

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 implementiere, 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.

Dr. Andreas Jacobs

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

Rom, 23. November 2015

Schriftliche Stellungnahme

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

„Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung“

am 2. Dezember in Berlin

I. Allgemeine Fragen zur Religionsfreiheit

1. Zusammenhang Religionsfreiheit – Demokratieentwicklung

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

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

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

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

2. Ursachen für Fundamentalismus

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

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

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

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

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

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

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

3. Maßnahmen zur Stärkung der Religionsfreiheit

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

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

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

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

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

4. Instrumentalisierung von Religionen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Vgl. Rohe 2009, S. 75.

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

II. Religionsfreiheit in Deutschland

1. Trennung von Staat und Religion

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

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

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

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

2. Kirchliches Sonderarbeitsrecht

-/-

3. Herausforderungen für Religionsfreiheit

-/-

4. Diskriminierung von nicht-christlichen Glaubensgemeinschaften

-/-

5. Flüchtlingssituation und Religionsfreiheit

-/-

III. Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung im Islam

1. Demokratiefähigkeit von islamischen Gesellschaften

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

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

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

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

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

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

2. Scharia und Menschenrechte

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

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

¹⁶ Vgl. Bielefeldt 2003, S. 94-96.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²³ Vgl. hierzu Rohe 2009, S. 242.

3. Förderung eines liberalen und säkularen Islamverständnisses

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

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

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

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

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

²⁷ Vgl. Rohe 2009, S. 403.

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

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

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

Öffentliche Anhörung
„Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung“
Deutscher Bundestag
Ausschuss für Menschenrechte und humanitäre Hilfe
2. Dezember 2015

Sachverständiger:
Prof. Dr. Matthias Koenig
(Georg-August-Universität Göttingen &
Max Planck Institut zur Erforschung multireligiöser und multiethnischer Gesellschaften)

Vorbemerkung

Das Thema „Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung“, mit dem sich der Ausschuss für Menschenrechte und humanitäre Hilfe des Deutschen Bundestages befasst, hat eine Fülle innen- und außenpolitischer Dimensionen. Die Fragen der Fraktionen, die von den Folgen des Arabischen Frühlings bis hin zur Flüchtlingskrise, von der Scharia bis zum kirchlichen Sonderarbeitsrecht reichen, bringen dies deutlich zum Ausdruck. In der Absicht, einige Orientierungspunkte für die vielen Detailaspekte zu bieten, setzt die vorliegende Stellungnahme einen Akzent auf *allgemeine Fragen* zur Religionsfreiheit als Bestandteil einer menschenrechtsgeleiteten Politik.

Zum Thema „Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung“ gibt es verschiedene wissenschaftliche Zugänge. Geschichtswissenschaftliche Zugänge beleuchten die kulturellen Wurzeln und politisch-rechtlichen Stationen der Religionsfreiheit seit dem Westfälischen Frieden, über die Verfassungskodifikationen der Neuzeit bis hin zur völkerrechtlichen Verankerung der Menschenrechte im zwanzigsten Jahrhundert. Verfassungs- und völkerrechtswissenschaftliche Zugänge analysieren den normativen Gehalt des Rechts auf Religionsfreiheit und dessen Umsetzung in Verwaltungshandeln, Gesetzgebung und Rechtsprechung. Religionswissenschaftliche Zugänge beleuchten das theologische und anthropologische Selbstverständnis religiöser Traditionen und dessen Kompatibilität mit Religionsfreiheit und Demokratie. Die vorliegende Stellungnahme bietet einen *sozialwissenschaftlichen* Zugang, der die Zusammenhänge von Menschenrechtsschutz, Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung in einer global-vergleichenden Perspektive beleuchtet. Ein solcher Zugang kann dabei helfen, sich über die Voraussetzungen und Folgen politischen Handelns in einer zunehmend komplexen religiösen Situation zu vergewissern.

A. Allgemeine Fragen zur Religionsfreiheit

1. Religiöse Diversität, Fundamentalismus und aktuelle Konflikte

Lange Zeit wurde in den Sozialwissenschaften die These vertreten, dass gesellschaftliche Modernisierung notwendigerweise von Prozessen der Säkularisierung, insbesondere von einer Trennung von Religion und Politik, einer Privatisierung religiöser Praktiken sowie einem Rückgang

religiösen Glaubens begleitet sei. Obwohl die Säkularisierungsthese bis heute in unstrittigen empirischen Befunden wie der stetig zunehmenden Entkirchlichung in West- und Osteuropa sowie in Nordamerika Bestätigung findet, hat sie erheblich an Plausibilität eingebüßt. Sowohl die neue mediale Sichtbarkeit von Religion als auch die hohen Zustimmungswerte zu religiösen Glaubensvorstellungen in vielen nicht-westlichen Ländern¹ sind als Hinweise auf eine bleibende Vitalität oder gar „Rückkehr“ der Religion gewertet worden. Es wäre aber falsch zu meinen, dass grundlegende sozio-ökonomische und politische Transformationen spurlos an religiösen Traditionen vorbeigezogen wären und sich nunmehr religiös fundierte zivilisatorische Blöcke gegenüberstünden. Kennzeichnend für die gegenwärtige Situation ist vielmehr eine weitreichende *Pluralisierung* religiöser und nicht-religiöser Überzeugungen. Nahezu alle Gesellschaften sind in Folge von Modernisierung, Medienrevolutionen, Migrationsströmen und Missionsbewegungen mit zunehmender religiöser Diversität konfrontiert. Religiöse Diversität umfasst dabei keineswegs nur die räumliche Kopräsenz verschiedener „Weltreligionen“, sondern auch deren innere Pluralisierung; in allen religiösen Traditionen – Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus etc. – haben sich sowohl individualisierte Praktiken als auch neue lokale oder transnationale Gemeinschaften und Organisationen entwickelt, wurden liberale Werte wie Menschenrechte, Demokratie oder Geschlechtergleichheit sowohl theologisch angeeignet als auch theologisch kritisiert und konnten sich sowohl friedensförderliche als auch konfliktsteigernde Kräfte entfalten. Überlagert wird inter- und intrareligiöse Diversität noch durch die Polarisierung zwischen religiösen und nicht-religiösen bzw. säkularen Überzeugungen.

Vor diesem Hintergrund ist auch die Frage zu beantworten, „**welche Ursachen es für das Erstarken fundamentalistischer Strömungen in den Religionen [gibt] und welche Rolle sie in den gegenwärtigen Konflikten [spielen]**“ (SPD). Die seit den 1970er Jahren erstarkenden fundamentalistischen Strömungen sind eine der vielfältigen religiösen Reaktionen auf die mit dem Umbruch von agrarischen zu industriellen bzw. post-industriellen Gesellschaften verbundenen sozio-ökonomischen und politischen Transformationen. Kennzeichnend für sie ist die Verabsolutierung religiöser Prinzipien, wobei oftmals Geschlechterbeziehungen, Familienmodelle und Sexualverhalten religiöser Reglementierung unterzogen werden. In charismatischen Varianten des Fundamentalismus, z.B. den weltweit erfolgreichen Pfingstbewegungen oder sufistischen Strömungen des Islam, wird die individuelle Lebensführung an der unbedingten Geltung religiöser Erfahrungen ausgerichtet. In legalistischen Varianten, etwa im orthodoxen Judentum und in verschiedenen Spielarten des Islamismus (u.a. Salafismus), wird nicht nur die individuelle Lebensführung, sondern auch die politisch-rechtliche Ordnung an unbedingten religiösen Normen orientiert.²

¹ Vgl. etwa Pippa Norris und Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press (2004).

² Vgl. etwa Martin Riesebrodt, *Rückkehr der Religionen? Zwischen Fundamentalismus und "Kampf der Kulturen"*, München: C.H. Beck (2000).

Hintergrund für das Erstarken solcher fundamentalistischer Strömungen sind zunächst vielfach Erfahrungen des Zusammenbruchs patriarchaler Familien- und Gemeinschaftsformen, der sozialen und kulturellen Entwurzelung und der Grenzen ökonomischer Aufstiegsmöglichkeiten, wie sie für neu entstehende urbane Mittelschichten charakteristisch sind. Neben solchen sozio-ökonomischen Faktoren ist das Erstarken fundamentalistischer Strömungen gerade außerhalb Europas aber auch auf die politischen Umstände der Entstehung moderner Nationalstaaten zurückzuführen. Nach Beendigung der europäischen Kolonialherrschaft verfolgten die politischen Eliten unabhängiger Staaten im Rahmen nationalistischer oder sozialistischer Ideologien oftmals Projekte erzwungener Säkularisierung, die religiöse Mehrheiten und Minderheiten gleichermaßen aus dem öffentlichen Raum zurückzudrängen versuchten. Insbesondere im arabischen Raum ist Widerstand gegenüber autoritären Staaten und ihrer restriktiven Religionspolitik daher als weiterer Faktor für das Erstarken islamistischer Strömungen anzusehen.³

Dass religiöser Fundamentalismus in aktuellen Konflikten eine große Rolle spielt, muss angesichts der jüngsten Ereignisse in Paris nicht eigens betont werden. Tatsächlich können fundamentalistische Bewegungen nicht nur Konflikte um religiöse Wahrheitsansprüche erzeugen, sondern auch sozio-ökonomische Ressourcen- und politische Machtkonflikte religiös überformen und damit zu „unteilbaren“ Konflikten machen. Aufgrund ihrer jenseitigen Heilsversprechen, ihrer strikten Lebensreglementierung und ihrer dualistischen Weltansicht vermögen sie teilweise auch Gewalt zu legitimieren. Insbesondere dort, wo die Fragmentierung traditioneller religiöser Autoritäten mit instabiler Staatlichkeit einhergeht, können fundamentalistische Gruppierungen in der Gewalt ein Mittel zur Durchsetzung ihrer politischen Ordnungsvisionen sehen.

Allerdings sollten diese Zusammenhänge von religiösem Fundamentalismus und aktuellen Konflikten nicht dazu verleiten, Konflikte ausschließlich unter Rekurs auf Religion wahrzunehmen. Ein Großteil innerstaatlicher Gewaltkonflikte in Afrika, im Mittleren Osten und Südostasien ist vorrangig auf die Exklusion ethnischer oder ethnoreligiöser Gruppen vom nationalstaatlichen Machtzentrum zurückzuführen. Und bei denjenigen Konflikten, die im engeren Sinne als religionsbezogenen gelten können, liegen die Konfliktursachen oftmals vorrangig in der restriktiven Religionspolitik autoritärer Staaten.⁴

Ebenso wenig sollten die Zusammenhänge aktueller Konflikte mit fundamentalistischen Strömungen dazu verleiten, letztere ausschließlich als Konfliktherd und Sicherheitsproblem zu wahrzunehmen. Im Gegenteil, unter spezifischen Bedingungen können sie auch demokratisierende Wirkungen entfalten,

³ Vgl. dazu Mansoor Moaddel, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago: Chicago University Press (2005).

⁴ Vgl. Andreas Wimmer, *Waves of War. Nationalism, State Formation, and Ethnic Exclusion in the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press (2013) sowie Brian J. Grim und Roger Finke, *The Price of Freedom Denied. Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century*, Cambridge: Cambridge University Press (2011).

etwa indem sie benachteiligten Bevölkerungsgruppen neue Partizipationschancen eröffnen, zivilgesellschaftliche Institutionen stärken und strittige Moralfragen einem öffentlichen Diskurs zuführen; gerade die Hinwendung junger gebildeter Frauen in Ländern wie Ägypten oder der Türkei zu strikten muslimischen Frömmigkeitsformen ist vielfach als Emanzipation von traditionellen religiösen und säkularen Autoritäten interpretiert worden.⁵

Als politische Konsequenz ergibt sich daraus, in aktuellen Konfliktlagen zunächst behutsam das stets komplexe Zusammenspiel religiöser und nicht-religiöser Faktoren zu analysieren. Genau dies ist auch die Forderung des UN Sonderberichterstatter für Religions- und Glaubensfreiheit in seinem jüngsten Bericht über Gewalt im Namen der Religion, und er ergänzt, dass eine Bearbeitung religionsbezogener Konflikte die Einbindung verschiedener Stakeholder – Politik, Zivilgesellschaft, Religionsgemeinschaften und nicht zuletzt auch Medien – erfordert.⁶ Im Interesse einer dauerhaft friedlichen Koexistenz unter Bedingungen religiöser Diversität wird man ferner auf die politische Inklusion benachteiligter ethnoreligiöser Gruppen hinzuwirken versuchen. Und man wird sich für den Respekt rechtlich garantierter und faktischer Religionsfreiheit einsetzen.

2. Religionsfreiheit – völkerrechtliche Versprechen und politische Realitäten

Religionsfreiheit ist am Anfang des einundzwanzigsten Jahrhunderts in umfassender Weise völkerrechtlich verankert. Aufbauend auf Art. 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) der Vereinten Nationen (UN) wurde sie im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte („Zivilpakt“, 1966) verankert. Neben Bestimmungen zu Nicht-Diskriminierung (Art. 2 Abs. 1 und Art. 26) sowie zum Schutz der Angehörigen von Minderheiten (Art. 27) garantiert der Zivilpakt das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit: „[d]ieses Recht umfasst die Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Beachtung religiöser Bräuche, Ausübung und Unterricht zu bekunden“ (Art. 18). Im europäischen Kontext ist das Recht auf Religionsfreiheit in Art. 9 der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (EMRK, 1950) niedergelegt und wird auch durch Art. 10 der EU Charta der Grundrechte geschützt. Sowohl der UN Menschenrechtsausschuss in seinem „General Comment No. 22“ als auch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) in seiner ständigen Rechtsprechung haben das Recht auf Religionsfreiheit dahingehend ausgelegt, dass es sowohl die Freiheit auf Religion (positive Religionsfreiheit) als auch die Freiheit von Religionszwang (negative Religionsfreiheit) umfasst; dass es sowohl (theistische, nicht-theistische und atheistische) Glaubensüberzeugungen (*forum internum*) als auch deren individuelle und kollektive Ausübung (*forum externum*) schützt; und dass staatliche Einschränkungen der Religionsausübung an

⁵ Vgl. etwa Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press (2005).

⁶ UN Dokument A HRC 28 66 [29. Dezember 2014], §§ 83-118.

das Vorliegen gesetzlicher Grundlagen und legitimer staatliche Ziele, insbesondere öffentliche Sicherheit, öffentliche Ordnung (*ordre public*) und Schutz der Rechte anderer gebunden sind.

