



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Muslimische Positionen zum säkularen Rechtsstaat
am Beispiel der Islamischen Glaubensgemeinschaft
in Österreich (IGGiÖ)“

verfasst von

Georg Ferdinand Salesny

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. Theol.)

Wien, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von:

PD Mag. Dr. theol. Ernst Furlinger

Inhaltsverzeichnis

I.	Einleitung	1
II.	Der säkulare freiheitliche Rechtsstaat	4
1.	Begriffserklärung	4
2.	Exkurs: Historische Entwicklung des modernen Staates als Vorgang der Säkularisation	6
III.	Muslimische Positionierungen zum säkularen Rechtsstaat	10
1.	Mögliche Missverständnisse	10
2.	Fundamentalistische Ablehnung.....	17
3.	Faktische Anerkennung	25
4.	Theologische Würdigung	30
5.	Exkurs: Menschenrechte aus islamischer Sicht	33
IV.	Positionierung der IGGiÖ zur säkularen Ordnung des Staates und der Gesellschaft	39
1.	Einführung.....	39
2.	Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich.....	41
3.	Analyse der Abschlussdokumente der Imamekonferenzen.....	43
a.	Die Grazer Erklärung der Europäischen „Imamekonferenz“ vom Juni 2003.....	43
b.	Österreichische Imamekonferenz 2005.....	50
c.	Europäische Imamekonferenz 2006	56
d.	3. Konferenz Europäischer Imame und SeelsorgerInnen	65
V.	Resümee	73
VI.	Quellenverzeichnis.....	75
1.	Bibliographie	75
2.	Internetquellen.....	78
Imamekonferenzen		78
Weitere Internetquellen.....		78
VII.	Anhang.....	80
Abstract.....		80

I. Einleitung

Die Frage, ob *der Islam* mit einer säkularen freiheitlichen Ordnung vereinbar sei, oder ob es Muslimen aufgrund ihrer Religion nicht oder nur sehr eingeschränkt möglich sei, sich mit den Prinzipien von moderner Demokratie und Menschenrechten zu identifizieren, wird gerade in Europa in den letzten Jahren vermehrt diskutiert. Dies nicht zuletzt vor dem Hintergrund verheerender terroristischer islamisch motivierter Attentate nicht nur in Europa, sondern verteilt auf der gesamten Welt und dem Erstarken islamistischer und dschihadistischer Bewegungen. Europa ist hiervon nicht nur passiv als Ziel von terroristischen Aktivitäten betroffen, sondern immer wieder damit konfrontiert, dass Attentäter nicht nur von außen versuchen Europa und wie es scheint damit die gemeinsamen Werte von liberaler Demokratie und Menschenrechten anzugreifen, sondern dass viele dieser Attentäter in Europa geboren und aufgewachsen ja sogar Staatsbürger europäischer Staaten sind. Das Stichwort vom sogenannten *Schläfer*, als einem nach außen hin an die moderne Gesellschaft angepassten Bürger, der im Geheimen einen terroristischen Anschlag auf eben diese Gesellschaft plant, ist in aller Munde. Nicht nur in den Medien sondern im gesamten öffentlichen Diskurs ist die Bedrohung durch islamistische Terrorakte, den politischen Islam und fundamentalistische islamische Strömungen allgegenwärtig. Obwohl in den Debatten zum Teil durchaus versucht wird zwischen dem Islam, als einer der großen und vielgestaltigen religiösen Traditionen dieser Welt und islamistischen dschihadistischen und terroristischen Ideologien, die sich auf ihn berufen, zu unterscheiden, geraten diese Differenzierungen in den teils heftig und emotional geführten Auseinandersetzungen immer wieder in den Hintergrund. Der Verdacht der Islam als solcher stünde von seinen Quellen und theologischen Grundlagen her in prinzipiellem Widerspruch zum modernen Verfassungsstaat, mit seinen Prinzipien der Säkularität, Demokratie und Menschenrechten, oder sei zumindest schwer mit diesen zu vereinbaren, wird immer wieder geäußert und setzt insbesondere in Europa lebenden Muslime einem erheblichen Rechtfertigungsdruck aus.

Obwohl der Islam in Österreich schon seit 1912 gesetzlich anerkannt ist und das Verhältnis von Staat und den Vertretern des Islam nicht zuletzt deshalb in vielerlei Hinsicht immer wieder als besonders gelungen betrachtet wird, können sich auch die in Österreich lebenden Muslime und deren gesetzlich anerkannte Vertretung die *Islamische Glaubengemeinschaft in Österreich (IGGiÖ)* diesem Rechtfertigungsdruck nicht gänzlich entziehen. Ziel dieser Arbeit ist es daher zu untersuchen, welche Positionen die IGGiÖ zu diesen Fragen der Vereinbarkeit von Islam und moderner säkularer Ordnung vertritt. Das Faktum, dass ein Bekenntnis zu den Werten einer liberalen Demokratie den in Europa lebenden Muslimen immer wieder abverlangt wird, empfinden nicht wenige als einigermaßen irritierend, wenn nicht gar diskriminierend, oder um es mit den Worten von Heiner Bielefeldt zu sagen:

„Angesichts der Tatsache, dass viele Millionen Menschen mit muslimischem Hintergrund – Strenggläubige, weniger Gläubige, Orthodoxe und Volksreligiöse, Zweifler und Gleichgültige – seit langem in den demokratisch verfassten Gesellschaften Europas leben, arbeiten, sich heimisch fühlen, ihre Kinder großziehen und an öffentlichen Angelegenheiten teilnehmen, sollte sich die Frage ob »der Islam« überhaupt mit einer freiheitlich demokratischen Verfassungsordnung kompatibel sei, inzwischen erledigt haben.“¹

Dass diese Vereinbarkeit von den meisten Muslimen in Österreich als etwas Selbstverständliches erachtet wird, soll hier ausdrücklich anerkannt werden und so der Fragestellung ihr *tendenziell inquisitorischen Charakter* genommen werden.² Diese Arbeit beansprucht in keiner Weise allgemeine Aussagen über die *Integrierbarkeit* von Muslimen zu treffen, sondern es sollen lediglich die Positionen der IGGiÖ als der gesetzlich anerkannten Vertretung der Muslime analysiert werden. Dies soll anhand einer Auswertung offizieller Erklärungen und Stellungnahmen, in denen die IGGiÖ zu diesen Fragen Stellung bezieht, geschehen. Zu diesem Zwecke werden die Abschlusserklärungen der von der IGGiÖ veranstalteten *Imamekonferenzen* herangezogen und einer Analyse unterzogen. Die IGGiÖ und ihre Rolle als offiziell anerkannte Vertretung aller Muslime in Österreich ist in den letzten Jahren immer

¹ H. BIELEFELDT, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld 2007, 99-100; [in Folge: H. BIELEFELDT, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft].

