet werden kann.²⁵ Leider sehen wir viele negative Beispiele, wo Moscheebau und Muezzinruf von islamischen Gruppen für ihre „*Identitätspolitik*“ missbraucht worden sind. Es gilt also abzuwägen und im Dialog zu klären, welche Motive hinter den Forderungen stecken.

Pragmatisch zu lösen sind die Forderungen nach muslimischen Betreuern beim Militär, in medizinischen und sozialen Einrichtungen sowie Einrichtung muslimischer Friedhöfe und Grabfelder. Im Blick auf Krankenhausbetreuung gibt es eine Reihe positiver Ansätze. Der Zentralrat fordert ferner die „*Respektierung islamischer Bekleidungs Vorschriften in Schulen und Behörden*“. Das Kopftuch von Schülerinnen ist kein Problem. Anders steht es – wie im hochpolitisierten Fall der Fereshta Ludin²⁶ – mit dem Kopftuch einer Staatsbeamtin. Hier deuten sich neuer Konfliktstoff und offenbar neue Rechtsstreitigkeiten an, die der ZMD durchzufechten intendiert. Der Fall

²⁴ Siehe JOHANNES KANDEL, Islam und Muslime in Deutschland. In: Internationale Politik und Gesellschaft 1/2002, S. 68 ff.

²⁵ Siehe dazu jetzt die Studie von ANGELA JOOST, CLAUS LEGGEWIE, STEFAN RECH, Der Weg zur Moschee. Eine Handreichung für die Praxis. Bad Homburg, 2002.

²⁶ Siehe ALICE SCHWARZER, Der Fall Ludin. In: ALICE SCHWARZER (Hg.), Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz. Köln, 2002. S. 129 ff.

Ludin wird sicherlich irgendwann vor dem Bundesverfassungsgericht verhandelt werden.

Die Forderung nach Anerkennung der islamischen Religionsgemeinschaft als „Körperschaft des Öffentlichen Rechts“ fehlt, weil der Zentralrat, anders als der „Islamrat“, dieses Anliegen nicht verfolgt.²⁷

These 21 liest sich wie ein Hirtenbrief der Katholischen Kirche in den fünfziger Jahren und wirkt daher vor dem Hintergrund der übrigen 20 Thesen seltsam anachronistisch. Der ZMD versteht sich als „*parteilpolitisch neutral*“. Gleichwohl verbindet er damit die Aussage, die wahlberechtigten Muslime würden „*für diejenigen Kandidaten stimmen, welche sich für ihre Rechte und Ziele am stärksten einsetzen.*“ Der ZMD und andere Verbände bleiben aufgefordert, Vorschläge zu unterbreiten, wie ihre vielfältigen Forderungen in These 20 konzeptionell und institutionell umgesetzt werden sollen. Erst dann wird es für „Kandidaten“ möglich sein, zu den „Rechten und Zielen“ von Muslimen Stellung zu nehmen.

Abschließende Feststellungen

Es ist gut, dass es die Charta gibt - trotz mancher Unzulänglichkeiten. Zum ersten Mal hat sich ein islamischer Spitzenverband grundsätzlich und öffentlich positioniert und mit dem Text eine Basis geschaffen, über den jetzt sehr kontrovers diskutiert werden kann. Im Fokus der Diskussion sollten stehen:

- Verhältnis von „Integration“ und „islamischer Identität“;
- Konzeptionen und Konturen eines „europäisch“ geprägten Islam;
- Islamisches Menschenrechtsverständnis;
- Islamische Legitimationskonzepte von Demokratie und Pluralismus;
- Gesellschaftliche Gleichberechtigung der Frauen;
- Organisationsformen und Institutionen eines deutschen Islam vor dem Hintergrund des Forderungskatalog in These 20.

Die anderen islamischen Spitzenverbände sind aufgefordert, an der Debatte teilzunehmen. Der inner-islamische Dialog in Deutschland kann durch die Charta an Dynamik gewinnen. Die zahlreichen Dialogprofis der deutschen Mehrheitsgesellschaft können den „Deutungskampf“ im inner-islamischen „Diskursfeld“²⁸ begleiten, indem sie Foren der Auseinandersetzung schaffen und muslimische Organisationen einladen, in den „Gelegenheitsstrukturen“ der Zivilgesellschaft Verständnis, Vertrauen und Kooperationsbereitschaft zu entwickeln. Es versteht sich von selbst, dass dies kein „Kuscheldialog“ werden wird. Der Text sollte nicht nur in Europa bekannt werden, sondern von besonderem Interesse ist die Reaktion aus islamischen Staaten. Übersetzungen ins Arabische und Türkische müssten sehr schnell folgen.

Die Friedrich-Ebert-Stiftung wird die Veröffentlichung der Charta zum Anlass nehmen, in ihrem Arbeitsbereich Berliner Akademiegespräche/Interkultureller Dialog einen neuen Experten-Gesprächskreis „*Islam – Dialog - Gesellschaft*“ zu installieren,

²⁷ Siehe THOMAS LEMMEN, *Muslimen in Deutschland. Eine Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*. Baden-Baden, 2001. S.187.

²⁸ WERNER SCHIFFAUER, *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt/Main, 2000, S. 142 ff.

der die bisher existierenden Gesprächskreise „Islamischer Religionsunterricht“ und „Dialog und Zivilgesellschaft“ zusammenfasst.

Dr. Johannes Kandel

Referat Berliner Akademiegespräche/Interkultureller Dialog