Die Vielzahl völkerrechtlicher Proklamationen der Religionsfreiheit kann indessen nicht darüber hinwegtäuschen, dass unter den Menschenrechten gerade *sie* in ihrer Auslegung hochgradig umstritten ist. Schon im transatlantischen Dialog gibt es beträchtlichen Dissens darüber, ob sie (wie im Ersten Zusatzartikel der US-amerikanischen Verfassung) im engeren Sinne als *Religionsfreiheit* oder als *Religions- und Glaubensfreiheit* („freedom of religion and belief“, FoRB) zu interpretieren und schützen ist. Im Dialog mit islamischen Staaten weist die Diskussion um die Diffamierung von Religionen im UN Menschenrechtsrat auf beträchtlichen Dissens in der Interpretation von Religionsfreiheit hin. Und auch in den teils interessen-, teils wertegeleiteten Aktivitäten religiöser internationaler Nichtregierungsorganisationen wird eine Fülle von Auslegungen des Rechts auf Religionsfreiheit – vom Bestandsschutz religiöser Gruppenidentitäten bis hin zum Legitimationstitel für Missionsaktivitäten – sichtbar. Zusätzlich besteht das Dilemma, dass jede konkrete Umsetzung von Religionsfreiheit eine Kategorisierung dessen erfordert, was als „Religion“ gilt, und daher notwendigerweise mit deren Regulierung einhergeht.⁷

Dass die politische Realisierung der Religionsfreiheit hinter den völkerrechtlichen Versprechen zurückbleibt, zeigen viele global-vergleichende Untersuchungen. Systematische Informationen über den Stand der Umsetzung von Religionsfreiheit bieten beispielsweise die Berichte des Pew Research Center in Washington, D.C. Dokumentiert wird in ihnen das Ausmaß sowohl staatlicher Repression (Inhaftierung, Folter, Konversions- und Predigtverbote etc.) als auch gesellschaftlicher Repression (gewalttätige Übergriffe, Einschüchterung etc.) gegenüber Religion im Allgemeinen und gegenüber religiösen Minderheiten im Besonderen. Blickt man auf die 25 bevölkerungsreichsten Länder im Jahr 2015, so werden die Extremwerte beider Dimensionen von Ländern besetzt, die auch in den Berichten des UN Sonderberichterstatters für Religions- und Glaubensfreiheit, des US State Department oder der Arbeitsgruppe des Europaparlaments zu Religions- und Glaubensfreiheit vielfach erwähnt werden.⁸ Zu ihnen gehören China, wo protestantische Hauskirchen, römisch-katholische Gemeinden, die Falun Gong und Muslime in den nordwestlichen Provinzen staatlichen Restriktionen ausgesetzt sind; Indien, wo der Aufstieg der hindu-nationalistischen BJP in manchen Bundesstaaten von Anti-Konversionsgesetzen und gewaltsamen Übergriffen auf muslimische und christliche Minderheiten begleitet war; ferner Länder wie Ägypten, Bangladesch, Burma, Indonesien, Iran, Nigeria, Pakistan, Russland und die Türkei. Aufgrund des Zusammenhangs dieser teils drastischen Restriktionen mit gewaltsamen Konfliktdynamiken gibt es sowohl humanitäre als auch sicherheitspolitische Motive, sich für eine Stärkung der Religionsfreiheit einzusetzen.

⁷ Vgl. Winifred L. Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton: Princeton University Press (2005).

⁸ Pew Research Center, *Latest Trends in Religious Restrictions and Hostilities*, Washington, D.C., 2015, http://www.pewforum.org/files/2015/02/Restrictions2015_fullReport.pdf, S. 27.

Weniger eindeutig ist indessen die Frage zu beantworten, „*welcher Zusammenhang zwischen Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung besteht und welche Konsequenzen sich daraus für die Politik ergeben*“ (SPD). Diese Frage ist in zwei Richtungen zu diskutieren. Stellt Demokratisierung eine Voraussetzung für die rechtliche Verankerung und politische Umsetzung von Religionsfreiheit dar? Oder ist rechtliche und faktische Religionsfreiheit umgekehrt ein Motor für Demokratisierungsprozesse? In beiderlei Hinsicht sind die empirischen Befunde nicht eindeutig. Zwar spricht zunächst vieles dafür, dass gerade Demokratien einen geeigneten politisch-rechtlichen Rahmen für die Realisierung von Religionsfreiheit darstellen, weil sie allen Bürgerinnen und Bürger gleiche politische Partizipationschancen gewähren. Tatsächlich weisen stabile Demokratien in den meisten empirischen Untersuchungen niedrigere Raten religiöser Restriktionen und auch religiöser Verfolgung auf.⁹ Seit Alexis de Tocqueville weiß man aber um die Möglichkeit, dass Demokratien auch eine Tyrannei der Mehrheit begünstigen können; und tatsächlich werden in manchen stabilen Demokratien – Indien (s.o.) ist dafür nur ein Beispiel – Mehrheitsreligionen privilegiert und religiöse Minderheiten benachteiligt. Erst im Zusammenspiel mit einem starken Menschen- und Grundrechtsschutz entfaltet Demokratie offensichtlich ihre integrativen Kräfte für den Umgang mit religiöser Diversität.

Auch was die umgekehrte Wirkungsrichtung angeht, sind die Befunde mehrdeutig. Einerseits gibt es Hinweise darauf, dass die durch Religionsfreiheit ermöglichten Missionsbewegungen aufgrund ihrer Beiträge zu zivilgesellschaftlicher Solidarität und Herausbildung einer öffentlichen Sphäre langfristig zu Demokratisierung beigetragen haben.¹⁰ Andererseits wird gerade in jüngster Zeit auf die Schattenseiten eines verengt verstandenen Rechts auf Religionsfreiheit für umfassende demokratische Partizipation hingewiesen. So kann der Diskurs um Religionsfreiheit dazu beitragen, Konfliktparteien als „religiös“ zu kategorisieren und Konflikte damit politischer Deliberation zu entziehen. Ferner kann die Gewährleistung kollektiver Religionsfreiheit religiöse Autoritäten und Hierarchien stärken und damit *innerreligiöse* Minderheiten, insbesondere Frauen, schwächen. Und schließlich kann Religionsfreiheit zum Banner regelrechter Kulturkämpfe werden, in denen Verteidiger religiöser Rechte – in öffentlichen und juristischen Arenen – gegen andere Menschenrechtsakteure, etwa gegen feministische oder LGBT Gruppen, opponieren.¹¹ Erst im Zusammenspiel mit dem Schutz *aller* universalen und unteilbaren Menschenrechte scheint Religionsfreiheit also Wirkungen auf Demokratisierungsprozesse zu entfalten.

⁹ Vgl. etwa Grim/Finke, op.cit., S. 217.

¹⁰ Vgl. Robert D. Woodberry, "The Missionary Roots of Liberal Democracy." *American Political Science Review* 106/2 (2012): 244-74.

¹¹ Vgl. Clifford Bob, *The Global Right Wing and the Clash of World Politics*, Cambridge: Cambridge University Press (2012); Elizabeth Shakman Hurd, *Beyond Religious Freedom. The New Global Politics of Religion*, Princeton: Princeton University Press (2015).

Die politische Konsequenz aus diesen Befunden ist, dass Maßnahmen zum Schutz der Religionsfreiheit weder das Engagement für demokratische Transformationen noch den allgemeinen Menschenrechtsschutz ersetzen können. Entsprechend betont auch die EU in ihren *Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief* (§4) die Universalität, Unteilbarkeit und Interdependenz aller Menschenrechte als Rahmen für den Schutz der Religionsfreiheit.¹²

3. Maßnahmen zum Schutz der Religionsfreiheit

Religionsfreiheit stellt im Zusammenspiel mit Demokratie und Menschenrechte eine wichtige Komponente politisch-rechtlicher Antworten auf die Herausforderungen religiöser Diversität dar. Damit aber stellt sich die Frage nach geeigneten Instrumenten ihrer Durchsetzung: **„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)**

Diese Frage ist deswegen von Relevanz, weil manche westlichen Regierungen seit einiger Zeit den Schutz der Religionsfreiheit verstärkt über Instrumente uni- oder bilateraler Außenpolitik durchzusetzen versuchen. In den USA war es der *International Religious Freedom Act* (IRFA, 1998), der die Grundlage für eine stärkere Priorisierung der Religionsfreiheit auf der außenpolitischen Agenda geschaffen hat; neben der Schaffung einer *US Commission on International Religious Freedom* beauftragt er das US State Department zu jährlicher Berichterstattung über die weltweite Lage der Religionsfreiheit und eröffnet u.a. auch Möglichkeiten ökonomischer Sanktionen. In Kanada widmet sich das *Office of Religious Freedom* seit Februar 2013 dem weltweiten Schutz bedrohter religiöser Minderheiten und der Förderung religiöser Toleranz. Westeuropäische Regierungen erwägen, entsprechende Programme aufzulegen oder, wie die Niederlande, den Schutz der Religionsfreiheit in die Menschenrechtspolitik zu integrieren. Auch die Europäische Union hat mit den bereits zitierten *Guidelines* den Schutz von Religions- und Glaubensfreiheit zum Bestandteil ihrer Menschenrechtspolitik gemacht. Für gesicherte Befunde über die Effektivität dieser Initiativen ist es sicherlich noch zu früh. Man kann einerseits würdigen, dass die umfassenden US-amerikanischen Berichte zu einer wichtigen Informationsquelle über die weltweite Lage der Religionsfreiheit geworden sind. Die Erfahrungen des kanadischen Ambassador of Religious Freedom zeigen ferner, dass der Dialog mit den Religionsgemeinschaften neue diplomatische Optionen in Konflikt- und Postkonfliktsituationen eröffnet. Andererseits ist insbesondere die US-amerikanische Religionsfreiheitspolitik dafür kritisiert worden, dass sie aktuelle Konflikte einseitig in religiösen Kategorien wahrnehme, eine einseitige Deutung von Religionsfreiheit vertrete, leicht von geostrategischen Interessen beeinflussbar sei und insgesamt Gefahr laufe, als westlicher

¹² Council of the European Union, *EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief* [24 Juni 2013].

Interventionismus wahrgenommen zu werden. Selbst Verfechter dieses Ansatzes konzedieren, dass er selbst dort, wo ökonomische Sanktionen eingesetzt wurden (Eritrea), bislang keinerlei Erfolge hatte.¹³

Es gibt insofern gute Gründe dafür, zur Stärkung der Religions- und Glaubensfreiheit auf *multilaterale Maßnahmen* zu setzen. Erstens schafft gerade der multilaterale Menschenrechtsschutz Foren, auf denen dialogisch nach gemeinsamen Interpretationen der Religionsfreiheit gesucht und damit die Legitimität universaler und unteilbarer Menschenrechte gestärkt werden kann. Auch die *EU Guidelines* setzen daher einen Akzent auf die Förderung der Religions- und Glaubensfreiheit im Rahmen des multilateralen Menschenrechtsschutzes (§§ 58-66). Zweitens kommt hinzu, dass der völkerrechtliche Menschenrechtsschutz – entgegen der Einschätzung mancher Skeptiker – durchaus langfristige Wirkungen entfaltet, wie neuere Studien zur Effektivität internationaler Menschenrechtskonventionen zeigen. Aufgrund ihrer hohen öffentlichen Legitimation vermögen sie die binnenpolitische Agenda, die Rechtsprechung und die Mobilisierungsdynamik sozialer Protestbewegungen zu beeinflussen. Dies gilt auch für den Bereich der Religionspolitik. Staaten, die den Zivilpakt ratifiziert haben, neigen unabhängig von ihrem wirtschaftlichen Entwicklungsgrad und ihrer religionsdemographischen Zusammensetzung zu einer weniger repressiven Religionspolitik.¹⁴ Beachtenswert ist dabei, dass die Ratifikationseffekte in instabilen Demokratien besonders stark sind; anders als in stabilen Demokratien einerseits und autoritären Regimen andererseits haben zivilgesellschaftliche Akteure dort nämlich sowohl die Möglichkeiten als auch die Anlässe, sich für eine nachhaltige Ausweitung bürgerlicher und politischer Freiheiten einzusetzen und sich dazu auf international legitimierte Rechtsnormen oder auch regionale Vorbilder zu stützen. Ähnliches gilt für das mit dem Fakultativprotokoll zum Zivilpakt etablierte Individualbeschwerdeverfahren; für „Views“ des Menschenrechtsausschusses konnten positive Einflüsse auf die allgemeine Situation von Religionsfreiheit und bürgerlichen Rechten in den betroffenen Ländern nachgewiesen werden.¹⁵

All diese Befunde sprechen dafür, im Interesse der Durchsetzung von Religions- und Glaubensfreiheit die Menschenrechtsorgane von UN und Europarat zu stärken; sich für die Ratifizierung des Zivilpakts und seines ersten Fakultativprotokolls einzusetzen; flankierende Maßnahmen wie die Zusammenarbeit mit unabhängigen Gerichten und lokalen Menschenrechtsorganisationen auszuloten; dabei einen Schwerpunkt auf die Stabilisierung von Übergangsdemokratien zu setzen; und bei der rechtlich-politischen Ausgestaltung die Orientierung an regionalen Vorbildern zu fördern.

¹³ Thomas F. Farr, "Examining the Government's Record on Implementing the International Religious Freedom Act", Testimony before the House Committee on Oversight and Government Reform, June 2013, S. 3; vgl. ferner Peter G. Danchin, "U.S. unilateralism and the international protection of religious freedom: the multilateral alternative." *Columbia Journal of Transnational Law* 33 (2002/3):33-137.

¹⁴ Vgl. Beth Simmons, *Mobilizing for Human Rights. International Law and Domestic Politics*, Cambridge: Cambridge University Press (2009): 167-178.

¹⁵ Vgl. Wade M. Cole, "Institutionalizing shame: The effect of Human Rights Committee rulings on abuse, 1981–2007." *Social Science Research* 41/3(2012):539-54.

B. Religionsfreiheit in Deutschland (und Europa)

1. Religionsfreiheit und die Trennung von Staat und Religion

Sich im Rahmen einer multilateralen Menschenrechtspolitik für Religions- und Glaubensfreiheit einzusetzen, erhöht selbstredend die Verpflichtung, sich auch innenpolitisch für die Umsetzung der Religionsfreiheit einzusetzen. Der Umgang mit aktuellen Herausforderungen religiöser Diversität erfordert dabei allerdings eine Diskussion um normativ anspruchsvollere Standards als die menschenrechtlichen Minimalstandards dies nahelegen; genau darauf zielt die Frage, ob **„die Trennung von Staat und (den vorherrschenden) Glaubensgemeinschaften eine Grundvoraussetzung für Religionsfreiheit [ist]“ (DIE LINKE).**

Dass das Recht auf Religionsfreiheit faktisch mit einer großen Bandbreite rechtlicher Arrangements von Staat und Religionsgemeinschaften kompatibel ist, zeigt ein international vergleichender Blick auf aktuelle Verfassungen. 183 der gegenwärtig geltenden 194 Verfassungen weltweit garantieren heute – in freilich höchst unterschiedlichen Formulierungen – ein Recht auf Religionsfreiheit; zugleich anerkennen viele von ihnen aber auch Staats- oder Nationalreligionen, gewährleisten religiösen Mehrheiten Privilegien oder gestehen religiösen Autoritäten gar Einfluss auf staatliches Recht zu.

Nach herrschender völkerrechtlicher Meinung ist der menschenrechtliche Minimalstandard der Religions- und Glaubensfreiheit mit dieser Bandbreite rechtlicher Arrangements von Staat und Religionsgemeinschaften durchaus vereinbar. Dies gilt sowohl für den menschenrechtlichen Rahmen der UN als auch für den EGMR, der in seiner Rechtsprechung zu Art. 9 EMRK wiederholt festgestellt hat, das Recht auf Religionsfreiheit könne unter verschiedenen Staat-Kirche-Beziehungen – von strikten Trennungs- und korporatistischen Kooperationsmodellen bis hin zu Staats- oder Nationalkirchen – realisiert werden. Die Mitgliedsstaaten genossen in ihrer konkreten Umsetzung der Konventionspflichten gerade bezüglich Art. 9 einen relativ weiten Ermessensspielraum („margin of appreciation“), der im Übrigen durch die Brighton Declaration (2012) und Protokoll Nr. 15 (2013) dezidiert ausgeweitet wurde. Die Fälle *S.A.S. v. Frankreich* und *Lautsi v. Italien* dokumentieren diesen Ermessensspielraum besonders eindrücklich. In *S.A.S.* bestätigte die Große Kammer, dass die französische Regierung mit Verweis auf Erfordernisse des Zusammenlebens (allerdings nicht mit Verweis auf Geschlechtergleichheit) die öffentliche Gesichtverschleierung, insbesondere das Tragen des *niqab* verbieten dürfe (Nr. 43835/11 [1 Juli 2014]). In *Lautsi* erkannte sie indessen die Argumentation der italienischen Regierung an, dass Kruzifixe in Klassenräumen öffentlicher Schulen lediglich ein „passives Symbol“ ohne erkennbaren doktrinären Einfluss seien und insoweit die Neutralitätspflicht des Staates nicht verletzen (Nr. 30814/06 [18. März 2011]).