² Vgl. H. BIELEFELDT, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft 100.

wieder Gegenstand der Forschung. So untersucht die Arbeit von M. Sticker in erster Linie Fragen der Repräsentation und Öffentlichkeitsarbeit der IGGiÖ³, während F. Hafez sich in seiner Diplomarbeit vor allem mit ihrer Organisationsstruktur auseinandersetzt⁴. Die Ergebnisse der Imamekonferenzen werden im Großteil der vorhandenen Literatur zur IGGiÖ allerdings lediglich gestreift und nur in Teilaspekten dargelegt.

Noch kurz zum inhaltlichen Aufbau dieser Arbeit. Im ersten Teil wird die Frage behandelt, was unter einem säkularen freiheitlichen Rechtsstaat zu verstehen ist, was ihn ausmacht und wie er sich historisch entwickelt hat (Kapitel II). Nachdem so ein möglichst präzises Bild von rechtsstaatlicher Säkularität gezeichnet wurde, sollen in einem nächsten Schritt die wichtigsten Positionen in der innerislamischen Debatte überblicksweise und anhand einzelner exemplarischer Vertreter dargestellt werden (Kapitel III), um sich dann den Positionen der IGGiÖ zu Fragen der Vereinbarkeit von Islam und säkularer Ordnung, wie sie in den Abschlussdokumenten der Imamekonferenzen vorfindlich sind, zu widmen (Kapitel IV). Im Resümee (Kapitel V) werden die zentralen Ergebnisse der Analyse noch einmal zusammengefasst und es wird versucht die Forschungsfrage zu beantworten.

³ M. STICKER, Sondermodell Österreich? Die Islamische Glaubengemeinschaft in Österreich (IGGiÖ), Klagenfurt 2008; [*in Folge*: M. STICKER, Sondermodell Österreich?].

⁴ F. HAFEZ, Die Islamische Glaubengemeinschaft in Österreich. Eine Analyse der Organisationsstruktur unter besonderer Berücksichtigung der Rolle muslimischer Spitzenverbände. Diplomarbeit, Wien 2006.

II. Der säkulare freiheitliche Rechtsstaat

1. Begriffserklärung

Der säkulare freiheitliche Rechtsstaat ist die vorherrschende politisch-institutionelle Ordnungsform im gegenwärtigen Europa. Der Begriff *säkular*, der soviel wie *weltlich* bedeutet zeigt an, dass der Staat sich in seiner Legitimation nicht auf religiöse Grundlagen beruft und es in ihm außerdem eine institutionelle Trennung von Religion und Politik gibt. Um es mit Heiner Bielefeldt zu sagen:

„Als eine von Menschen für Menschen geschaffene Institution ist er ganz auf seine weltliche Ordnungs- und Gestaltungsfunktion konzentriert; in ihr besteht sein Daseinsgrund und in ihr findet er die Grenze seines Wirkens. Analog gilt für das staatlich gesetzte säkulare Recht, dass es weder eine religiöse Legitimation für sich in Anspruch nimmt noch als Medium zur Durchsetzung göttlicher Gebote fungiert, sondern sich auf die Regelung weltlicher Belange beschränkt.“⁵

Seine Legitimation beruht hauptsächlich auf der Gewährleistung von Grund- und Freiheitsrechten.⁶ Dieser freiheitlich, liberal und demokratisch verfasste Rechtsstaat, der sich den Menschenrechten und der Sicherung der in ihnen enthaltenen Freiheitsrechten des Individuums, unter ihnen eben auch die Religions- und Weltanschauungsfreiheit, verpflichtet weiß, ist gemeint, wenn wir von einem säkularen freiheitlichen Rechtsstaat sprechen. Gerade von diesem Anspruch her lässt sich erst seine *Säkularität* adäquat verstehen. Denn gerade um die religiös-weltanschauliche Freiheit seiner Bürger zu gewährleisten, zieht er sich im *Streit* um religiöse Wahrheit auf einen neutralen Standpunkt zurück.⁷ Er vermeidet, um weltanschauliche Pluralität zu gewährleisten, sich mit einer bestimmten Religion oder Weltanschauung zu identifizieren. Dieses Prinzip der religiösen Neutralität ist - wie der Grundsatz der

⁵ H. BIELEFELDT, Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld 2003, 15; [in Folge: H. BIELEFELDT, Muslime im säkularen Rechtsstaat].

⁶ Vgl. R. POTZ, Der säkulare Rechtsstaat und die christlichen Kirchen in Ost und West, in: S.J. LEDERHILGER (Hg.), Gottesstaat oder Staat ohne Gott. Politische Theologie in Judentum, Christentum und Islam, Frankfurt a. Main 2002, 40.

⁷ Vgl. H. BIELEFELDT, Muslime im säkularen Rechtsstaat 15-16.

Glaubens- und Gewissensfreiheit – in allen westlichen Verfassungssystemen enthalten, seine konkrete verfassungsrechtliche Ausgestaltung variiert aber erheblich. Die Bandbreite reicht von einem, zumindest ursprünglich tendenziell antireligiös geprägten, Laizismus in Frankreich bis hin zu Formen öffentlich-rechtlicher Anerkennung von Religionsgemeinschaften, wie dies zum Beispiel in Deutschland und Österreich der Fall ist.⁸

⁸ Vgl. R. POTZ, Die Religionsfreiheit in Staaten mit westlich-christlicher Tradition, in: J. SCHWARTLÄNDER (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, 126.

2. Exkurs: Historische Entwicklung des modernen Staates als Vorgang der Säkularisation

Der Begriff *Säkularisation* ist mit vielen Bedeutungen, Interpretationen und Konnotationen sowohl positiver wie auch negativer Natur aufgeladen. Dies ist, wie ein Blick in die Geschichte zeigt, angesichts der vielfältigen und vielschichtigen Vorgänge, die sich mit dem Wort *Säkularisation* verbinden, nur allzu verständlich. In seinem ursprünglichsten Sinn bedeutet *Säkularisation* schlicht: „der Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft“⁹ Mit anderen Worten bedeutet Säkularisation also die *Überführung* einer Sache aus einem religiös-geistlichen in einen weltlichen Bereich. Zunächst war dies ein kirchenrechtlich geregelter Vorgang, der zum einen den Übertritt eines Mönches/Priesters in den Laienstand bezeichnete, und andererseits einen vermögensrechtlichen Vorgang von der Übertragung kirchlichen Besitzes in weltliches Eigentum. In unserem Zusammenhang, also in Bezug auf die Bedeutung der Säkularisation auf die Entstehung des modernen Staates, steht zwar auch die Unterscheidung von *religiösem* und *weltlichem* Bereich im Zentrum, allerdings in einem umfassenderen Sinn. Hier ist jetzt die schrittweise Auflösung der sogenannten *res publica christiana* gemeint, also die religiös politische Einheitswelt, in der das Christentum nicht nur anerkannte Grundlage der politischen Ordnung war, sondern in der die Unterscheidung in einen weltlichen und einen geistlich-religiösen Bereich noch nicht vollzogen war, und auch die politische Ordnung als eine sakrale religiöse Ordnung verstanden wurde. (Bei der Schilderung dieses Prozesses im folgenden Abschnitt folge ich weitestgehend Böckenförde¹⁰.)