In der Rechtswissenschaft und politischen Philosophie gibt es indessen viele Stimmen, die höhere normative Ansprüche an religionsfreiheitskompatible institutionelle Arrangements stellen. Das wichtigste Argument ist, dass Religionsfreiheit ihrem normativen Geltungssinn nach stets als *gleiche*

Religionsfreiheit zu interpretieren sei. Im Gegensatz zu älteren Konzeptionen religiöser Toleranz, die auf Erlaubnis bzw. Duldung religiöser Differenz oder auf die pragmatische Befriedigung von deren Konfliktpotential zielen, bezieht sich Religionsfreiheit demnach auf den wechselseitigen Respekt Aller als Staatsbürger/-innen mit gleichen Freiheitsrechten.¹⁶ Folgt man dieser Konzeption, wird man die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates und die Trennung von Staat und Glaubensgemeinschaften als Voraussetzung für die Umsetzung von Religionsfreiheit höher gewichten. Es gibt übrigens auch Hinweise, dass Trennung ihrerseits wiederum die Umsetzung *anderer* Menschenrechtsnormen beeinflusst; so sind die Effekte der Konvention zur Beseitigung jeder Form der Diskriminierung der Frau (CEDAW), gemessen an Bildungsgleichheit und reproduktiver Gesundheit, dort am höchsten, wo Staat und Religionsgemeinschaften getrennt sind.¹⁷

Nun kann auch die Trennung von Staat und Glaubensgemeinschaften institutionell verschieden ausgestaltet werden; während der Staat im rigide-republikanischen Trennungsmodell die Religion zur Durchsetzung eigener Wertprinzipien aus dem öffentlichen Raum drängt, wird im flexibel-liberalen Trennungsmodell lediglich die wechselseitige Autonomie von Staat und Religionsgemeinschaften gewährleistet. Der kanadische Philosoph Charles Taylor hält das flexibel-liberale Trennungsmodell für den geeigneten politisch-rechtlichen Rahmen zur Umsetzung gleicher Religionsfreiheit.¹⁸ Gleichzeitig betont er vor dem kanadischen Erfahrungshintergrund, dass Staat und Gesellschaft im Umgang mit migrationsbedingter religiöser Diversität *zusätzlich* die Pflicht hätten, tiefe religiöse Überzeugungen und deren Ausübung, wo immer möglich, angemessen zu berücksichtigen („reasonable accommodation“).

Auch im europäischen Kontext finden normative Prinzipien von gleicher Religionsfreiheit und inklusiver Neutralität zunehmend Beachtung.¹⁹ Es ist kein Zufall, dass die vom EGMR seit dem ersten Fall (*Kokkinakis v. Griechenland*, Nr. 14307/88 [25 Mai 1993]) festgestellten Verletzungen von Art. 9 EMRK großenteils diejenigen Mitgliedsstaaten betreffen, deren enge Staat-Kirche-Verflechtungen mit Benachteiligungen religiöser Minderheiten bei der Religionsausübung, der rechtlichen Registrierung oder im öffentlichen Schulwesen einhergehen.²⁰ Gleichzeitig ist deutlich, dass die religionspolitische Umsetzung von gleicher Religionsfreiheit und inklusiver Neutralität historische Staat-Kirche-Beziehungen und religionsdemographische Faktoren berücksichtigen muss und insofern stets kontextspezifisch zu formulieren ist.

¹⁶ Vgl. prominent Martha Nussbaum, *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York: Basic Books (2008) und Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (2003), S. 42-48.

¹⁷ Vgl. Simmons, op.cit.

¹⁸ Jocelyne Maclure und Charles Taylor, *Laizität und Gewissensfreiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (2011).

¹⁹ So beispielsweise im Abschlussbericht des EU-FP7-geförderten Programms RELIGARE; vgl. Marie-Claire Foblets und Katei Alidadi, „Religion in the Context of the European Union: Engaging the interplay between religious diversity and secular models“, RELIGARE Report, 2013 (www.religareproject.eu).

²⁰ Vgl. Matthias Koenig, „Religiöse Diversität am Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte“. In: Hans Michael Heinig und Christian Walter (Hg.), *Religionsverfassungsrechtliche Spannungsfelder*. Tübingen: Mohr Siebeck (2015), S. 147-170.

2. Aktuelle Herausforderungen der Religionsfreiheit in Deutschland

Je nach normativer Auslegung der Religionsfreiheit (s.o.) wird man die aktuellen Herausforderungen religiöser Diversität in der Bundesrepublik Deutschland unterschiedlich akzentuieren. Dies gilt schon für die Frage, ob Religionsfreiheit bzw. die Trennung von Staat und Glaubensgemeinschaften **„in Deutschland gewährleistet [ist]“ (DIE LINKE)**. Das deutsche Staatskirchenrecht, das in den über Art. 140 GG inkorporierten Art. 136-139 und 141 der Weimarer Reichsverfassung niedergelegt ist und als vielfach als „hinkende Trennung“ bezeichnet wird, entspricht zweifelsohne dem menschenrechtlichen Minimalstandard der EMRK. Tatsächlich ist das in Art. 4 GG garantierte Recht auf Religionsfreiheit in seinen Schutzwirkungen sogar umfassender als Art. 9 EMRK und auch als viele andere europäische Verfassungsordnungen. Es kommt nicht von ungefähr, dass das Bundesverfassungsgericht in seinem jüngsten Urteil zum Kopftuch der muslimischen Lehrerin an einer öffentlichen Schule den weiten Schutzbereich gleicher Religionsfreiheit bestätigt und damit die Praxis einiger Bundesländer korrigiert hat (1 BvR 471/10 [27. Januar 2015]); das Urteil tendiert in eine genau gegensätzliche Richtung zur „nouvelle laïcité“ in Frankreich, in deren Rahmen die Gerichte inzwischen sogar das Verbot von Kopftüchern in privaten Kinderkrippen akzeptieren.²¹

Dennoch stellen sich im deutschen Kontext migrationsbedingter religiöser Diversität in Kombination mit anhaltender Säkularisierung neue Fragen. **„Was sind die zentralen rechtlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen bei der Wahrung der Religionsfreiheit in Deutschland, und wie Politik, Zivilgesellschaft und die Religionsgemeinschaften zu dieser beitragen?“ (BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN)**. An *erster* Stelle ist hier die Einbeziehung religiöser Minderheiten, insbesondere des Islam, in das komplexe Gefüge des korporativen Kooperationsmodells von Staat und Glaubensgemeinschaften zu nennen. Auch wenn es bekanntlich viele Hürden und anhaltende Schwierigkeiten dieses Prozesses gibt, kann man der deutschen Rechtsordnung insgesamt eine recht hohe Anpassungsfähigkeit an religiöse Diversität attestieren, weil sie – anders etwa als das rigide-republikanische Trennungsmodell – auch der kollektiven und korporativen Dimension des Rechts auf Religionsfreiheit Rechnung trägt. Die jüngsten Initiativen in einzelnen Bundesländern zur Organisation islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen und zur Gewährleistung des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts für muslimische Dachverbände deuten in genau diese Richtung. In der Rechtswissenschaft wird diese Anpassungsfähigkeit im terminologischen Übergang vom Staatskirchenrecht zu einem grundrechtlich basierten Religionsverfassungsrecht vollzogen.²² Es wird allerdings eine dauerhafte Herausforderung bleiben, wie sowohl individuelle als auch kollektive Religionsfreiheit zu gewährleisten ist, wenn sich das religiöse Feld zunehmend intern fragmentiert, sich religiöse und ethnische Identitäten miteinander verbinden und fluide transnationale

²¹ Vgl. Stéphanie Henneze Vauchez und Vincent Valentin, *L'affaire Baby Loup ou la Nouvelle Laïcité*. Issy-les-Moulineaux: Lextenso éditions, 2014.

²² Vgl. Christian Walter, *Religionsverfassungsrecht - in vergleichender und internationaler Perspektive*, Tübingen: Mohr Siebeck (2006).

Netzwerke entstehen, auf die auch die Regierungen der Herkunftsländer Einfluss zu nehmen versuchen. Dass die Suche nach angemessenen Arrangements inklusiver Neutralität religionspolitisch geboten ist, sollte angesichts der Zusammenhänge restriktiver Religionspolitik und fundamentalistischen Strömungen (s.o.) indessen nahe liegen.

Neben der Einbeziehung neuer Religionsgemeinschaften in das rechtliche Gefüge der Beziehungen zwischen Staat und Glaubensgemeinschaften stellt sich *zweitens* auch die Frage nach der faktischen Umsetzung der Religionsfreiheit, insbesondere nach eventuellen Diskriminierungen aufgrund religiöser Zugehörigkeit. **„Welche Formen von Diskriminierung und faktischen Einschränkungen bei der Ausübung ihrer Religionsfreiheit erleben insbesondere Mitglieder nicht-christlicher Religionsgemeinschaften am häufigsten, und wie kann die Politik diesen erfolgreich begegnen?“ (BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN)**. Einen schlaglichtartigen Zugang zu dieser Frage bietet der oben zitierte Bericht des Pew Research Center, der auf den – im Vergleich mit dem Rest der Welt – hohen Anteil der Länder in Europa verweist, in denen jüdische und muslimische Minderheiten belästigt werden.²³ Zwar geben diese Zahlen keinerlei Anhaltspunkte über Ausmaß und Formen der Belästigung ab, sie deuten aber darauf hin, dass sich jüdische wie muslimische Minderheiten in Europa stärker als anderswo teils auch gewaltförmiger Benachteiligung ausgesetzt sehen.

Zwei Aspekte dieser Problematik seien dabei hervorgehoben. Was muslimische Minderheiten angeht, wird in einer umfangreichen Survey-gestützten oder experimentellen Forschungsliteratur auf ethnische und religiöse Benachteiligungen („ethno-religious penalties“) auf dem Arbeitsmarkt hingewiesen. Zwar sind andere Faktoren – insbesondere Humankapital, Sprachkapital, Bildungserfolg etc. – zweifelsohne die entscheidenderen Faktoren zur Erklärung der Arbeitsmarktnachteile von Musliminnen und Muslimen in vielen europäischen Ländern. Aber auch nach Kontrolle solcher Faktoren verbleiben *ethno-religiöse* Benachteiligungen, die Hinweise auf mögliche direkte oder indirekte Diskriminierung muslimischer Minderheiten auf dem Arbeitsmarkt geben.²⁴ Von etlichen Beobachtern wird daher eingefordert, die Politik möge stärker für direkte und indirekte Diskriminierung bei Einstellungsverfahren sensibilisieren und Möglichkeiten der angemessenen Berücksichtigung („reasonable accommodation“) am Arbeitsplatz (Gebetsmöglichkeiten, Freistellung bei Festzeiten und Feiertagen etc.) schaffen, zu denen die EU Beschäftigungsrichtlinie (2000/78) keine expliziten Bestimmungen enthält. Auch der UN Sonderberichterstatter für Religions- und Glaubensfreiheit sieht in der Diskriminierung und Intoleranz am Arbeitsplatz eine große Herausforderung für die Wahrung der Religionsfreiheit und spricht sich dafür aus, das Prinzip der

²³ Pew Research Center, *Latest Trends in Religious Restrictions and Hostilities*, Washington, D.C., 2015, http://www.pewforum.org/files/2015/02/Restrictions2015_fullReport.pdf, S. 30.

²⁴ Vgl. dazu Phillip Connor und Matthias Koenig, “The Muslim employment gap in Western Europe. Individual-level effects or ethno-religious penalties?”, *Social Science Research* 49 (2015): 191-201.

„reasonable accommodation“ im Dialog mit verschiedenen Stakeholdern – Politik, öffentlichen und privaten Arbeitgebern, Gewerkschaften – zu stärken.²⁵

Die Situation der jüdischen Minderheiten in Europa macht *zweitens* auf einen weiteren Typus aktueller Herausforderungen aufmerksam, nämlich die enge Verschränkung religionspolitischer Kontroversen in Europa und Deutschland mit den aktuellen Konflikten außerhalb Europas, insbesondere im Nahen Osten. Die von verschiedenen Menschenrechtsorganen von UN, Europarat und EU wiederholte Verurteilung von Antisemitismus und Islamophobie verweist insofern auf eine grundlegendere Herausforderung des Umgangs mit religiöser Diversität in einer zunehmend transnational verflochtenen Welt. In genau diesem Zusammenhang wäre auch die Frage zu diskutieren, **„welche Herausforderungen im Kontext der aktuellen Flüchtlingssituation bezüglich der Wahrung der Religionsfreiheit in Deutschland [bestehen], und wie Politik, Zivilgesellschaft und Religionsgemeinschaften hier frühzeitig ansetzen [können], um Angehörigen aller Glaubensgemeinschaften die Wahrung ihres Rechts auf Religionsfreiheit zu ermöglichen?“** (BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN). Abgesehen von den offenkundigen völkerrechtlichen Pflichten zur Gleichbehandlung von Flüchtlingen in Religionsausübung und Religionsunterricht stellt die frühzeitige dialogische Bearbeitung der aus den Herkunftsländern mitgebrachten religionsbezogenen Konfliktkonstellationen eine Herausforderung für den Umgang mit neuer religiöser Diversität dar.

C. Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung im Islam

1. Islamisches Recht und Religionsfreiheit

Die bisherige Diskussion hat gezeigt, dass Religionsfreiheit in einem engen Zusammenhang mit Demokratie und Menschenrechten steht, dass ihre rechtlich-politische Umsetzung aber kontextabhängig in durchaus unterschiedlichen Arrangements religiöser Diversität erfolgen kann. Diese Kontextabhängigkeit ist auch bei der Diskussion der Umsetzung von Religionsfreiheit in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften zu beachten.

Dies gilt zunächst für die Frage **„[w]elche Konfliktpunkte zwischen einem islamischen Rechtssystem auf Basis der Scharia auf der einen und den für eine funktionsfähige Demokratie essentiellen Menschen- und Freiheitsrechten auf der anderen Seite [bestehen]?“** (CDU/CSU). Dass es abstrakt gesehen etliche normative Konfliktpunkte zwischen einem islamistischen Rechtsverständnis und den Menschenrechten gibt, ist bekannt; sie betreffen insbesondere die religiös-weltanschauliche Neutralität

²⁵ Vgl. Foblets und Alidadi, op.cit. sowie UN A/69/216 [5 August 2014], §§ 67-87. In diesen Zusammenhang würde auch die Frage gehören, ob **„das kirchliche Sonderarbeitsrecht weiterhin mit der Verfassung vereinbar und gesellschaftspolitisch tragbar ist“** (DIE LINKE); sie weist auf eine Spannung von Nicht-Diskriminierung und korporativer Religionsfreiheit hin, die in *Schiith v. Deutschland* (EGMR Nr. 45216/07 [6.10.2009]) zugunsten des Arbeitnehmers aufgelöst wurde, deren Klärung aber eine intensivere juristische und auch theologische Detaildiskussion erfordern würde.

des Staatswesens, das Recht auf Religionswechsel („Apostasie“), die rechtliche Gleichstellung nicht-islamischer und auch islamischer Minderheiten und natürlich die Geschlechtergleichheit.²⁶

Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive wird das Verhältnis von islamischem Recht und Demokratie zumeist anhand der konkreten kulturellen Interpretation und institutionellen Umsetzung der Scharia betrachtet. Hier zeigt sich für das zwanzigste und einundzwanzigste Jahrhundert nun eine enorme Bandbreite. Diente der Rekurs auf islamisches Recht in den unabhängig gewordenen und zumeist autoritären Staaten zunächst als Mittel zur *Begrenzung* und Einhegung staatlicher Herrschaft, wurde es seit der Iranischen Revolution in etlichen Ländern zur *Grundlage* staatlicher Herrschaft gemacht; gegenwärtig beobachtet man vielerorts den Übergang zu post-ideologischen Verfassungen, in denen der Islam bzw. die Scharia als eine unter vielen Quellen des Rechts gesehen wird.²⁷

In vielen Verfassungen islamischer Staaten findet man neben einem (oftmals unscharf formulierten) Recht auf Religions- und Glaubensfreiheit eine explizite Verankerung des Islam als Staatsreligion und/oder einen Hinweis auf die Scharia. *Wie* dies im Einzelnen formuliert wird, ist indessen von großer Bedeutung; schon ob die Scharia als *die* Quelle oder als *eine* Quelle des Rechts angesehen wird, hat weitreichende Folgen für die Möglichkeiten von Regierung, Gesetzgeber und Rechtsprechung, Prinzipien gleicher Religionsfreiheit zur Geltung zu bringen. Es wird sogar die These vertreten, dass die Berücksichtigung der Scharia in der Verfassung säkularisierende Effekte haben kann, nämlich dann wenn ihre Auslegung den *ulema* entzogen und in die Hände unabhängiger, oftmals transnational vernetzter und an Proportionalitätsdenken gewöhnter Verfassungsrichter gelegt wird.²⁸ In jedem Fall wird man die Frage nach dem Verhältnis von islamischen Rechtstraditionen zu Demokratie und Menschenrechten nicht generell, sondern in Abhängigkeit von seiner konkreten kontextspezifischen Ausgestaltung beurteilen müssen.

2. Islam und Demokratisierung

Ähnlich ist aus sozialwissenschaftlicher Perspektive auch die Frage zu beantworten, „(...) *[w]ie demokratiefähig mehrheitlich islamische Gesellschaften [sind] und wo Europa ansetzen [kann], um diese auf dem Weg zu Demokratie und Menschenrechten zu unterstützen?*“ (CDU/CSU). Nach dem Scheitern des Arabischen Frühlings und dem Ausbruch von anhaltenden Bürgerkriegen erscheint eine nachhaltige Demokratisierungswelle in der Region – mit Ausnahme von Tunesien – in weite Ferne gerückt. Die Gründe für das Scheitern von Demokratisierung in der Region sind komplex und

²⁶ Dass „*ein damit [dem Euro-Islam] verbundener historisch-kritischer Ansatz dabei helfen [kann], die Konfliktpunkte zwischen islamischen Rechtssystemen auf Basis der Scharia und liberalen demokratischen Verfassungen zu entschärfen?*“ (CDU/CSU) dürfte insoweit unstrittig sein. Strittiger ist indessen, von wem die Anstöße für einen solchen Ansatz ausgehen müssten und welche alternativen normativen Ressourcen es innerhalb der islamischen Theologie für die produktive Aneignung von Demokratie und Menschenrechten gibt; vgl. etwa Nader Hashemi, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press (2009).

²⁷ Vgl. Said Amir Arjomand, "Islamic Constitutionalism." *Annual Review of Law and Social Science* 3 (2007):115-140.

²⁸ Vgl. Ran Hirschl, *Constitutional Theocracy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press (2010).

umfassen exogene und endogene Faktoren, die hier nicht dargestellt werden können. Hingewiesen sei aber auf empirische Befunde langjähriger Survey-Forschung, die Rückschlüsse auf einige wichtige Faktoren zu geben vermögen.

Ein stabiler Befund von *World Values Survey*, *Arab Barometer* und anderen Umfrageinstrumenten ist, dass die Demokratie als Regierungsform in der öffentlichen Meinung islamischer Länder enorm hohe Zustimmung erfährt. Mehr als 75% der Bevölkerung in der MENA-Region halten die Demokratie für die beste Regierungsform, unabhängig von der Intensität ihres religiösen Glaubens (Koranlektüre) und ihrer religiösen Praxis (Moscheebesuch). Unter Kontrolle anderer Variablen zeigt sich sogar, dass Befragte dieser Region sich *stärker* für die Demokratie als beste Regierungsform aussprechen als sonst auf der Welt.²⁹ Selbst nach dem Arabischen Frühling und der teils gewaltsamen Niederschlagung der Protestbewegungen ist die Zustimmung für Demokratie ungebrochen; die derzeitige Instabilität der Region und ihre ökonomischen Probleme werden zumeist anderen Faktoren als der Demokratiebewegung zugeschrieben.³⁰

Angesichts der langen Geschichte autoritärer Regime kann diese breite Unterstützung für Demokratie nicht überraschen. Umso wichtiger ist angesichts des Scheiterns von Demokratisierung die genauere Analyse, was in muslimischen Ländern im Einzelnen unter Demokratie verstanden wird. Dazu sind zwei Befunde aufschlussreich. *Erstens* ist die Unterstützung für demokratische Werte – anders als in anderen Ländern – nicht mit der Unterstützung für Geschlechtergleichheit verbunden; Bevölkerungsgruppen, die sich für Frauenrechte einsetzen, scheinen in islamischen Ländern vielmehr skeptisch gegenüber den Folgen demokratischer Öffnung zu sein.³¹ *Zweitens* gibt es unbeschadet des hohen Konsenses über die Demokratie als Regierungsform in den vielen islamischen Ländern eine starke Polarisierung hinsichtlich der Rolle des Islam in der politisch-rechtlichen Ordnung. In manchen Ländern (Pakistan, Saudi Arabien) stehen sich beinahe gleich große Gruppen gegenüber, welche die Gesetzgebung eher an Wünschen des Volkes oder eher an der Scharia ausrichten möchten. In anderen Ländern (Libanon, Türkei) ist die zweite Gruppe deutlich kleiner, aber in etlichen Ländern (Ägypten, Irak, Tunesien) ist sie mit ca. 20% so groß, dass sie politische Berücksichtigung verlangt.³²

Die größte Herausforderung für Prozesse der Demokratisierung in islamischen Ländern ist daher, diese verschiedenen Bevölkerungsgruppen und ihre jeweiligen Wertüberzeugungen *in gleicher Weise* in den politischen Prozess einzubinden. Tatsächlich kommen vergleichende Studien zu dem Ergebnis, dass die religionsinklusive Verfassungen sich sowohl günstiger auf die positive (nicht aber die negative)

²⁹ Vgl. Norris/Inglehart, op. cit, S. 147.

³⁰ Vgl. Michael Robbins, "People still want democracy." *Journal of Democracy* 26/4 (2015): 80-89.

³¹ Vgl. Helen Rizzo, Abdel Hamid Abdel-Latif und Katherine Meyer, "The relationship between gender equality and democracy: a comparison of Arab versus non-Arab Muslim societies." *Sociology* 41/6 (2007): 1151-70.

³² So die Daten des *Middle Eastern Values Survey*; vgl. Mansoor Moaddel "The Birthplace of the Arab Spring. A Report" (2013), http://mevs.org/files/tmp/Tunisia_FinalReport.pdf [access 25. November 2015].

Religionsfreiheit als auch auf die demokratische Entwicklung auswirken.³³ Das Beispiel der verfassungsgebenden Versammlung Tunesiens zeigt die Chancen entsprechend inklusiver Aushandlungsprozesse, aber auch deren Fragilität, was nochmals die Bedeutung der Stärkung von Übergangsdemokratien (s.o.) unterstreicht.

Auch die Diskussion der Lage in muslimischen Ländern bestätigt also, wie zuvor schon die Analyse europäischer Länder, dass die Umsetzung von Religionsfreiheit unter den gegenwärtigen Bedingungen religiöser Diversität politisch-rechtliche Arrangements erfordert, die gleichzeitig sowohl an den normativen Prinzipien von Menschenrechten und Demokratie orientiert als auch für kontextspezifische Akteurs- und Interessenkonstellationen sensibel sind. Die Politik wird sich darauf einstellen müssen, dass es den säkularen Rechtsstaat auf absehbare Zeit in verschiedenen Varianten geben wird.

³³ Vgl. z.B. Hanna Lerner, "Permissive constitutions, democracy, and religious freedom in India, Indonesia, Israel, and Turkey." *World Politics* 65/4(2013):609-55.

Prof. Dr. Christine Schirmmacher

Universität Bonn
Institut für Orient- und Asienwissenschaften
Abteilung für Islamwissenschaft und Nahostsprachen
Regina-Pacis-Weg 7
D-53113 Bonn

Bonn, den 23.11.2015

**Schriftliche Beantwortung des Fragenkatalogs
des Ausschusses für Menschenrechte und Humanitäre Hilfe des
Deutschen Bundestages
für die Öffentliche Anhörung am 2. Dezember 2015
zum Thema:**

Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung

I Allgemeine Fragen zur Religionsfreiheit

1. Welcher Zusammenhang besteht zwischen Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Politik?

Die Entstehung einer echten Demokratie ist ohne die gesetzliche Verankerung und gesellschaftliche Umsetzung von Religionsfreiheit nicht denkbar. Die Freiheit, einer Weltanschauung oder Religion anzugehören, sie zu praktizieren oder aber keiner Religion oder Weltanschauung anzugehören, eine Religion zu wechseln, sie öffentlich zu bekennen bzw. an öffentlich vollzogenen religiösen Handlungen teilzunehmen, ist ein bereits in der UN-Charta der Menschenrechte von 1948 niedergelegtes grundlegendes Menschenrecht. Dieses Menschenrecht kann im vollumfänglichen Sinne nur in einer Demokratie Realität werden, die dieses Recht gesetzlich festschreibt und seine gesellschaftliche Umsetzung betreibt.

Umgekehrt werden Umbruchssituationen (wie etwa zur Zeit der Arabischen Revolutionen ab 2011), die in eine echte Demokratie münden wollen, nicht ohne die Forderung nach, Begründung für und eine gesetzliche Verankerung von Weltanschauungs- und Religionsfreiheit auskommen. Ist diese Forderung nach Religionsfreiheit in einer Phase von Umsturz und Neuordnung der politischen Verhältnisse nicht zentraler Bestandteil, wird das Ergebnis auch keine Demokratie im umfassenden Sinne sein (so stand etwa in Ägypten im Anschluss an die Revolution das Thema Religionsfreiheit weder auf der Agenda des Militärs noch der Muslimbruderschaft noch der mit dieser ab 2012 im Verbund regierenden salafistischen Kräfte).

Religionsfreiheit lässt sich nur im Verbund mit weiteren Menschenrechten wie Meinungs-, Presse- und politischen Freiheitsrechten sowie einer Verankerung von Rechtsstaatlichkeit durchsetzen; es ist dagegen faktisch undenkbar, dass ein Staat volle Menschen- und Freiheitsrechte gewährt, aber allein die Religionsfreiheit ausnimmt und verwehrt. Oder anders gesagt: Dort, wo religiöse Minderheiten unterdrückt werden, werden auch ethnische oder soziale Minderheiten benachteiligt (so werden etwa in der Türkei, in der die religiöse Minderheit der Christen diskriminiert wird, auch die ethnische Minderheit der Kurden unterdrückt).

Für Politik und Diplomatie ergibt sich daraus die Konsequenz, dass eine aktive Bewusstmachung der immensen Bedeutung von Meinungs- und Religionsfreiheit im Zusammenhang mit der Entstehung von Demokratien vermehrt Beachtung finden sollte. Politik und Diplomatie sollten nicht nur auf internationaler Ebene vermehrt argumentativ für Religionsfreiheit eintreten, sondern auch geeignete Maßnahmen zur Unterstützung von religiös-weltanschaulichen Minderheiten und Andersdenkenden ergreifen.

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?

Für das Erstarken fundamentalistischer Strömungen in den Religionen sind externe wie interne Faktoren verantwortlich. So war das Entstehen des politischen Islam und der ersten islamistischen Bewegung der Muslimbruderschaft in Ägypten Anfang des 20. Jahrhunderts die religiös-fundamentalistische Antwort auf die dort während des gesamten 19. Jahrhunderts wahrgenommene Stagnation vor allem in der Wirtschaft sowie auf dem Gebiet des Bildungs- und Militärwesens. Die zweite Antwort war der Gedanke des Pan-Arabismus und Nationalismus, der im Nahen Osten unter der Fahne des Säkularismus versuchte, muslimische wie christliche fortschrittsgesinnte Kräfte in Parteien und Bewegungen zu vereinen; letztlich unterlag er jedoch dem weitaus größeren Attraktivität entwickelnden Islamismus.

Der politische Nationalismus kann ethnisch oder religiös aufgeladen werden und in seiner Ideologie ebenso militant und absolut auftreten wie der religiöse Fundamentalismus. Er kann dessen Funktionen mit säkularer Begründung analog übernehmen und dabei mehr und mehr an die Stelle dieses Fundamentalismus treten:

Beispiele dafür aus vier großen Weltreligionen sind die in der Neuzeit immer absoluter formulierten Behauptungen wie etwa der a) Hindu-Nationalisten der Hindutva-Bewegung: Indien sei das heilige Land der Hindus, wer Hindu sei, dem gehöre Indien als Vaterland (gegen Muslime gingen solche Kräfte wiederholt militant vor), b) militanten Buddhisten in Sri Lanka, (die die Auffassung vertreten, dass Buddha das singhalesische Volk auserwählt habe, Sri Lanka zu einem „reinen“ Land des Buddhismus zu formen und daher gegen Juden, Christen und Muslime militant vorgehen), c) ultranationalistischen Kräfte in der Türkei („Graue Wölfe“), die ethnische Minderheiten wie die Kurden, aber ebenso religiöse Minderheiten wie Christen militant bekämpfen und den Vielvölkerstaat Türkei zu einem homogenen „Land der Türken“ erklären möchten und schließlich d) christlichen Nationalisten Ungarns, die sich vehement gegen den Zuzug muslimischer Flüchtlinge wenden, da Ungarn ein „christliches“ Land sei.

Der Nationalismus scheint in der Moderne immer schwieriger durchsetzbar, denn die Kulturen fächern sich weltweit immer stärker auf, und innerhalb der jeweiligen Landesgrenzen lebt heute eine Vielzahl an Religionen und Weltanschauungen zusammen; Monokulturen existieren nicht mehr. Diese Vielfalt entwickelt sich im Zuge von Globalisierung und umfangreichen Wanderbewegungen weiter fort und führt zu einer immer stärkeren ethnischen und sprachlichen Vielfalt. Hinzu kommen zahlreiche Feldstudien und umfangreiche Forschungsergebnisse aus den Kulturwissenschaften, die dieses Wissen über die Vielfalt der Ethnien, Kulturen und Religionen global verfügbar machen.