Das Reich als solches galt als Erscheinungsform der einen *ecclesia* und war ganz einbezogen in den Auftrag das *regnum dei*, das Reich Gottes auf Erden, zu verwirklichen. Das Politische war also eingebunden in das christliche Geschichtsbild. Kaiser und Papst

⁹ H. LÜBBE, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, 3.Auflage, Nachdruck der 2.Auflage 1975, Freiburg - München 2003, 23.

¹⁰ Vgl. E.-W. BÖCKENFÖRDE, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt am Main 1976, 42-64; [in Folge: E.-W. BÖCKENFÖRDE, Staat, Gesellschaft, Freiheit].

wurden nicht als Repräsentanten unterschiedlicher Ordnungen gesehen, sondern lediglich als Inhaber verschiedener Ämter innerhalb der einen ecclesia.

Die entscheidende Zäsur bezüglich dieser politisch-religiösen Einheitswelt stellt der Investiturstreit (1057 - 1122) dar. In ihm rangen Kaiser und Papst um die Vorherrschaft und Ordnungsform der abendländischen Christenheit. In diesem Machtkampf wurde die von der Theologie entwickelte Unterscheidung von *geistlicher* und *weltlicher* Sphäre zur „eigentlichen geistigen Waffe“¹¹. Indem nun nämlich die kirchlichen Amtsträger diese Unterscheidung betonten, und alles Sakrale und Geistliche für ihren Bereich in Anspruch nahmen, drängten sie den weltlichen Herrscher aus genau dieser geistlichen Sphäre hinaus in die Weltlichkeit, man könnte sagen in die Säkularität. Von dieser prinzipiellen Unterscheidung war natürlich nicht nur der weltliche Herrscher betroffen, sondern damit war das Politische insgesamt als eigener Bereich definiert, mit seiner ganz eigenen Logik. Das bedeutet letztlich vor allem, dass dieser politische Bereich sich nicht mehr auf geistliche Legitimation berufen konnte, aber dies andererseits auch nicht mehr nötig hatte. Diese *Säkularisierung* der Politik war zwar zunächst eine Entwertung und vor allem zur Abwehr von kaiserlichen Herrschaftsansprüchen im geistlichen Bereich gedacht, doch damit war gleichzeitig auch ein erster wichtiger Schritt zur Emanzipation des Politischen gesetzt. Zwar zeigt schon der inzwischen sprichwörtlich gewordene Canossagang von König Heinrich IV, dass das Kalkül kirchlicherseits in diesem Machtkampf zunächst aufging. Denn der weltliche Herrscher unterstand als Christ natürlich den christlichen Geboten und damit also auch dem Papst, der über deren Auslegung und Einhaltung zu wachen hatte. Und so war in einer durch und durch christlichen Gesellschaft der Machtkampf zunächst zu Gunsten der geistlichen Autorität ausgegangen. Diese Vorherrschaft der Kirche sollte auch noch einige Jahrhunderte Bestand haben. Erst mit den konfessionellen Bürgerkriegen im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts, beziehungsweise mit den Versuchen diese zu überwinden, wurde ein nächster entscheidender Schritt zur Säkularität des Staates gesetzt. Denn die durch die Reformation bedingte Kirchenspaltung war nicht nur ein religiöser Konflikt, sondern durch die nach wie vor enge Verbindung der politischen Ordnung mit der christlichen Religion war es zunächst unvermeidlich, dass dies auch zu einem politischen Konflikt

¹¹ E.-W. BÖCKENFÖRDE, Staat, Gesellschaft, Freiheit 45.

führte. Schließlich galt es weiterhin als Aufgabe des weltlichen Herrschers der religiösen Wahrheit zum Durchbruch zu verhelfen und den Irrtum zu unterdrücken, also zum Beispiel Häretiker und Ketzer mit den Mitteln der weltlichen Staatsgewalt zu verfolgen und zu bestrafen. Als Reaktion auf die grausamen blutigen Konflikte im Streit um die *absolute Wahrheit* entwickelten französische Juristen, die sogenannten *Politiques*, neue Ansätze eines spezifisch staatlichen Denkens. Die entscheidende Neuerung war, dass sie in ihren Theorien den Begriff des Friedens anders als in der Tradition des scholastischen Naturrechts nicht mehr mit der Frage nach der (religiösen) Wahrheit verknüpften, sondern sich auf eine formale Definition von Frieden als einem *Schweigen der Waffen* oder einer *Sicherheit des Lebens* beschränkten. Dieser nur formal definierte Friede habe Vorrang vor jeglichem Streit um die religiöse Wahrheit, weil er schon in sich ein *gerechtfertigtes Gut* sei.

Dieses friedliche Zusammenleben muss nun der König, also die weltliche Macht, garantieren, der als neutrale Instanz über den um die religiöse Wahrheit streitenden Parteien steht und darauf zu achten hat, dass sich diese nicht bekämpfen. Das heißt, die weltliche Macht nimmt sich aus dem Streit um die Wahrheit. Der König kann und soll die Wahrheitsfrage nicht entscheiden, aber um den Frieden zu sichern, müssen die Streitparteien die Befehle des Königs als oberstes Gesetz anerkennen. Damit ist eine entscheidende Umkehrung im Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Autorität vollzogen. Die weltliche Macht steht nun als oberste Instanz über den geistlichen Autoritäten.

Im *Edikt von Nantes* (1598) wird dieser weitere Schritt der Säkularisierung insofern zum ersten Mal gesetzlich manifest, als darin Heinrich IV den calvinistischen Hugenotten alle zivilen Rechte zuerkannte. Die Hugenotten waren also nun anerkannte *Bürger* des Königreichs, ohne der Religion des Herrschers anzugehören. Zwar dauerte es noch lange bis es in Europa endgültig zur Überwindung des Prinzips der Staatsreligion kam, doch war das Edikt von Nantes der erste Versuch zwei Religionen in einem Staat zuzulassen. Auch wenn also fast überall in Europa noch das Prinzip *cuius regio eius religio* herrschte und noch lange die Ansicht vorherrschte, dass in einem Staat nicht zwei Religionen nebeneinander bestehen könnten, so waren diese Fragen nun prinzipiell der Politik

unterstellt und es waren eben politische und keine religiösen Argumente derer man sich bediente. Mit Böckenförde:

„Die ganze Frage war damit aus der Unbedingtheit der Bindung an die Wahrheit entlassen und den Möglichkeiten und Bedingungen der Politik unterstellt. Sie war damit - und erst damit - auch der Abwägung, der Ausgrenzung von Freiheitsräumen, ja für den Weg der Toleranz offen.“¹²

In der französischen Revolution mit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 und der Verfassung von 1791, in der die Glaubens- und Religionsfreiheit festgeschrieben wurden, kam die Emanzipation des Staates von der Religion schließlich zu ihrer Vollendung. Die Religion ist nun nicht mehr Teil der öffentlichen Ordnung, sondern lediglich ein Teil der Gesellschaft wie andere auch. Der säkulare Staat hat nun die Religionsfreiheit eines jeden seiner Bürger zu gewährleisten.