Weil der Nationalismus immer weniger auf eine vermeintliche Einheit von Volk und Vaterland zurückgreifen kann, wird nicht selten die Religion für den Nationalismus instrumentalisiert und man greift auf einen nationalistisch-religiösen Fundamentalismus zurück; gleichzeitig bedient sich auch der militante Nationalismus aus dem Arsenal des religiösen Fundamentalismus: So behaupten nationalistische Kräfte in der Türkei nicht nur, dass die „wahren“ Türken ethnisch keine Kurden sein dürften, sondern auch, dass der „wahre“ Türke Muslim zu sein habe und ein türkischer Christ die Sicherheit des Landes durch seine „Illoyalität“ gefährde. So wurden etwa als Hintermänner der Ermordung zweier türkischer und eines deutschen Christen in Malatya im Jahr 2007 ultra-nationalistische Kräfte ausgemacht, die die wenigen Christen in der Türkei als Gefährder der Einheit des Landes sowie als Verräter betrachteten.

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?

Gerade die Zuwanderung von so vielen Menschen, die gegenwärtig nach Deutschland und nach Europa kommen, bietet gute Gelegenheiten, sich neu auf die Bedeutung der Religions- und Glaubensfreiheit zu besinnen und sich ihrer zentralen Rolle für die Gestaltung eines friedlichen Zusammenlebens begründend zu versichern.

Charakter, Bedeutung und Auswirkung von Weltanschauungs- und Religionsfreiheit für ein friedliches und gleichberechtigtes Zusammenleben sollte in Deutschland vermehrt in Gesellschaft und Politik thematisiert werden: Begründungen für die Bedeutung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit müssen im Kontext unseres multi-religiösen und multi-kulturellen Zusammenlebens neu erarbeitet werden. Zugleich muss im rechtlich-gesetzlichen Bereich dafür Sorge getragen werden, dass Religionsfreiheit von allen akzeptiert und niemand bedroht wird, wenn er sich von seiner ursprünglichen Religion abwendet oder diese Religion nicht so praktiziert, wie dies andere Mitglieder seiner Religionsgemeinschaft meinen, von ihm fordern zu können.

In Schulen und Universitäten sollte die friedensstiftende Bedeutung von Religionsfreiheit neu entdeckt und gelehrt werden. Als unaufgebbarer Bestandteil des Menschenrechtkanons sollte sie erneut in den Fokus von öffentlichen Debatten rücken, um sie – über die rechtliche Durchsetzung hinaus – auch Zuwanderern und Neubür-

gern werbend nahezubringen. Besonders geeignet sind hier Institutionen mit großer Reichweite wie etwa die Bundeszentrale für Politische Bildung (BpB).

4. Werden Religionen bzw. die Religionsfreiheit zu Lasten anderer Menschenrechte wie z. B. der Frauenrechte instrumentalisiert?

Von bestimmten Protagonisten (wie etwa Vertretern eines legalistisch-politischen, aber nicht notwendigerweise gewalttätigen Islam), die islamischen Normen in Staat und Gesellschaft Respekt und Durchsetzung verschaffen möchten (wie z. B. mit der Forderung, in Kindergärten oder Schulkantinen für alle Kinder grundsätzlich kein Schweinefleisch mehr anzubieten), wird die Religionsfreiheit für die Durchsetzung politischer Ziele instrumentalisiert: Hier wird etwa argumentiert, dass das Fernhalten der Mädchen von Schwimmunterricht und Klassenfahrten im Namen der Religionsfreiheit notwendig sei oder dass die Rücksicht auf religiöse Gefühle von Muslimen es verlangten, religiöse Feiertage wie Weihnachten oder Ostern in Kindergärten und Tagesstätten nicht mehr zu begehen oder zu a-religiösen Feiertagen umzuwidmen.

Hier werden dem politischen Islam entstammende Auffassungen (die innerhalb der islamischen Religionsgemeinschaft in ihrer Interpretation im Übrigen stark umstritten sind) als genuin religiöse Pflichten und damit als unaufgebbar und nicht hinterfragbar propagiert, womit diese Forderungen im Namen der Religion für die Durchsetzung politischer Ziele instrumentalisiert werden. Gleichzeitig werden mit diesen im Namen der Religion erhobenen Forderungen andersdenkende Muslime unter Druck gesetzt, diesen Normen ebenfalls in gleicher Weise zu folgen.

Ebenso kann Religionsfreiheit zu Lasten von Frauenrechten instrumentalisiert werden, wie Mitarbeiter/innen von Frauenhäusern und Gewaltschutzeinrichtungen bestätigen können, wenn etwa Vertreter eines sehr konservativen bis legalistisch-politischen Islam häusliche Gewalt gegen Töchter und Ehefrauen im Fall von deren „Ungehorsam“ als „maßvolle Züchtigungen“ (gemäß Sure 4,34) tolerieren möchten, anstatt sie privat und öffentlich in aller Form und in jedem einzelnen Fall zu verurteilen und öffentlich gegen jede Form der Gewaltausübung gegen Frauen Stellung zu beziehen, und zwar auch dann, wenn von anderen diese Rechtfertigung aus den religiösen Quellen und Traditionen des Islam abgeleitet wird. So wenig sich der Staat und seine Vertreter einerseits in religiöse Auffassungen und Lehren von Religionsgemeinschaften einzumischen haben, so eindeutig ist hier andererseits die Grenze von Religionsfreiheit überschritten und so unzweifelhaft bedeutet es eine Instrumentalisierung von Religionsfreiheit, wenn eine noch so vorgeblich „maßvolle“ Züchtigung von Frauen in irgendeiner Weise als religiös oder traditionell gerechtfertigt akzeptiert oder gelehrt wird oder Schriften und Büchern islamischer Theologen, die solches lehren, in Moscheen verkauft oder im Internet verbreitet werden.

II Religionsfreiheit in Deutschland

1. Ist die Trennung von Staat und (den vorherrschenden) Glaubensgemeinschaften eine Grundvoraussetzung für die Religionsfreiheit? Wenn ja, ist sie in Deutschland gewährleistet?

Die Trennung von Staat und Religion befördert zwar in der Regel Religionsfreiheit, sie ist aber nicht in jedem Fall Voraussetzung für Religionsfreiheit und auch nicht automatisch Garant dafür, wie etwa an der vom Laizismus geprägten Türkei leicht erkennbar wird. Ob Religionsfreiheit in einem Land existiert, entscheidet sich vor allen Dingen am Umgang der Mehrheitsreligion mit den religiösen Minderheiten. (Dass es im wahhabitisch geprägten Saudi-Arabien überhaupt keine Religionsfreiheit gibt, ist an seinem Umgang mit Christen, aber auch mit Vertretern anderer Richtungen des Islam erkennbar, wie etwa im Umgang mit den Schiiten, die Opfer von Diskriminierung, Unterdrückung und auch Gewaltausübung sind, die sich in der Vergangenheit gegen religiöse Stätten und Personen richteten).

Da die dem Laizismus verpflichtete Türkei den Islam als einzige Religion fördert und unterstützt, alle anderen Religionen jedoch letztlich als Irrtümer und potentiell gefährlich für die Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung und Stabilität betrachtet, nützt das Prinzip des Laizismus den religiösen Minderheiten in der Türkei in der Praxis wenig: Weder ist der orthodoxen Kirche erlaubt, Seminare zur Ausbildung von Priestern zu betreiben, noch evangelischen Christen gestattet, Gebäude zu erwerben, noch darf seit Jahrhunderten angestammter Kirchenbesitz (wie etwa das syrisch-orthodoxe Kloster Mor Gabriel aus dem 4. Jahrhundert) unangefochten weiter in kirchlichem Besitz verbleiben (sondern ist von Enteignung bedroht).

Dass die Trennung von Kirche und Staat umgekehrt nicht in jedem Fall unabdingbare Voraussetzung für die Gewährung von Religionsfreiheit ist, wird auch daran deutlich, dass in Skandinavien der lutherische Protestantismus zwar lange Zeit Staatsreligion war, die skandinavischen Länder jedoch dennoch ganz oben auf der Liste derjenigen Staaten standen, die ein Höchstmaß an Religionsfreiheit gewährten. Mittlerweile wurde das Staatskirchentum größtenteils abgebaut, die Religionsfreiheit ist in Skandinavien auch jetzt in sehr hohem Maß gegeben.

2. Ist das kirchliche Sonderarbeitsrecht weiterhin mit der Verfassung vereinbar und gesellschaftspolitisch tragbar?

Das kirchliche Sonderarbeitsrecht stammt aus einer Zeit nach dem Ende des 2. Weltkriegs, als die absolute Mehrheit der Bevölkerung entweder katholisch oder evangelisch war; einige Bestimmungen zu den „Religionen und Religionsgesellschaften“, wie etwa deren Gleichstellung mit Weltanschauungsgemeinschaften, gehen sogar noch zurück auf die „Verfassung des Deutschen Reiches“ (die sogenannte „Reichsverfassung“) vom 11. August 1919.

Inzwischen hat sich jedoch die religiöse Landschaft erkennbar verändert: Grob gesprochen gehören heute 1/3 der Bevölkerung der katholischen Kirche an, ein 1/3 der evangelischen und 1/3 der Bevölkerung sind in Deutschland konfessionslos oder gehö-

ren einer Weltanschauung oder Religion an, deren Mitgliederzahl nicht staatlich erhoben wird (wie dem Islam, Buddhismus oder Hinduismus).

Aber auch die „Kirchenlandschaft“ hat sich intern sehr stark verändert: Es existieren heute neben den etablierten Landeskirchen verschiedene orthodoxe und katholische orientalische Kirchen aus dem Nahen Osten, etliche Kirchen von Migrantengruppen (teilweise Konvertiten zum Christentum) oder große Freikirchen, die in Verbänden deutschlandweit organisiert sind und vom geltenden Kirchenrecht ebenso wenig berücksichtigt werden wie muslimische oder buddhistische Gruppen. Diese religiös sehr diverse und außerhalb des Bereichs der evangelischen und katholischen Kirche statistisch nicht eindeutig erfassbare Landschaft wird vom geltenden Kirchenrecht nicht mehr gemäß der tatsächlichen Verhältnisse abgebildet.

Bei einer möglichen Änderung des kirchlichen Sonderarbeitsrechts wäre allerdings zu bedenken:

Das kirchliche Sonderarbeitsrecht gilt für alle religiösen Gemeinschaften, die den Status einer KdöR besitzen, nicht nur für die Kirchen; es ist also weniger eine kirchliche Sonderregelung als eine Regelung, die alle Religionsgemeinschaften mit KdöR-Status betreffen. Wenn man das kirchliche Sonderarbeitsrecht ändern wollte, müsste man nichts Geringeres ändern als das Grundgesetz, denn laut GG regeln die Religionsgemeinschaften ihre inneren Angelegenheiten selbst. Bisher vertraten das Bundesverfassungsgericht sowie auch weitere hohe Instanzen der Rechtsprechung, dass sich das kirchliche Sonderarbeitsrecht unmittelbar aus dieser Regelung ableitet. Daher müsste bei einer Änderung des kirchlichen Sonderarbeitsrechts zunächst die Verfassung geändert werden und nachfolgend die Staatskirchenverträge.

Aber auch wenn die Verfassung geändert würde, blieben die Ausnahmen im Antidiskriminierungsgesetz erhalten (die nicht nur für Kirchen gelten, sondern für alle Religionsgemeinschaften); eine Änderung würde zudem Gesetzesänderungen auf EU-Ebene nach sich ziehen müssen. Was aber wäre mit diesem immens hohen Aufwand tatsächlich zu gewinnen? Was wäre der Vorteil für Arbeitnehmer? Ein effektiver Nutzen für den einzelnen Arbeitnehmer scheint hier nicht recht erkennbar.

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?

Eine Grundlage des Verständnisses von Weltanschauung und Religion in Deutschland ist von der Vorgabe geprägt, dass Religionen und Weltanschauungen nicht nur im privaten Bereich ausgeübt werden dürfen (wovon etwa der Laizismus in Frankreich ausgeht), sondern auch in der Öffentlichkeit in Erscheinung treten, für ihre Überzeugungen auf friedliche Weise werben können und in der Vermittlung von sinngebenden und ethischen Grundsätzen und Leitlinien wichtige Lotsen für die Gestaltung eines friedlichen Miteinanders sind. Zu den Möglichkeiten der Selbstdarstellung der Religionen und Weltanschauungen in der Öffentlichkeit gehört auch ihre Mitwirkung in den Rundfunkräten, das Recht auf Erteilung von Religionsunterricht oder die staatliche Finanzierung theologischer Lehrstühle.

Wenn diese Ausgestaltung von öffentlich sichtbarer Religion angesichts der veränderten kirchlichen bzw. religiösen Landkarte in Deutschland auf den Prüfstand kommt, stellt sich die Frage, in welcher Beziehung diese Regelungen neugestaltet werden sollten und wer in der Lage wäre, ein Modell zu ersinnen, das allen Religionsgemeinschaften Gerechtigkeit gemäß ihres Proporztes angedeihen ließe. Auf welche Weise könnte hier ein Konsens gefunden werden, insbesondere, da diese Frage in der Öffentlichkeit häufig sehr emotional diskutiert wird?

Eine Verdrängung von Religion und sämtlichen Religionsgemeinschaften in einen ausschließlich privaten Bereich findet in Deutschland keine Zustimmung, zumal diese strenge Trennung von Staat und Kirche nicht der historisch gewachsenen Tradition in Deutschland entspricht. Gleichzeitig gilt, dass dieses Modell einer prinzipiellen, aber nicht in allen Bereichen vollständigen Trennung von Kirche und Staat, die in einigen Bereichen eine wohlwollende Förderung der Kirchen durch den Staat miteinschließt, nicht ohne weiteres auf andere Religionsgemeinschaften übertragbar ist, die z. B. nicht dieselben Voraussetzungen für die Verleihung von Körperschaftsrechten mitbringen. – Diese Situation stellt eine zentrale rechtliche und gesellschaftliche Herausforderung bei der Wahrung von Religionsfreiheit in Deutschland dar.

4. Welche Formen von Diskriminierung und faktischen Einschränkungen bei der Ausübung ihrer Religionsfreiheit erleben insbesondere Mitglieder nichtchristlicher Religionsgemeinschaften in Deutschland am häufigsten, und wie kann die Politik diesen erfolgreich begegnen?

In der wissenschaftlichen Analyse wird zwischen Diskriminierung durch den Staat und Diskriminierung durch die Gesellschaft unterschieden: Diskriminierung und faktische Einschränkungen in Bezug auf Religionsfreiheit durch den Staat findet sich in Deutschland so gut wie überhaupt nicht. Im gesellschaftlichen Bereich sieht es anders aus; es ereignen sich in einigen Bereichen zunehmend Diskriminierungen (wie z. B. durch verschiedene Ausdrucksformen des Antisemitismus gegen Angehörige der jüdischen Minderheit, die so weit reichen, dass der Präsident des Zentralrats der Juden bereits dazu riet, in bestimmten Stadtvierteln auf das öffentliche Tragen der Kippa zu verzichten). Diese gesellschaftlichen Formen der Diskriminierung sind häufig schwer zu kontrollieren und zu unterbinden (wie die Diskriminierungen von Muslimen in der Anonymität des Internets).

Allgemein gesprochen können Mitglieder von Religionsgemeinschaften (Muslime ebenso wie Christen) im gesellschaftlichen Leben aufgrund ihres religiösen Bekenntnisses insbesondere seitens Personen Diskriminierung erfahren, die ein atheistisches oder evolutionistisches Welt- und Menschenbild absolut setzen, religiöse Überzeugungen als „vormodern“ betrachten und/oder eine nicht vorhandene religiöse Bindung als Voraussetzung für die Fähigkeit zu Wissenschaft und vorurteilsloser Forschung erachten. Die im Durchschnitt religiös in stärkerem Maß gebundene muslimische Minderheit trifft diese diskriminierende Vorverurteilung um so stärker.

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?

Die gegenwärtige Flüchtlingssituation bietet in dieser Hinsicht Chancen und Herausforderungen: Die Chance besteht zunächst in der Möglichkeit, die Thematik der Religions- und Weltanschauungsfreiheit erneut in den Fokus gesellschaftlicher Debatten zu rücken, die Herausforderung darin, Zuwanderern (und späteren Neubürgern), die vorwiegend aus Ländern ohne (echte) Religionsfreiheit kommen, die Akzeptanz und Achtung aller Weltanschauungen und Religionen nahe zu bringen.

Viele Flüchtlinge sind aufgrund der in ihren Herkunftsländern schmerzlich vermissenen Meinungs- und Religionsfreiheit nach Deutschland gekommen; für manche wird die Pluralität der Weltanschauungen und Religionen eine ungewohnte und vielleicht nicht immer leicht zu akzeptierende Realität sein und wieder andere sind mit dem Ziel gekommen, die bestehenden Freiheitsrechte – darunter die Religionsfreiheit – für sich selbst zu nutzen, um sie für andere abzuschaffen. Während viele Menschen die Freiheit zur Entscheidung begrüßen werden, ob sie noch einer (bzw. ihrer angestammten) Religion angehören möchten, möchten andere den mit ihnen eingewanderten Flüchtlingen diese Freiheit gerade streitig machen und, wie an den Übergriffen auf Minderheiten und Konvertiten zum Christentum in den Flüchtlingslagern deutlich wird, nicht dulden, dass diese Freiheit in Anspruch genommen wird. Hier ist alles Mögliche zu tun, um die sich aufgrund von Enge, Ungewissheit und Untätigkeit ergebenden Spannungen zu verringern, gleichzeitig jedoch auch für den Schutz von Minderheiten Sorge zu tragen und Vertretern eines salafistisch-fundamentalistischen Islam keinen Zutritt zu Asylunterkünften zu gestatten.

III Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung im Islam

1. Die Euphorie nach der arabischen Revolution von 2010 ist mittlerweile Ernüchterung gewichen. Die Hoffnungen auf eine Demokratisierung der Staaten Nordafrikas und des Nahen Ostens haben sich – mit Ausnahme von Tunesien – nicht erfüllt. In Syrien und in Libyen toben Bürgerkriege, in Ägypten hat das Militär wieder ein autoritäres Regime installiert und in der Türkei gibt es Bestrebungen, den einst formal laizistischen Staat zu einem religiös geprägten autoritären Präsidialsystem umzuformen. Andererseits gilt Indonesien seit 1998 – trotz Rückschlägen – noch immer als Vorbild einer muslimischen Demokratie. In diesem Kontext stellt sich die Frage: Wie demokratiefähig sind mehrheitlich islamische Gesellschaften und wo kann Europa ansetzen, um diese auf dem Weg zu Demokratie und Menschenrechten zu unterstützen?

Mehrheitlich islamisch geprägte Gesellschaften sind grundsätzlich demokratiefähig. Ob diese Demokratiefähigkeit politisch Gestalt gewinnen kann, entscheidet sich wesentlich an der Frage, ob das islamische Recht Teil der Verfassung und Gesetzgebung des betreffenden Landes ist. Der entscheidende Punkt ist, ob moralische und rechtliche Normen des Schariarechts in die Ausformulierung von Recht, Gesetz und Verfassung einfließen oder nicht. Wo das der Fall ist, werden sich in jedem Fall Konfliktpunkte mit Demokratie, Menschen- und Freiheitsrechten ergeben.

So wird etwa in allen arabischen Staaten die rechtliche Benachteiligung von Frauen daran deutlich, dass das Zivilrecht zwar je nach Land im Detail unterschiedliche Regelungen aufweist, dieses Zivilrecht jedoch in allen arabischen Staaten vom Schariarecht geprägt ist oder anders gesagt, in keinem arabischen Land ein säkulares Zivilrecht existiert. Das hat zur Folge, dass Frauen im Ehe-, Erb-, Scheidungs- und Kindschaftsrecht Benachteiligte sind. So haben Frauenrechtsbewegungen in verschiedenen Ländern zwar eine Erschwerung der Eheauflösung (etwa durch zwingend vorgeschriebene gerichtliche Versöhnungs- und Vermittlungsversuche im Vorlauf einer gerichtlichen Scheidung) oder auch die Erschwerung der Polygamie durchsetzen können (die im Zivilrecht an Bedingungen geknüpft wird wie z. B. den zu erbringenden Nachweis der finanziellen Möglichkeit zur Führung eines Zweithaushaltes durch den Ehemann) – ein gesetzliches Verbot der Polygamie konnte die Frauenbewegung jedoch in keinem arabischen Staat durchsetzen (lediglich in Tunesien wurde die Vielehe bereits 1956 vom ehemaligen Präsidenten Bourghiba abgeschafft). Der eigentliche Grund dafür liegt im schariarechtlich geprägten Charakter des Zivilrechts, weil das Schariarecht nun einmal die Möglichkeit zur Polygamie einräumt.

Demokratie wird sich in islamisch geprägten Gesellschaften dann durchsetzen können, wenn dort ein Verzicht auf die Prägung des Rechts durch schariarechtliche Normen Raum gewinnt, da das Schariarecht eine Vorordnung des göttlichen Gesetzes vor jeder menschlichen Rechtssetzung beinhaltet. Schariarecht als Gottesrecht – und das wird von der etablierten islamischen Theologie konsensual beurteilt – steht über dem von Menschen gemachten Recht und ist prinzipiell nur interpretierbar, nicht aufgebbar. Solange dieser Anspruch in staatlichem Recht seinen Niederschlag findet (sei es im Zivilrecht wie in allen arabischen Staaten, oder sei es im Strafrecht, wie nur in einigen Staaten des Nahen und Mittleren Ostens), werden sich Meinungspluralismus, ein öffentlich ungehinderter Austausch diverser Rechtsauffassungen, Parteienvielfalt und eine freie Wahlmöglichkeit der Bürger zwischen verschiedenen Religionen und Weltanschauungen nicht durchsetzen können.

Die Möglichkeiten Europas, Demokratie und Menschenrechte in dieser Region zu unterstützen, sind durch direkte Intervention mit Sicherheit gering; vielversprechender scheint ein Engagement in Bildung und Ausbildung, in Austausch- und Begegnungsprogrammen sowie der Unterstützung von Projekten, die sich thematisch mit der Begründung von Demokratie und Freiheitsrechten befassen.

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?

Es bestehen Konfliktpunkte zwischen einem islamischen Rechtssystem auf Basis der Scharia und den für eine funktionsfähige Demokratie essentiellen Menschen- und Freiheitsrechten auf allen genannten Gebieten, also auf dem Gebiet der Religionsfreiheit, der Meinungsfreiheit, der Frauen- und Minderheitenrechte:

Meinungs- und Religionsfreiheit: Schariageprägtes Recht schränkt Religionsfreiheit in jedem Fall ein, da nach Schariarecht zwar alle Angehörigen anderer Religionen zum Übertritt zum Islam eingeladen werden (teils durch aktive „Da’wa“ [= „Einladung“],

teils dadurch, dass die islamische Theologie den Islam als eine alle anderen Religionen übertreffende, vollkommene Religion definiert), einen Austritt aus dem Islam scharia-rechtlich jedoch mit der Todesstrafe bedroht. Diese bis zum 10. Jahrhundert n. Chr. ausformulierte schiarechtliche Verurteilung zum Tod jedes bekennenden „Abtrünnigen“ ist niemals in der Theologiegeschichte aufgehoben noch revidiert worden.

Selbstverständlich haben in der Geschichte unter Muslimen, unter Herrschenden und Theologen auch andere Auffassungen existiert; einige Theologen haben sich sogar sehr offensiv für die Wahlfreiheit der Religion ausgesprochen (wie etwa in der Gegenwart der in Australien ansässige, von den Malediven stammende Theologe und Hochschullehrer Abdullah Saeed). Sie haben aber insgesamt wenig Anhänger gefunden und bisher nur geringen Einfluss ausgeübt, da Schiarecht die Todesstrafe unmissverständlich fordert und die etablierte Theologie Abweichungen davon bis heute als Ketzerei betrachtet.

Auch wenn die gerichtliche Verurteilung und der staatliche Vollzug der Todesstrafe nur in einigen Ländern wegen Apostasie aufgrund der geltenden Rechtslage möglich ist (z. B. in Nordsudan, Saudi-Arabien, Jemen, Mauretanien) bleibt davon die Tatsache unberührt, dass auch in Ländern, in denen keine solche Gesetzgebung existiert (wie etwa in Ägypten) ein Austritt aus dem Islam und/oder ein Beitritt zu einer anderen Religionsgemeinschaft für einen ehemaligen Muslim rechtlich nicht möglich ist. Auch dort genießen etwaige Religionswechsler keine Rechtssicherheit, da sie immer wieder durch Fatwas (Rechtsgutachten) oder Aussagen von Machthabern öffentlich zum Tod verurteilt und von eifernden Mitgliedern der Gesellschaft z. T. auf offener Straße hingerichtet werden. So verteidigte etwa in Ägypten der Religionsminister Mahmud Hamdi Zaquq im Jahr 2007 die in Ägypten gesetzlich nicht vorgesehene Todesstrafe für Konvertiten, weil der Abfall vom Islam Hochverrat sei.

Andere Länder, in denen keine Gesetze gegen Konversion zu einer anderen Religion als dem Islam existieren, verurteilen Konvertiten häufig wegen anderer Vergehen wie etwa Spionage oder Drogenhandel (wie etwa der Iran). Z. T. werden Konvertiten zur Baha'ireligion oder zum Christentum, aber auch bekennende Atheisten oder Säkularisten – teilweise mit Billigung oder sogar unter Anstiftung religiöser Gelehrter – auf offener Straße angegriffen und ermordet (wie etwa im Jahr 1992 der bekennende Säkularist Farag Fouda in Ägypten). So gut wie überall sind sie Ächtung, Diskriminierung und sozialer Verfolgung ausgesetzt.

Minderheitenrechte: Die tatsächliche Verfasstheit der religiösen Minderheiten unterscheidet sich von Land zu Land und von Gruppierung zu Gruppierung. Aber überall dort, wo Schiarecht Teil des staatlichen Rechts ist, genießen Minderheiten nur verminderte Rechte, die durch die religiöse Rechtssetzung definiert werden. Die bisherigen Regierungen der arabischen Länder, zu großen Teilen „Überbleibsel“ aus der Zeit des „Kalten Krieges“, waren bis zur Arabischen Revolution – obwohl die Länder dieser Region mit Ausnahme des Libanon den Islam als „Staatsreligion“ in ihren Verfassungen benennen – größtenteils säkular bis nationalistisch geprägt. Sie trugen ihrerseits selbst recht wenig zur aktiven Verfolgung religiöser Minderheiten und Sondergruppen bei, wenn sie auch bisweilen Übergriffen gegen Minderheiten wenig entgegenseetzten, Angreifer nicht konsequent verfolgten, Minderheiten rechtlich benachteiligten und ihre gesellschaftliche Diskriminierung nicht beseitigten (Ausnahmen bilden vor allem

der Iran und Saudi-Arabien, zwei Länder, in denen der Staat die Verfolgung und Ächtung von Minderheiten unmittelbar betreibt).

So bekennen sich die Länder der MENA-Region¹ in ihren Verfassungen zur Scharia, aber auch zur Religionsfreiheit, die vor Ort allerdings durchaus unterschiedliche Formen annimmt. Die Bandbreite reicht von offiziell-staatlicherseits garantierter Religionsfreiheit wie in der Türkei (wenn auch die Praxis vielfach anders aussieht) bis zu völligem Fehlen von Religionsfreiheit in Theorie und Praxis (wie etwa in Saudi-Arabien). Hinsichtlich des Status' der einzelnen Gruppen unterscheiden sich die Rechte von (schariarechtlich) anerkannten Minderheiten wie Juden und Christen (Christen genossen bisher eine gewisse Autonomie im Zivilrecht sowie im religiösen Leben; das Judentum ist in etlichen arabischen Ländern so gut wie erloschen) und nicht anerkannten Minderheiten wie den Baha'i, die etwa in Ägypten ihre Religionszugehörigkeit nicht in ihre Personaldokumente eintragen können, da sie keinen legalen Rechtsstatus besitzen. Auch betreffen die interreligiösen Spannungen häufig auch die islamischen „Konfessionen“ untereinander wie etwa Sunniten und Schiiten (wie etwa in Saudi-Arabien). Gleichberechtigung zwischen Angehörigen der Mehrheitsreligion (des Islam) und den Minderheiten (Juden, Christen, Baha'i u.a.) ist unter Schariarecht in jedem Fall ausgeschlossen.

Frauenrechte s.o. (Frage 1).

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?

In Deutschland diejenigen Kräfte zu stärken, die eine demokratiekompatible Islaminterpretation vertreten, ist m. E. von großer Bedeutung und kann wegweisend für die vielen Muslime sein, die nicht nur faktisch gerne in Deutschland leben, sondern auch Freiheitsrechte und Demokratie aktiv bejahen und zugleich ihrem Glauben verbunden bleiben wollen. Diese „Wegweisung“ zu einer Bejahung beider Komponenten übt eine Vorbildfunktion für diejenigen aus, die sich von Vertretern eines extremistischen Islam häufig vor die Wahl gestellt sehen, entweder ein Demokrat oder ein gläubiger Muslim sein zu können. Um so mehr sind alternative Entwürfe wie von Prof. Mouhanad Khorchide des Centrums für Religiöse Studien in Münster wert zu schätzen; den Versuchen, Freiheit von Wissenschaft und Forschung durch Vertreter etablierter Dachverbände einschränken oder Ergebnisse der dortigen Forschung verurteilen und damit ein Monopol für die Definition eines „zulässigen“ Islam behaupten zu wollen, muss mit Entschiedenheit entgegen getreten werden.

¹ MENA: Middle East and North Africa

Um die Konfliktpunkte zwischen islamischen Rechtssystemen auf Basis der Scharia und liberalen demokratischen Verfassung zu entschärfen, müsste sich innerhalb der islamischen Theologie zunächst einmal die Bühne für einen pluralistischen Religionsdiskurs öffnen, damit Muslime selbst untereinander offen über ihre unterschiedlichen Überzeugungen und Auffassungen in einen Diskurs eintreten können, ohne um Position, gesellschaftliche Stellung oder sogar um ihr Leben fürchten zu müssen. Dass der Koran von den Kriegszügen Mohammeds berichtet und auch nach Mohammeds Tod Expansionskriege geführt wurden, bildet nicht den Konfliktpunkt zwischen Demokratie und islamischer Theologie. Diese Konfliktpunkte werden jedoch dadurch hervorgehoben, dass die Auslegungsprinzipien des Korans in den ersten Jahrhunderten festgelegt wurden und seitdem als unhinterfragbar gelten. Das heißt, dass Koranverse über die rechtliche Benachteiligung der Frau, über die minderrechtliche Stellung von Juden und Christen oder den Jihad nach Auffassung der etablierten Theologen im Rahmen der traditionellen Auslegung interpretiert werden sollen, will man sich nicht dem Vorwurf der Ketzerei aussetzen. Und nicht nur das: Die rechtlichen Regelungen aus der Zeit Muhammads, die nicht sehr umfangreich waren, sind nach Mohammeds Tod von den frühen Juristen bis zum 10. Jahrhundert in Rechtskompendien interpretiert worden und gelten bis heute als verbindliche Auslegungen.