Heute relevant ist die Verankerung der Religions- und Gewissensfreiheit in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, die am 10. Dezember 1948 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet wurde.

Was Europa betrifft ist zudem die 1953 in Kraft getretene *Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten* wichtig. Dieser ist Österreich 1958 beigetreten; sie steht damit in Österreich im Verfassungsrang.

¹² E.-W. BÖCKENFÖRDE, Staat, Gesellschaft, Freiheit 53.

III. Muslimische Positionierungen zum säkularen Rechtsstaat

1. Mögliche Missverständnisse

Nachdem wir uns nun einen kurzen geschichtlichen Überblick über die wichtigsten Entwicklungsschritte hin zum säkularen Rechtsstaat verschafft haben und versucht haben, herauszuarbeiten, was man eigentlich unter einem säkularen Rechtsstaat zu verstehen hat, wollen wir uns jetzt der Frage zuwenden, ob der Islam mit einem solchen Konzept einer religionsneutralen, pluralistischen staatlichen Ordnung kompatibel ist. Eine Frage, die heutzutage oft gestellt und diskutiert wird.

Doch bevor hier vorschnell in die eine oder andere Richtung argumentiert wird, gilt es, mögliche Missverständnisse auszuräumen. Dies scheint vor allem auch deshalb angebracht, weil viele Stellungnahmen im derzeitigen Diskurs und zwar nicht nur von islamkritischer Seite, sondern ganz im Gegenteil oft auch von muslimischer Seite, in ihrer Argumentation falsche beziehungsweise verkürzte Vorstellungen von rechtsstaatlicher Säkularität zu Grunde liegen.

Ein erstes mögliches Missverständnis betrifft die Rolle, die Religion in einem säkularen Rechtsstaat einnimmt beziehungsweise einnehmen darf. Das Schlagwort von der *Trennung von Religion und Politik* scheint auf den ersten Blick zu suggerieren, dass Religion gänzlich aus der Öffentlichkeit gedrängt werden soll und zur reinen Privatsache (degradiert) wird. Doch diese Charakterisierung des Verhältnisses von Religion und Staat, oder besser von Religion und Öffentlichkeit, ist für den modernen Verfassungsstaat nicht zutreffend. Denn die vom säkularen Rechtsstaat zu garantierende Religionsfreiheit endet nicht damit dem einzelnen Individuum seine persönliche Glaubens- und Weltanschauungsfreiheit zu gewährleisten, sondern Religionsfreiheit meint auch die Freiheit seine Religion öffentlich auszuüben und zwar

nicht nur individuell, sondern unter diesem Schutz stehen auch Manifestationen gemeinschaftlicher Religionsausübung.¹³

Die Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften ist, wie oben aufgezeigt, auf institutioneller Ebene wichtig, meint aber keineswegs, dass die Religionsgemeinschaften völlig aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit gedrängt werden müssten. Dies bedeutet nicht nur, dass es Religionsgemeinschaften in einer säkularen Ordnung möglich sein muss in der Gesellschaft - also der Öffentlichkeit - sichtbar zu sein, zum Beispiel durch die Errichtung und das Betreiben von im öffentlichen Raum wahrnehmbaren Gotteshäusern, sondern es ist ihnen auch durchaus gestattet, an der politischen Öffentlichkeit zu partizipieren. Denn auch Religionsgemeinschaften ist es möglich als Akteure der modernen Zivilgesellschaft an öffentlich-politischen Debatten mitzuwirken. Um es in den Worten Heiner Bielefeldts zu sagen:

„In einer freiheitlichen Demokratie hat der Staat aber gerade nicht das Monopol des Politischen inne, sondern ist seinerseits zurückgebunden an den öffentlich-politischen Diskurs in der Zivilgesellschaft, an dem sich auch die Religionsgemeinschaften beteiligen können. [in der Fußnote: Zur Zivilgesellschaft als modernem Ort der Präsenz der Religionsgemeinschaften vgl. José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: Chicago University Press, 1994).] Die Formel »Trennung von Religion und Politik« wäre deshalb, wollte man sie wörtlich nehmen, letztlich eine Absage an ein freiheitliches Politikverständnis: Sie impliziert entweder eine Entpolitisierung der Gesellschaft oder eine erzwungene Privatisierung der Religion (oder auch beides), in jedem Fall aber eine Einschränkung politisch-rechtlicher Freiheit. Eine von Staates wegen erzwungene pauschale Trennung von Religion und Politik kann es deshalb in einem freiheitlichen Gemeinwesen nicht geben.“¹⁴

Es geht bei der Frage nach der Trennung von Politik und Religion also nicht prinzipiell darum, ob sich religiöse Überzeugungen im politischen Bereich niederschlagen dürfen, sondern die Frage ist etwas differenzierter zu stellen. Nämlich, in welcher Form die Religion die Politik beeinflussen darf und in welcher Form dies der Religionsfreiheit zuwider laufen würde. Lediglich ein Verständnis von Religion, das meint unmittelbar aus den religiösen Quellen für alle verbindliche Regeln ableiten zu können, ließe sich nicht

¹³ H. BIELEFELDT, *Muslime im säkularen Rechtsstaat* 37-38.

¹⁴ H. BIELEFELDT, *Muslime im säkularen Rechtsstaat* 40-41.

mit einer pluralistischen Gesellschaftsordnung in Einklang bringen. Denn genau diesem Pluralismus der Weltanschauungen versucht ja der säkulare Rechtsstaat dadurch gerecht zu werden, dass er sich eben mit keiner Religionsgemeinschaft identifiziert. Im Gegenzug aber muss er für seine säkulare staatliche Rechtsordnung einen praktischen Geltungsvorrang reklamieren und diesen Vorrang des staatlichen Rechts muss er auch gegenüber religionsrechtlichen Normen den jeweiligen Religionsgemeinschaften abverlangen.

Eine weitere mögliche Quelle von Missverständnissen liegt in der Bedeutungsvielfalt der Begriffe *säkular* und *säkularistisch*. Wie wir schon in unserem kurzen historischen Exkurs gesehen haben, ging der Vorgang der Säkularisation mit kirchlichem Machtverlust einher und wurde von der Kirche daher zunächst natürlich negativ beurteilt. Nicht wenige Schritte bis zum modernen säkularen Verfassungsstaat mussten erst gegen den erbitterten Widerstand der christlichen Kirchen erkämpft werden. Und in der Tat vertraten manche Protagonisten in diesem Prozess Positionen, die nicht nur als antikirchlich zu bezeichnen sind, sondern auch dezidiert antireligiöse oder auch explizit atheistische Positionen wurden vertreten. Und so identifizieren viele (insbesondere im muslimisch-arabischen Raum) mit dem Wort *säkular* eine eindeutig gegen Religion gerichtete Weltanschauung - also genau genommen einen weltanschaulichen Säkularismus, der Religion als eine vormoderne und überholte Weltsicht abqualifiziert. Doch ein solcher Säkularismus ist eben nicht zu verwechseln mit einem säkularen Rechtsstaat, der sich in Fragen der Religion neutral verhält, denn ein solcher Säkularismus als Staatsideologie wäre nichts anderes als ein säkularistischer Konfessionsstaat, der sich, analog zu einem religiösen Konfessionsstaat, eben nicht religiös-weltanschaulich neutral verhält und so auch nicht im Stande wäre, die Bekenntnis- und Religionsfreiheit seiner Bürger zu garantieren. Noch einmal mit Bielefeldt:

„Der weltanschauliche Säkularismus in allen seinen Varianten unterscheidet sich von der Säkularität des Rechtsstaats nicht nur graduell (etwa derart, dass die rechtsstaatliche

Säkularität die mildere und der weltanschauliche Säkularismus die entschiedenere Variante wäre), sondern *prinzipiell*.“¹⁵

Und mit Blick auf die gebotene staatliche Neutralität gegen die ein solcher säkularistischer Konfessionsstaat verstoßen würde: „Er [der säkularistische Konfessionsstaat, *Anm. d. Verf.*] wäre nicht eine ideologische Übersteigerung des säkularen Rechtsstaats, sondern seine prinzipielle Negation.“¹⁶

Genau diese Unterscheidung wird aber in den Debatten um eine säkulare Ordnung und der Frage, ob der Islam mit einer solchen vereinbar ist, immer wieder verwischt. Hier keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, wird dadurch erschwert, dass zwischen den Begriffen *Säkularität* und *Säkularismus* nicht immer genau unterschieden wird - ja diese von manchen synonym verwendet werden. Zusätzlich wird manchmal gerade von religiöser Seite mit genau dieser Vermischung gespielt, um jegliche Versuche religiöse Macht einzuhegen und eine säkulare Ordnung des Staates zu etablieren unter den Generalverdacht der Religionsfeindlichkeit, ja des Atheismus, zu stellen. Genau diese Strategie beschreibt der ägyptische Religionsgelehrte Nasr Hamid Abu Zaid, wenn er über den religiösen Diskurs in seiner Heimat schreibt:

„Der Säkularismus ist seinem Wesen nach die wahre Interpretation und das wissenschaftliche Verständnis von Religion. Nicht das, was die Lügner verbreiten, die behaupten, daß Säkularismus Atheismus bedeute und die Religion von der Gesellschaft [*sic!*] und dem Leben trennen wolle. Der religiöse Diskurs vermischt bewußt die Trennung von Kirche und Staat, das heißt die Trennung zwischen der politischen Macht und der Religion mit der Trennung des Glauben von der Gesellschaft und dem Leben. Die erste Trennung ist möglich und nötig. Europa hat sie tatsächlich verwirklicht und trat damit aus dem Dunkel des Mittelalters in den grenzenlosen Raum der Wissenschaft, des Fortschritts und der Freiheit. Die zweite Art der Trennung, die Trennung des Glaubens von der Gesellschaft und dem Leben, ist eine Illusion, die der religiöse Diskurs in seinem Kampf gegen den Säkularismus verbreitet, um den Vorwurf der Gottlosigkeit zu untermauern. [...] Diejenigen, die von diesem Diskurs profitieren, wollen die Macht des Glaubens und die Macht des Staates in ihrer Hand vereinen, die politische Macht und die religiöse Macht.“¹⁷

¹⁵ H. BIELEFELDT, *Muslime im säkularen Rechtsstaat* 45.

¹⁶ H. BIELEFELDT, *Muslime im säkularen Rechtsstaat* 44.

¹⁷ N. H. ABU ZAID, *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*, aus dem Arabischen übers. v. Cherifa Magdi, Frankfurt a. M. 1996, 26f; [*in Folge*: N. H. ABU ZAID, *Islam und Politik*].

Man beachte, dass (zumindest in der deutschen Übersetzung) hier von Abu Zaid selbst der Begriff *Säkularismus* für das verwendet wird, das wir als staatliche Säkularität bezeichnet haben. Genau diese Gemengelage macht es für die Verfechter einer säkularen Ordnung im arabischen Raum äußerst schwierig, ja zum Teil sogar riskant, offen und explizit eine solche zu fordern, sehen sie sich doch häufig mit dem Atheismusvorwurf konfrontiert.

Betrachtet man die innerislamische Debatte um eine säkulare Ordnung, kommt ein weiteres mögliches Missverständnis in den Blick. Nämlich die Annahme, dass staatliche Säkularität ein spezifisch *westliches* Modell sei, das auf außereuropäische (islamische) Gesellschaften gar nicht übertragbar sei beziehungsweise nur unter Preisgabe der eigenen kulturellen Identität. Diese Befürchtung seitens mancher muslimischer Akteure wird umso verständlicher, betrachtet man die Ansätze kulturalistischer Vereinnahmung der Säkularität, wie sie immer wieder vorkommen.

Es ist ja unbestreitbar, dass sich die staatliche Säkularität historisch in Europa und Nordamerika entwickelt hat. Wie wir weiter oben gesehen haben, waren es natürlich mehrere Faktoren, die diese Entwicklung ermöglicht beziehungsweise bedingt haben. Die Frage ist nun aber, ob daraus schon zu folgern ist, dass rechtsstaatliche Säkularität auch nur in diesen Gesellschaften authentisch gelebt werden kann und was dies für außereuropäische (muslimische) Gesellschaften bedeutet.

Die kulturalistische Vereinnahmung kann verschiedene Stoßrichtungen haben, je nachdem wie der historische Weg zur Säkularität gedeutet wird. Zum einen wären da solche Positionen zu nennen, die vor allem die Aufklärung als den entscheidenden Faktor ausmachen. Der Kulturalismus zeigt sich dann darin, dass Aufklärung als spezifisch westliches Modell gesehen wird und daraus der Schluss gezogen wird, dass rechtsstaatliche Säkularität, Demokratie und Menschenrechte nur um den Preis einer *kulturellen Verwestlichung* erreichbar wären. Eine Analyse die entweder dazu führt außereuropäischen Gesellschaften (oder auch Muslimen) überhaupt die Fähigkeit sich diese Errungenschaften anzueignen abzusprechen, oder zumindest darauf hinausläuft,

Muslimen ein Nachholen der (westlichen) Aufklärung als notwendigen Schritt hin zur Modernität als Aufgabe zu stellen.¹⁸