Ein erster Schritt in die richtige Richtung wäre eine wissenschaftlich-kritische Betrachtung der Entstehungsgeschichte des Islam und der Person Muhammads zuzulassen. Denn die Person Muhammads gilt bis heute in allen seinen Handlungsweisen als unangreifbares moralisches Vorbild und in Rechtsfragen als absolut verbindlich. So lautet der Konsens der Gelehrten, dass Muhammads der arabischen Kultur des 7. Jahrhunderts n. Chr. entstammenden Auffassungen, seine Vorlieben und Urteile, aber ebenso seine Kriegshandlungen prinzipiell unhinterfragbare Norm für alle Kulturen und Zeiten sind – hier wäre eine kritische Auseinandersetzung mit seinem Vermächtnis und der Frage, wie heute seine Aufrufe zu Angriff, Vergeltung und Umsetzung einer Theokratie umgesetzt werden können oder müssen, dringend erforderlich. Die politische Sprengkraft dieser Nachahmung der Vorbilds Muhammads wird auch daran deutlich, dass die Integration von Angehörigen der Gemeinschaft der Aleviten, die weder das Schariarecht noch das Vorbild Muhammads in allen Belangen als rechtsverbindlich postulieren, weitaus leichter gelingt.

Dort jedoch, wo in Moscheen gelehrt wird, dass ein Muslim nur ein Gläubiger sein könne, wenn er sich von der westlichen Welt zurückzieht, mit niemandem in Kontakt tritt und keine nicht-muslimische Frau heiratet, weil ihn die westliche Welt verunreinigt und er berufen sei, den Islam im Westen ganz durchzusetzen einschließlich seines politischen und gesellschaftlichen Anspruchs, wird das desintegrierend wirken und Mauern zwischen Menschen errichten.

Das Schariarecht in seiner traditionellen Auslegung ist nicht mit westlichen Freiheits-, Gleichheits-, Menschen- und Frauenrechten kompatibel. Mit einer solchen Lehre des Islam, der auch in Gesellschaft und Politik zu gelten habe und der jungen Menschen in Deutschland vermittelt, sie können nicht gleichzeitig Muslime und Deutsche sein, stürzen Imame die Jugendlichen in einen großen Zwiespalt; manche jungen Menschen kapseln sich regelrecht ab, andere geraten in die Fänge radikaler Gruppierungen. Damit das nicht geschieht, muss von Imamen und Verbänden ein kritischer Diskurs zur Gültigkeit des Schariarechts, zu Frauenrechten und zur Religionsfreiheit geführt und

jungen Muslimen gangbare Wege für ein Leben in einer pluralistischen Gesellschaft aufgezeigt werden.

Dr. Kirsten Wiese

Mitglied im Bundesvorstand der Humanistischen Union e.V.

Haus der Demokratie und Menschenrechte

Greifswalder Straße 4

10405 Berlin

Berlin, den 1.12.2015

**Stellungnahme zur Anhörung des Ausschusses für Menschenrechte und humanitäre Hilfe zum
Thema „Religionsfreiheit und Demokratieentwicklung“**

am 2. Dezember 2015 in Berlin

Vorbemerkung

Da ich als Mitglied der Humanistische Union (HU) um eine Stellungnahme gebeten wurde, möchte ich – um Missverständnisse zu vermeiden – den von mir vertretenen Verband kurz vorstellen und seine grundlegende Haltung zum Thema Religionsfreiheit offen legen. Die Humanistische Union e.V., vereinigt mit der Gustav Heinemann-Initiative (HU), ist eine bundesweit tätige Bürgerrechtsorganisation, die 1961 in München gegründet wurde. Wir engagieren uns für das Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit und wenden uns gegen jede unverhältnismäßige Einschränkung dieses Rechts durch Staat, Wirtschaft oder Kirchen.

Die Humanistische Union ist religiös wie weltanschaulich neutral. Sie versteht ihren Humanismus ausdrücklich nicht als (Gegen-)Entwurf einer sinnstiftenden Ordnung, nicht als Ersatzreligion oder Weltanschauung. Bereits in unserem Gründungsaufwurf von 1961 heißt es dazu: *„Diese ‚Humanistische Union‘ sollte eine Vereinigung sein, die die Solidarität unseres menschlich bürgerlichen Lebens ebenso entschieden pflegt und fördert wie die Pluralität unseres individuellen Daseins und Glaubens; sie hätte über das Bekenntnis zu einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaftsordnung hinaus weder ein bestimmtes politisches noch ein bestimmtes weltanschauliches Programm zu vertreten.“* In ihrem religiös/weltanschaulichem Selbstverständnis unterscheidet sich die Humanistische Union deshalb grundlegend von anderen humanistischen Verbänden, die ihren Mitgliedern weltanschauliche Angebote unterbreiten. Die Humanistische Union agiert ausschließlich als politisch tätige Vereinigung, als Bürgerrechtsorganisation. Insofern ist es für uns kein Widerspruch, dass unserem Verband neben Atheist*innen und Agnostiker*innen auch zahlreiche Christ*innen sowie Mitglieder verschiedenster Glaubensrichtungen angehören. Sie alle eint die Forderung nach einer vollständigen Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften, nach staatlicher Neutralität in Glaubensdingen, nach staatlicher Gleichbehandlung aller Religionen und Weltanschauungen sowie die Forderung nach Verwirklichung von positiver wie negativer Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Gläubige aller Religionen sollen ebenso wie Religionsfreie ihre geistigen und geistlichen Kräfte frei entfalten und nach ihren eigenen Vorstellungen leben können. Der Staat soll diese Freiheiten schützen. Er darf jedoch weder einzelne Religionsgemeinschaften privilegieren, noch seine Macht mit ihnen teilen.

Da die HU in der Bundesrepublik Deutschland vorwiegend zu bundesdeutschen Bürger- und Menschenrechtsfragen tätig ist, werde ich meine Antworten im Wesentlichen auf die Fragen zur Religionsfreiheit in Deutschland beschränken.

Allgemeine Fragen zur Religionsfreiheit

4. Werden Religionen bzw. die Religionsfreiheit zu Lasten anderer Menschenrechte wie z.B. der Frauenrechte instrumentalisiert (DIE LINKE)

Viele, insbesondere die monotheistischen Religionen, sind von einem Konzept der Geschlechtertrennung bestimmt, das zu einem hierarchischen Geschlechterverhältnis führt, in dem Männer das dominierende Geschlecht sind. Ein solches Geschlechterverhältnis widerspricht dem Gleichberechtigungskonzept aus Art. 3 Abs. 1 und 2 GG, das nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts eine Rollendurchlässigkeit vorgibt: Niemand darf durch staatliche Vorgaben oder vom Staat mit verantwortete gesellschaftliche Umstände auf eine bestimmte Geschlechterrolle festgelegt werden und an Geschlechterrollen dürfen zugleich keinerlei Nachteile geknüpft werden. Dass Glaubenssätze und gelebte Geschlechterverhältnisse in Christen- und Judentum, Islam und auch anderen Religionen diesem Gleichheitsgebot des Grundgesetzes zum Teil widersprechen, ist aus Gründen der Religionsfreiheit in Deutschland aber hinzunehmen und auszuhalten. Zwar wird Religionsfreiheit nicht unbeschränkt gewährleistet, sondern kann zugunsten kollidierender Verfassungswerte eingeschränkt werden. Dem Staat steht es nicht zu, in den Religionsgemeinschaften zur Emanzipation zu erziehen, insoweit gilt deren Selbstbestimmungsrecht. Allerdings endet die Religionsfreiheit und das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften dann, wenn Frauen gegen ihren Willen in ihren Rechten z.B. durch Klitoris-Beschneidung oder Zwangsheiraten, massiv verletzt werden. Ob diese tatsächlich religiös motiviert sind oder religiöse Motive nur behauptet werden, ist rechtlich unbeachtlich. Der Staat ist zum Schutz von Frauen vor körperlichen Übergriffen und Eingriffen in ihr Selbstbestimmungsrecht verpflichtet und kommt dieser Pflicht nach, indem solche Handlungen strafrechtlich geahndet werden.

Schwieriger ist das Verhältnis von der Religionsfreiheit und Geschlechtergleichheit in Fällen zu beurteilen, in denen Eltern aus religiösen, vor allem muslimischen Motiven, Befreiungen vom koedukativen Sport- und Schwimmunterricht oder Sexualkundeunterricht vor allem für Mädchen beantragen. Hier kollidiert die Religionsfreiheit zugleich mit dem staatlichen Schulauftrag aus Art. 7 Abs. 1 GG und der erwarteten Integrationswirkung der Schulen. An Schulen ist der Staat verpflichtet, Kinder zur Gleichberechtigung zu erziehen und deshalb auch muslimischen Mädchen Emanzipationsangebote zu machen. Eine Befreiung insbesondere von Mädchen von bestimmten Unterrichtsfächern aus religiösen Gründen kann deshalb grundsätzlich nicht erlaubt werden. In Einzelfällen kann das aber die einzige praktikable Lösung sein.

In den Bereich von Religionsfreiheit und Geschlechtergleichheit fallen auch Lehrerinnen an staatlichen Schulen, die Kopftücher tragen. Das Bundesverfassungsgericht hat im Januar dieses Jahres entschieden, dass Lehrerinnen nicht mehr pauschal verboten werden darf, religiös motivierte Kopftücher im Dienst zu tragen. Diese Entscheidung ist zu begrüßen. Zugleich sollten aber zwei Aspekte berücksichtigt werden: erstens deutet das Kopftuch – wie auch andere Symbole in anderen Religionen – auf ein männlich dominiertes Geschlechterverhältnis – Frauen verhüllen sich vor Männern; zweitens ermöglichen in Deutschland zumindest einige muslimische Communities Mädchen und Frauen kaum, sich gemäß ihren eigenen Vorstellungen zu entwickeln und zum Beispiel kein Kopftuch zu tragen. An staatlichen Schulen, an denen Lehrerinnen mit Kopftuch unterrichten,

sollten deshalb ggf. vermehrte Angebote im Unterricht, Projekttagen etc. zum Geschlechterverhältnis und zu Selbstbestimmung gemacht werden.

Sofern hier auch danach gefragt wird, ob Deutschland sich an Kriegshandlungen beteiligen darf, um ggf. in anderen Ländern – Afghanistan, Irak, Syrien – die Rechte von Frauen durchzusetzen, so ist zu sagen, dass eine solche Beteiligung nach dem Grundgesetz und dem Völkerrecht zu beurteilen ist. Danach ist eine kriegerische Intervention in die staatliche Souveränität insbesondere zur Selbstverteidigung zulässig. Gewalthandlungen gegenüber Frauen sind aber kein völkerrechtlich anerkannter Grund für Kriegshandlungen.

Religionsfreiheit in Deutschland

1. Ist die Trennung von Staat und (den vorherrschenden) Glaubensgemeinschaften eine Grundvoraussetzung für Religionsfreiheit? Wenn ja, ist sie in Deutschland gewährleistet? (DIE LINKE)

Religions- und Weltanschauungsfreiheit wird in Deutschland durch Artikel 4 Absatz 1 und 2 GG geschützt. Art. 4 Abs. 1 GG garantiert: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.“ Zusätzlich heißt es in Art. 4 Abs. 2: GG „Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“ Der freiheitsrechtliche Schutz der Religionsfreiheit wird unterstützt von einem gleichheitsrechtlichen. Art. 3 Abs. 3 S. 1 GG verbietet eine Benachteiligung aufgrund des Glaubens und der religiösen Anschauung und Art. 3 Abs. 3 GG verbietet die Benachteiligung wegen eines Bekenntnisses im religiösen Dienst. Nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts verbürgt die Religionsfreiheit dem Einzelnen „sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln.“

Zudem werden durch die über Artikel 140 GG inkorporierten Artikel 136 – 141 der Weimarer Reichsverfassung Vorgaben für das Verhältnis von Staat und Bürger*innen, sowie Staat und Religionsgesellschaften gemacht. Dort heißt es insbesondere in Artikel 137 Absatz 1 WRV: „Es besteht keine Staatskirche.“ Art. 4 Absatz 1 und 2, Artikel 140 GG, sowie Artikel 7 GG, in dem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als ordentliches Lehrfach bestimmt wird, wurden zuvor zusammenfassend als Staatskirchenrecht bezeichnet, während seit einigen Jahren eher von Religionsverfassungsrecht gesprochen wird.

Das Bundesverfassungsgericht liest aus den Artikeln 3 Abs. 3, 4, 33 Abs. 3 und 140 GG in Verbindung mit Artikel 137 Abs. 1 WRV eine Pflicht des Staates zu Neutralität in religiös-weltanschaulichen Dingen, und begründet diese rechtspolitisch. „Der Staat, in dem Anhänger unterschiedlicher oder gar gegensätzlicher religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen zusammenleben, kann die friedliche Koexistenz nur gewährleisten, wenn er selber in Glaubensfragen Neutralität bewahrt.“¹

Im Grundgesetz sind allerdings hinsichtlich des Verhältnisses von Staat-Religion keine Prinzipien explizit festgeschrieben, weder ist von Neutralität, Säkularität oder Laizismus die Rede. Jegliche Lösungen für den Umgang mit religiös-weltanschaulichen Handlungen im Privaten, im öffentlichen Raum und in staatlichen Einrichtungen müssen deshalb aus den religionsverfassungsrechtlichen Vorschriften und den im Einzelfall entgegnenden Verfassungsrechten herausgelesen werden.

¹ BVerfGE 93, 1 (16) - Kruzifix

Diese religionsverfassungsrechtlichen Artikel stehen der Interpretation offen. In der rechtswissenschaftlichen Literatur wird darüber gestritten, was die richtige Auslegung der religionsverfassungsrechtlichen Normen des Grundgesetzes ist. Die Auslegungsvorschläge reichen von strikter/ausgrenzender/distanzierender/negativer (staatlicher) Neutralität gegenüber Religion und Weltanschauung über religionsfreundliche Trennung von Staat und Religion im Sinn von deren grundsätzlich organisatorischer Trennung hin zu einem Verhältnis von Staat und Kirche als solches der unvollständigen oder hinkenden Trennung oder freundlichen Kooperation. Die jeweilige Auslegung wird in der Regel mit bestimmten gesellschaftspolitischen oder verfassungshistorischen Annahmen begründet.