Eine zweite Stoßrichtung legt den Schwerpunkt eher auf die christlich (-jüdischen) Wurzeln der westlichen Welt und sieht in christlichen Motiven, wie der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott und der gleichen Würde aller Menschen vor Gott, den entscheidenden ersten Ursprung menschenrechtlichen Denkens. Derartige Motive lassen sich natürlich zur Genüge finden und es soll auch gar nicht bestritten werden, dass sie historisch durchaus einen Einfluss gehabt haben. Problematisch erscheint lediglich eine Engführung, die behauptet, dass Errungenschaften wie Demokratie, Menschenrechte und Säkularität quasi von Anfang an organisch im Christentum grundgelegt gewesen wären und es lediglich der *Entfaltung* dieses *Erbgutes* bedurft hätte, um ganz automatisch zur Säkularität zu gelangen. Diese Sicht, die das Christentum als die notwendige Bedingung einer modernen säkularen Ordnung begreift, muss dann logischerweise äußerst skeptisch sein, was die Möglichkeit betrifft, ob andere außereuropäische nicht-christliche (zum Beispiel islamische) Kulturen im Stande sind, sich diese Errungenschaften anzueignen, scheint dabei aber zu übersehen, dass diese säkulare Ordnung zunächst gegen den erbitterten Widerstand der christlichen Kirchen erst erkämpft werden musste.

Beide Varianten der kulturalistischen Vereinnahmung führen dazu, Muslime auch solche die in Europa leben, als Fremde wahrzunehmen, die letztlich keinen eigenen kulturellen Zugang zu Säkularität, Demokratie und Menschenrechten haben können. Gegen eine solche Vereinnahmung sprechen aber nicht nur historische Gesichtspunkte, sondern wesentlich schwerer wiegen inhaltliche Gründe. Denn der universalistische Anspruch, der diesen Konzepten innewohnt, drohte so verloren zu gehen - oder wie Heiner Bielefeldt es ausdrückt:

„Nimmt man die Leitideen, um die es in diesem Zusammenhang geht - Menschenrechte und Religionsfreiheit - inhaltlich ernst, so drängen sie gerade zur *Überschreitung* auch desjenigen kulturellen Horizontes, in dem sie historisch zunächst entstanden sind. [Näheres ausgearbeitet und mit weiteren Literaturhinweisen versehen finden sich die folgenden

¹⁸ Vgl. B. TIBI, Euro-Islam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes, Darmstadt 2009, 65-107; [in Folge: B. TIBI, Euro-Islam].

Überlegungen bei Heiner Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte, Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), S. 115ff]“¹⁹

Nachdem wir nun einige in den Debatten immer wiederkehrende Missverständnisse angeführt haben und so versucht haben, das, was rechtsstaatliche Säkularität ausmacht, noch klarer herauszuarbeiten, gilt es nun zu untersuchen, welche muslimischen Positionierungen zum säkularen Rechtsstaat in der Debatte auffindbar sind. Zu diesem Zwecke wird in leichter Abwandlung eines von H. Bielefeldt verwendeten Schemas, eine (idealtypische) Kategorisierung verwenden, die zwischen *fundamentalistischer Ablehnung*, *faktischer Anerkennung* und *theologischer Würdigung* des säkularen Verfassungsstaates unterscheidet.²⁰ Dabei gilt es allerdings zu bedenken, dass die einzelnen Positionen manchmal nicht leicht zuzuordnen sind und die Grenzen zwischen diesen Kategorien in der Realität zum Teil fließend sind. Erschwerend kommt hinzu, dass wesentliche Begriffe wie zum Beispiel *Säkularität* oder *Scharia* in der Debatte teilweise unterschiedlich verwendet werden, beziehungsweise mit ein und demselben Begriff oft recht Unterschiedliches bezeichnet wird, und, sei es aus historischen Gründen oder wegen politischer Gegebenheiten, manche Begriffe mit polemischer Stoßrichtung verwendet werden.

Wenden wir uns zunächst solchen muslimischen Positionen zu, die eindeutig gegen die rechtsstaatliche Säkularität, wie wir sie versucht haben zu beschreiben, Stellung beziehen und die gerade den Geltungsvorrang staatlich (oder besser *menschlich*) gesetzten Rechts aus theologischen Gründen nicht akzeptieren können oder wollen.

¹⁹ H. BIELEFELDT, *Muslime im säkularen Rechtsstaat* 55.

²⁰ Vgl. H. BIELEFELDT, *Muslime im säkularen Rechtsstaat* 60-80

2. Fundamentalistische Ablehnung

„Der Islam ist eine Gesetzesreligion in der das Heil, das Bestehen vor Gott, stark von der Beachtung des religiösen Gesetzes abhängig ist. [...] Gesetz ist dabei im Islam nicht nur ein religiöses Gesetz, das bestimmte Riten und grundsätzliche ethische Verhaltensnormen regelt. Das religiöse Gesetz des Islam ist umfassend und regelt sämtliche Bereiche des Lebens, vom Ritus bis zur Frage der Leitung des Staates.“²¹

So charakterisiert M. Kalisch den umfassenden Regelungsanspruch des Gesetzes im Islam, allerdings nicht ohne hinzuzufügen, dass dies zwar für die überwiegende Zahl der vielen verschiedenen islamischen Strömungen gelte, allerdings höchst umstritten sei was das nun konkret zu bedeuten habe, zum Beispiel im Hinblick darauf welche Methodik genau als geeignet angesehen wird konkrete Normen aus der göttlichen Offenbarung abzuleiten.²²

Heute wird mit dem islamischen Recht häufig der Begriff Scharia assoziiert, doch diese Gleichsetzung ist missverständlich, da der Begriff Scharia vieldeutig ist. Er kann von seinem ursprünglichen Wortsinn „Weg zum Wasser“ her auch wesentlich allgemeiner, zum Beispiel als der in der Offenbarung von Gott und seinem Propheten aufgezeigte, dem Menschen bereitete Weg, verstanden werden. So unterscheiden auch heute viele muslimische Autoren zwischen ewiggültigen göttlichen Grundlagen der Scharia und konkreten gesetzlichen Regelungen, die Produkt menschlichen, orts- und zeitabhängigen Überlegens sind, und deshalb auch wandelbar sein können.²³

Die Disziplin, die sich mit dieser konkreten Ableitung von Normen befasst, nennt man *fiqh*. Da in Koran und Sunna nicht für jeden konkreten Einzelfall auch präzise Anweisungen zu finden sind, entwickelte sich in der islamischen Jurisprudenz, dem *fiqh*, eine eigene Methodenlehre, wie man konkrete gesetzliche Regelungen ableiten kann, wenn Koran und Sunna zu einer Fragestellung keine oder zumindest keine eindeutige Aussage bereithalten. Auch die Frage wie mit sich einander zumindest scheinbar

²¹ M. KALISCH, Islam und Menschenrechte: Betrachtungen zum Verhältnis von Religion und Recht, in: H. ELLIESIE (Hg.), Beiträge zum Islamischen Recht VII. Islam und Menschenrechte, Frankfurt am Main 2010, 50; [in Folge: M. KALISCH, Islam und Menschenrechte].

²² Vgl. M. KALISCH, Islam und Menschenrechte 49-53.