Für die inhaltliche Ausgestaltung des Neutralitätsgebots ist viererlei entscheidend:

1. Erstens ist die zentrale Norm des Religionsverfassungsrechts die Religionsfreiheit. Der Staat kann (positive) Religionsfreiheit aber nur gewähren, wenn er allen religiös motivierten Menschen die gleichen Rechte zubilligt. Jede Privilegierung einer Religionsgemeinschaft ist zugleich eine Benachteiligung einer anderen und verletzt damit den Gleichheitsaspekt der Religionsfreiheit.
2. Zweitens schützt die (negative) Religionsfreiheit auch die Menschen, die keinem Glauben angehören, darin, ihr Leben frei von Glauben leben zu können. Jede staatliche Verquickung mit religiösen Inhalten und Gemeinschaften beeinträchtigt aber ihr Recht im staatlichen und gesellschaftlichen Bereich ohne Glauben leben zu können.
3. Drittens ist die (negative und positive) Religionsfreiheit nicht schrankenlos gewährt, sondern steht im Kontext der übrigen Vorgaben des Grundgesetzes, insbesondere dem Grundrechtekatalog.
4. Viertens verlangt das Demokratieprinzip aus Art. 20 Abs. GG, dass grundsätzlich über alle Staat und Gesellschaften betreffenden Werte und Vorgaben verhandelt werden kann. Religiöse Glaubenssätze aber sind letztlich unverhandelbar, der Staat darf sich solche Werte demnach nicht zu eigen machen.

Ein solches Verständnis des Grundgesetzes verlangt, dass Staat und Religionsgemeinschaften weitestgehend getrennt sind. Dabei ist zu beachten, dass im Grundgesetz selbst bestimmte Rechte der Religionsgemeinschaften festgelegt sind, die das Neutralitätsgebot auch prägen und eine völlige Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften schwer ermöglichen. Diese sind:

- das Recht der Religionsgemeinschaften, den Inhalt des Religionsunterrichtes an Schulen mitzubestimmen, Art. 7 Abs. 3 GG,
- sowie deren Rechte aus Art. 140 GG, insbesondere ihr Recht, Körperschaften des öffentlichen Recht zu werden, Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 5, und Steuern zu erheben, Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 6.

Ein Großteil der insbesondere den Kirchen gewährten Privilegien sind aber verfassungsrechtlich keinesfalls geboten und widersprechen der verfassungsrechtlichen Notwendigkeit einer weitgehenden Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften. Dazu zählen unter anderem

- der staatliche Kirchensteuereinzug,
- Steuer- und Gebührenbefreiungen (z.B. von der Abgeltungssteuer, Grundsteuer, Gerichtsgebühren, [...].)

- Staatsleistungen an die Kirchen (ca. 500 Millionen Euro im Jahr, trotz des Ablösungsauftrages aus Art. 138 Abs. 1 WRV)
- Theologische Fakultäten an staatlichen Hochschulen
- Konfessionsgebundene Stellen an staatlichen Hochschulen / Konkordatslehrstühle
- Senderechte in den Medien
- Entsendungsrechte von Vertreter*innen in die Rundfunkräte
- Kirchliches Sonderarbeitsrecht
- [...]

Diese Privilegien sind einfachgesetzlich oder durch Staatskirchenverträge gewährt und können durch die Gesetzgeber abgeschafft werden. Staatskirchenverträge stehen ohnehin im Widerspruch zum Demokratiegebot, weil die Parlamente in der Regel nicht oder nur beschränkt an ihrem Zustandekommen beteiligt werden.

2. Ist das kirchliche Sonderarbeitsrecht weiterhin mit der Verfassung vereinbar und gesellschaftspolitisch tragbar? (DIE LINKE)

Religionsgesellschaften sind in Deutschland in dreierlei Hinsicht von den staatlichen arbeits- und dienstrechtlichen Regelungen ausgenommen.

1. Erstens werden die Löhne und anderen grundlegenden Arbeitsbedingungen überwiegend nicht einseitig durch den Arbeitgeber („erster Weg“ des Staats als Dienstherr) oder im Rahmen von Tarifverhandlungen („zweiter Weg“ der Privatwirtschaft), sondern durch Gremien, die paritätisch aus den Reihen der Arbeitnehmer*innen und Arbeitgeber*innen besetzt werden sollte, ausgehandelt. Gewerkschaften können von diesem Verfahren ausgeschlossen werden. Zudem können Arbeitgeber*innen einseitig zwischen verschiedenen auf diesem Wege ausgehandelten Vertragswerken wählen und sich auch leicht wieder davon lossagen sowie Arbeitskämpfmaßnahmen (Streit und Aussperrung) ausschließen.
2. Zweitens werden die kirchlichen Beschäftigten anstelle eines Betriebsrates oder Personalrates durch eine Mitarbeitervertretung an den betrieblichen Entscheidungen beteiligt. Das Betriebsverfassungsgesetz gilt nicht für „Religionsgemeinschaften und ihre karitativen und erzieherischen Einrichtungen“ (§§ 118, 130 BetrVG). Ebenso gelten die Personalvertretungsgesetze des Bundes und der Länder, die grundsätzlich für die Kirchen als öffentlich-rechtliche Körperschaften einschlägig wären, nicht für diese.
3. Drittens dürfen kirchliche Einrichtungen von den Mitarbeiter*innen die Konfessionszugehörigkeit und darüber hinaus eine Übereinstimmung mit den jeweiligen Glaubens- und Moralvorstellungen verlangen. Ein Verstoß gegen diese Loyalitätspflichten zieht arbeitsrechtliche Konsequenzen bis hin zu Kündigung nach sich. Das für alle Arbeitnehmer*innen und Beamte*innen geltende Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG) erlaubt Religionsgemeinschaften eine „unterschiedliche Behandlung wegen der Religion“ sowie von ihren „Beschäftigten ein loyales und aufrichtiges Verhalten im Sinne ihres jeweiligen Selbstverständnisses verlangen zu können“ (§ 9 AGG).

Rechtlich begründet wird dieses Sonderarbeitsrecht mit Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 S. 1 GG: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig innerhalb der Schranken des für all geltenden Gesetzes.“ Von der noch herrschenden Rechtsprechung, insbesondere dem Bundesverfassungsgericht, werden zu diesen Selbstverwaltungsangelegenheiten

die arbeits- und dienstrechtliche Gestaltung² sowie die Mitbestimmung und Personalvertretung gezählt.³ So bestätigte das Bundesverfassungsgericht im Oktober 2014 die Kündigung eines Chefarztes, der zuvor in einem Krankenhaus in katholischer Trägerschaft tätig war, wegen dessen Wiederverheiratung.⁴ Das Bundesarbeitsgericht hat in zwei Entscheidungen im Oktober 2012 zwar erstmalig überhaupt ein Streikrecht in kirchlich gebundenen Unternehmen anerkannt. Allerdings dürfen Gewerkschaften nach Ansicht des BAG in diesen Einrichtungen nur dann zum Streik aufrufen, wenn die Religionsgesellschaft das Verfahren des sogenannten „Dritten Weges“ nicht verbindlich und ohne Beteiligung der Gewerkschaften durchführt.⁵

Gesellschaftspolitisch ist dieses Sonderarbeitsrecht der Kirchen aber schon länger nicht mehr tragbar. Ca. 1,3 Millionen Arbeitnehmer*innen arbeiten in Deutschland bei Caritas und Diakonie, den Wohlfahrtsverbänden der beiden großen Kirchen, und weiteren christlichen Einrichtungen wie Krankenhäusern, Kindergärten etc.⁶ Die Kirchen sind demnach nach dem Staat der zweitgrößte Arbeitgeber in Deutschland. Dies ist durch die Festlegung in den 1960er Jahren verursacht, dass für soziale Versorgung „freien Trägern“ der Vorrang vor staatlichen Trägern eingeräumt werden sollte. „Freie Träger“ meint zwar nicht zwingend kirchliche Träger, die Kirchen waren aber in den Anfangsjahren der Bundesrepublik besonders machtvoll bei der Durchsetzung ihrer Interessen. Arbeiterwohlfahrt und Paritätischer Wohlfahrtsverband haben einen bedeutend kleineren Anteil am Markt der sozialen Versorgung. In weiten Teilen Deutschlands hat die Kirche im sozialen Bereich nahezu ein Monopol als Arbeitgeber. Viele Ärzt*innen, Sozialarbeiter*innen oder Kindergärtner*innen sind deshalb zu einem Bekenntnis zur evangelischen oder katholischen Kirche genötigt, weil zahlreiche Krankenhäuser, Kindergärten, Altenheime und andere Sozialeinrichtungen kirchlicher Trägerschaft unterstehen.

Verfassungsrechtlich ist ein solches Sonderarbeitsrecht entgegen der Meinung der herrschenden Rechtsprechung keinesfalls zwingend geboten. Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV verbürgt den Religionsgesellschaften die selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten nur „innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“. Die Grundrechte sind aber ebenso wie das Tarifvertragsgesetz oder das Kündigungsschutzgesetz „für alle geltende Gesetze“ sind, die folglich Ausnahmen für kirchliche Arbeitgeber*innen nicht zulassen. Dies war zur Zeit der Weimarer Reichsverfassung völlig unstrittig, die mit ihrem Art. 137 WRV lediglich in das Grundgesetz inkorporiert wurde und folglich weiter gilt. Das Bundesverfassungsgericht lässt den Kirchen und ihren Einrichtungen zwar freie Hand, solange diese sich nicht „in Widerspruch zu grundlegenden verfassungsrechtlichen Gewährleistungen“ setzen. Zu diesen Grundprinzipien zählen aber selbstverständlich auch der Schutz der Ehe, die Berufsfreiheit und die individuelle Religionsfreiheit.

Etwas anderes ergibt sich auch nicht aus § 9 AGG. Diese Vorschrift erlaubt den Religionsgemeinschaften zwar Mitarbeiter*innen nach Konfessionszugehörigkeit und Loyalitätsverhalten auszuwählen bzw. zu kündigen, aber nur sofern eine bestimmte Religion „nach der Art der Tätigkeit eine gerechtfertigte berufliche Anforderung darstellt“. Meines Erachtens lässt sich Religionszugehörigkeit und Loyalitätsverhalten als zwingende berufliche Anforderung nur für verkündungsnahe Berufe wie Pfarrer*innen, Diakone und Gemeindeassistent*innen begründen.

² z.B. BVerfGE 70, 138 (165); BVerwGE 66, 241 (243ff).

³ BVerfGE 46, 73 (94)f., BAGE 51, 238 (244).

⁴ BVerfG, Beschluss vom 22.10.2014, 2 BvR 661/12; zuvor BAG, Urteil vom 8.9.2011, 2 AZR 543/10.

⁵ BAG, Urteil vom 20. November 2012 - 1 AZR 179/11.

⁶ Lührs, Die Zukunft der Arbeitsrechtlichen Kommissionen, Bade-Baden 2010, S. 54ff.

Ohnehin ist umstritten, ob durch § 9 AGG die diesem Gesetz zugrunde liegenden Antidiskriminierungsrichtlinien der Europäischen Union ordnungsgemäß umgesetzt wurden.

Die Ankündigung der deutschen katholischen Bischöfe, das kirchliche Arbeitsrecht zu ändern, ist ein wichtiger und begrüßenswerter Schritt, kann aber das Problem nicht lösen.

3. Was sind die zentralen rechtlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen bei der Wahrung der Religionsfreiheit in Deutschland, und wie können Politik, Zivilgesellschaft und Religionsgemeinschaften zu dieser beitragen? (Bündnis 90 / Die Grünen)

Zentrale Herausforderung in Deutschland in Bezug auf die Religionsfreiheit ist es m.E. einerseits den Schutz der individuellen Religionsfreiheit zu wahren und zu stärken und zugleich für Situationen, in denen die Ausübung des Glaubens mit den Interessen anderer oder des Staates kollidieren kann – z.B. Befreiung vom Schulunterricht aus religiösen Gründen oder Gebet während der Arbeitszeit oder Burkatragen als Zeugin in einer Gerichtsverhandlungen – interessensgerechte, z. T. auf den Einzelfall bezogene, Lösungen zu finden; andererseits aber auch den Einfluss der Religionsgemeinschaften auf den Staat zurückzudrängen, die Zusammenarbeit zwischen Staat und Religionsgemeinschaften auf ein Minimum zu beschränken und deshalb den Schutz der kollektiven Religionsfreiheit u. U. stärker zu begrenzen.

Ein solches Vorgehen ist notwendig, weil einerseits die Religiösität der deutschen Bevölkerung vielfältig ist und wird und weil vor allem durch die Zunahme von Muslim*innen häufiger Situationen entstehen, in denen Menschen sich religiös verhalten und dadurch zunächst in Widerspruch zu staatlichen (von der Mehrheitsgesellschaft geprägten) Rechtsnormen treten.

Andererseits ist durch das Grundgesetz explizit die Grundlage für einen Staat gelegt worden, in dem das Volk der Souverän ist und die staatlichen Einrichtungen und Entscheidungen in letzter Konsequenz vom Volk, vertreten durch die Parlamente, legitimiert werden müssen. Religionsgemeinschaften haben in diesem Staat zwar wie andere Vereinigungen auch Rechte, sind aber nicht zur Beteiligung an staatlichen Entscheidungen befugt. Zugleich ist zu berücksichtigen, dass ca. 32 % der Bevölkerung konfessionslos sind⁷ und von Politik und Gesellschaft auch die Interessen dieser Bevölkerungsgruppe zu berücksichtigen sind.

4. Welche Diskriminierungen und faktischen Einschränkungen bei der Ausübung ihrer Religionsfreiheit erleben insbesondere Mitglieder nicht-christlicher Religionsgemeinschaften am häufigsten, und wie kann die Politik diesen erfolgreich begegnen. (Bündnis 90 / De Grünen)

Das Grundgesetz schreibt die Gleichbehandlung aller Religionen und religiös geprägten Menschen vor, dennoch kommt es in der Wirklichkeit zu Ungleichbehandlungen. Das hat verschiedene Ursachen. Da christliche Religionen über Jahrhunderte Staat und Gesellschaft in Deutschland, deren Normen und die Vorstellung von dem, was normal ist geprägt haben, müssen Angehörige von Minderheiten-Religionen, insbesondere Muslim*innen, noch häufiger die

⁷Laut einer Umfrage von 2011 im Auftrag von Statista
<http://de.statista.com/statistik/daten/studie/179440/umfrage/zugehoerigkeit-zu-einer-religionsgemeinschaft/>.

Bedingungen schaffen, unter denen sie Religion ausüben können und dabei auch für die Durchsetzung ihrer Religionsfreiheit streiten. Während zum Beispiel christliche Kirchen bereits errichtet sind, müssen/wollen Muslim*innen Moscheen überwiegend noch errichten. Dabei stoßen sie uU auf Widerstand von Baubehörden und Nachbarn. Das Baurecht verbietet die Benachteiligung eines Bauvorhabens nur deshalb, weil diesen religiösen Zwecken dient, lässt aber baurechtliche Erwägungen zu, ob sich das Bauvorhaben in die nähere Umgebung einpasst. Bei diesen Erwägungen müssen ggf. auch Interessen u. U. säkular geprägter Nachbarn berücksichtigt werden.⁸

Zudem werden sichtbar muslimisch geprägte Menschen sicherlich auf dem Arbeitsmarkt, bei der Wohnungssuche und ähnlicher Inanspruchnahme von der Allgemeinheit grundsätzlich zu Verfügung stehenden Ressourcen immer wieder von Privaten diskriminiert. Solche Diskriminierungen verstoßen gegen das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz. Wegen solcher Verstöße kann Schadensersatz vor den Arbeits- und Zivilgerichten eingeklagt werden und staatliche Gerichte sind gehalten, das AGG konsequent anzuwenden.

⁸ Im Einzelnen siehe Janbernd Oebbecke: Moscheebau und der Beitrag des Rechts, 2006, http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DIK/DE/Downloads/Sonstiges/oebbecke-moscheebau.pdf?__blob=publicationFile.