²³ Vgl. M. ROHE, Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München 2009, 9-17; [in Folge: M. ROHE, Das islamische Recht].

widersprechenden Anordnungen umzugehen sei, musste geklärt werden. Aus der Beschäftigung mit solchen und ähnlichen Fragen, entwickelte sich ein immer differenzierteres Fach und es entstanden mit der Zeit verschiedene Rechtsschulen.

Als erste und wichtigste Rechtsquelle ist der Koran unstrittig. Ebenfalls weitgehend unumstritten war und ist die Sunna als die Überlieferung über das Leben des Propheten Mohammed und seiner Gefährten. Zur dritten Rechtsquelle wurde der Konsens der Gelehrten. Als vierte Möglichkeit zu Regelungen zu gelangen, wenn aus diesen drei Rechtsquellen keine Regel abzuleiten ist, wurden verschiedene juristische Schlussverfahren entwickelt. Gerade in der Einschätzung und Ausgestaltung dieser Verfahren der eigenständigen Rechtsfindung unter Einbeziehung verschiedenster Erwägungen von Analogien, Gemeinnutz, Gewohnheitsrecht, eigener Vernunft usw. differierten die Auffassungen unter den verschiedenen Rechtsschulen allerdings erheblich. Doch ohne diese Entwicklungen einer islamrechtlichen Dogmatik im einzelnen exakt nachzuzeichnen, lässt sich sagen, dass die Ergebnisse und Erkenntnisse des *fiqh* immer umfangreicher wurden und mit dem Anwachsen von Konsensentscheidungen, die in zunehmenden Maße als bindend betrachtet wurden, der Spielraum, der dem eigenständigen Ermitteln von Rechtsmeinungen verblieb, immer enger wurde, sodass gesagt werden kann, dass sich ca. ab dem 10. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung die Ansicht durchzusetzen beginnt, es genüge weitestgehend die vorgefundenen Rechtsansichten zu übernehmen. Diese Annahme wurde mit der Formulierung, dass das Tor zum Idschtihad geschlossen sei, ausgedrückt.²⁴

Doch was sagt das islamische Recht nun in Hinblick auf den Staat oder um diesen modernen Begriff zu vermeiden in Hinblick auf die Organisation weltlicher Macht? Koran und Sunna jedenfalls enthalten, so die einhellige Meinung, keine eindeutigen Aussagen über eine konkrete Staatsform.²⁵ Allerdings gibt es noch ein Dokument, das aus der Zeit des Propheten stammt, die „Gemeindeordnung von Medina“. Dieses Abkommen aus der Zeit als Mohammed mit seinen Anhängern von Mekka nach Medina ausgewandert

²⁴ Vgl. M. ROHE, Das islamische Recht 43-75.

²⁵ Vgl. G. KRÄMER, Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden 1999, 44; [in Folge: G. KRÄMER, Gottes Staat als Republik].

war und in dem die Beziehungen zwischen den verschiedenen Gruppen der Gesellschaft Medinas recht detailliert geregelt wurden, dient bis heute vielen Muslimen als der Beweis, dass damals unter der Führung Mohammeds gewissermaßen der erste islamische Staat errichtet wurde. Mohammed sei also sowohl religiöser als auch politischer Führer gewesen und dieser erste islamische Staat sei demzufolge theokratisch organisiert gewesen. Doch nach dem Tod Mohammeds, war die Frage, wer nun berechtigt sei diesem als Leiter der Gemeinde nachzufolgen, nicht geklärt. Die ersten vier Nachfolger kamen noch alle aus dem Kreis der direkten Gefährten Mohammeds und werden deshalb als die vier „rechtgeleiteten Kalifen“ bezeichnet. Doch spätestens mit dem Ende dieser Periode, war die Frage, wer legitimerweise berechtigt war Herrschaft auszuüben, in der muslimischen Geschichte höchst umstritten. Es entwickelte sich eine Theorie des Kalifats, die versuchte legitime Herrschaft zu begründen, indem argumentiert wurde, die göttliche Ordnung könne nur fortbestehen, wenn ein von Gott bestimmter Herrscher die muslimische Gemeinde führe und darüber wache, dass diese nicht vom rechten Weg abkomme. Der Herrscher stehe also in der Nachfolge des Propheten und sei Teil der göttlichen Ordnung.²⁶ Auch wenn in der islamischen Geschichte zwischen diesem Anspruch und der Wirklichkeit oft ein erheblicher Spalt klaffte und der Kalifatsgedanke angesichts konkurrierender muslimischer Reiche und Herrscher sich schwer aufrechterhalten ließ und zunehmend in den Hintergrund trat, so blieb doch der Gedanke, dass die muslimische Gemeinschaft, die Umma, auch eine politische Gemeinschaft sei und der Staat der göttlichen Ordnung, der Scharia, zum Durchbruch verhelfen müsse, vorherrschend und es lässt sich mit P. Scholz sagen:

„Im traditionellen Islam sind Gemeinwesen und Religion derart untrennbar miteinander verbunden, dass der Staat seine wahre Legitimation nur im Islam finden und eine gerechte Gesellschaft nur von einem islamischen Gemeinwesen garantiert werden kann.“²⁷

Der europäische Expansionismus um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert führte zu einem Aufeinanderprallen von westlicher Zivilisation und muslimischer Gesellschaft. Dies hatte zur Folge, dass innerhalb der muslimischen Welt eine Debatte über das

²⁶ Vgl. R. LOHLKER, Islam. Eine Ideengeschichte, Wien 2008, 44-51.

²⁷ P. SCHOLZ, Ordre Public, Menschenrechte und Scharia, in: H. ELLIESIE (Hg.), Beiträge zum Islamischen Recht VII. Islam und Menschenrechte, Frankfurt am Main 2010, 494.

eigene Selbstverständnis aufflammte, deren Dynamik dazu führte, dass islamische Reformbewegungen einen deutlichen Impuls erfuhren.²⁸

Ausschlaggebend hierfür war das Gefühl der Unterlegenheit gegenüber dem Westen. Die Rückständigkeit der islamischen Welt wurde von den Vertretern dieses islamischen Reformismus in einem erstarrten und unflexiblen Islamverständnis gesehen. Der Islam an sich halte die Antworten auf die Moderne bereit. Die Lösung sah man deshalb in einer Rückbesinnung auf den Koran und die Prophetentradition, die auch zu einer inneren Erneuerung der Gläubigen führen sollte. Doch wie diese Rückbesinnung aussehen sollte blieb in der Folge umstritten und so konnten sowohl Fundamentalisten wie auch Modernisten an diese Gedanken anknüpfen.²⁹ Diejenigen, die auf fundamentalistische Weise an diese Gedanken anknüpften, haben die Lehren des damaligen Reformislam, zu den Quellen des Glaubens zurückzukehren, für eine wortwörtliche Auslegung der Texte verwendet und so die theoretischen Grundlagen für viele islamistische Bewegungen der Gegenwart geschaffen.³⁰

„Der Islam ist Religion und Staat“ lautet eine oft gehörte Kurzformel die zum Ausdruck bringen soll, dass im Islam Recht, Religion und Politik untrennbar miteinander verbunden sind und die auch Fundamentalisten gern und häufig zitieren, um ihre politische Agenda zu legitimieren.

Grundlegend hierfür ist der Gedanke, dass der Islam oder besser gesagt die göttliche Offenbarung, die im Islam Koran und Sunna darstellen, ein umfassendes alle Lebensbereiche abdeckendes Regelwerk beinhaltet, das, da direkt von Gott geoffenbart, unveränderlich und damit menschlichem Zugriff entzogen ist. Dieses göttliche Gesetz gelte es nicht nur auf der individuellen Ebene zu befolgen, sondern die gesamte öffentliche Ordnung habe sich nach diesem zu richten. Die Vertreter einer solchen „islamischen Ordnung“ werden daher auch als Islamisten bezeichnet. Der Staat habe in erster Linie die Aufgabe diese islamische Ordnung zu verwirklichen, da letztlich nur diese

²⁸ Vgl. J. LOBAH, Der Salafismus zwischen Reformdiskurs und Extremismus, in: A. CAVULDAK u.a. (Hg.), Demokratie und Islam. Theoretische und empirische Studien, Wiesbaden 2014, 83-84.

²⁹ Vgl. K. AMIRPUR, Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte, München 2013, 18; [in Folge: K. AMIRPUR, Den Islam neu denken].

³⁰ Vgl. U. SCHWEIZER, Muslime in Europa. Staatsbürgerschaft und Islam in einer liberalen und säkularen Demokratie, Berlin 2008, 29-30; [in Folge: U. SCHWEIZER, Muslime in Europa].

konsequente Unterwerfung unter das göttliche Gesetz eine wahrhaft gottgefällige Lebensführung ermöglicht. Die Scharia als der rechtliche Gehalt der göttlichen Offenbarung müsse lediglich angewendet werden.

Was bedeutet dies nun konkret für die Ausgestaltung der Beziehung von Religion und staatlicher Ordnung?

Von diesen Prämissen ausgehend kann natürlich keinerlei Geltungsvorrang eines anderen Rechts als dem göttlichen postuliert werden, ja eigentlich hat jegliches von Menschen gesetzte Recht keinerlei Berechtigung, wäre dies doch der Versuch des Menschen sich Kompetenzen Gottes anzumaßen. In so einer Konzeption hat der Mensch lediglich die göttlichen Anordnungen aus der Offenbarung herauszulesen und strikt zu befolgen. Dem staatlichen Gesetzgeber oder Herrscher fällt höchstens die Aufgabe zu, dem göttlichen Gesetz zum Durchbruch zu verhelfen und dieses zum Beispiel in konkrete Rechtsbestimmungen zu überführen. Mit den Worten Gudrun Krämers:

„Der Islam [, ...] bildet den Islamisten zufolge ein in sich geschlossenes, all umfassendes, ganzheitliches Gefüge von Normen und Werten, kurz Scharia, das sowohl die individuelle Lebensführung als auch die gesellschaftliche Ordnung, Wirtschaft, Recht und Politik gestalten muss. Dieses Gefüge von Normen und Werten ruht auf göttlicher Satzung und erschließt sich über den Koran als dem unverfälschten Wort Gottes und die Prophetentradition (Sunna). Da von Gott verfügt und vom Propheten mustergültig vorgelebt, ist die Scharia im Kern unwandelbar und jedem menschlichen Zugriff entzogen.“³¹

Wie schon erläutert, ist das, was man unter Scharia zu verstehen hat, im innerislamischen Diskurs keineswegs unumstritten. Wird Scharia hier schlicht mit dem alle Lebensbereiche umfassenden islamischen Recht gleichgesetzt, so gibt es eben auch Positionen, die *Scharia* von der ursprünglichen Wortbedeutung her (Weg zum Wasser) allgemeiner als Weg zu Gott verstehen und denen es dabei in erster Linie um den ethischen Gehalt von Gottes Offenbarung als dem unwandelbaren Kern dieser Scharia geht. Doch abgesehen von solchen grundsätzlichen Unterscheidungen stellt sich freilich die Frage, wie die von fundamentalistischer Seite erhobene Forderung einer integralen Anwendung der Scharia konkret aussehen soll, und wer eigentlich befugt wäre, den Inhalt der Normen verbindlich zu bestimmen. Gudrun Krämer weist in diesem

³¹ G. KRÄMER, Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt, München 2011, 88; [in Folge: G. KRÄMER, Demokratie im Islam].

Zusammenhang auf die Interpretationsbedürftigkeit dessen, was als konkrete gesetzliche Regelungen aus der göttlichen Offenbarung abgeleitet werden kann, deutlich hin, wenn sie meint:

„Man könnte von einer «Fiktion der Evidenz» sprechen, die hier zum Tragen kommt, der Annahme, Koran und Sunna seien eindeutig, für jeden (Gläubigen) unmittelbar verständlich und ohne Umstände auf die Praxis anzuwenden. Die Annahme ist angesichts der sprachlichen und methodischen Bedingungen eines plausiblen Textverständnisses hoch problematisch.“³²

Diese Interpretationsbedürftigkeit und vor allem die Notwendigkeit diese *göttlichen Anweisungen* in konkrete lebenspraktische Normen zu überführen, zeigte sich ja schon bei der Entwicklung eines eigenen Faches des theologischen oder eigentlich des juristischen Denkens, dem *fiqh*.

Es gilt zwar als weithin unbestritten, dass die Scharia als der Kern der Offenbarung ewige und überzeitliche Gültigkeit beanspruchen kann, der *fiqh*, beziehungsweise seine Ergebnisse, sind aber letztlich Produkt menschlichen Nachdenkens. Diese Unterscheidung im Auge zu behalten ist angesichts der aktuellen Debatten äußerst wichtig.

Denn Anspruch der Islamisten ist es, in ihrem Rückgriff auf die Anfangszeit der muslimischen Gemeinde quasi wieder direkt aus den Quellen zu schöpfen um der im Laufe der Geschichte passierten Verfälschung durch menschliche Überlegung zu entgehen. Dies, wie schon weiter oben gesagt, in der Annahme, dass in den Quellen letztlich schon alles klar geregelt sei und für eigenständige menschliche Interpretationsarbeit weder Raum noch Notwendigkeit bestehe. Was bedeutet das nun für die Organisation des Staates? Schreibt die Scharia nach fundamentalistischer Lesart eine bestimmte Staatsform vor? Und wenn ja, welche?

Die Idee des Kalifats erlebt in fundamentalistischen Kreisen eine neue Konjunktur. Auch wenn die Ideen und Konzepte teilweise differieren, und selten wirklich zu ausgereiften Verfassungsentwürfen ausgearbeitet sind, ist für die Vertreter solcher Strömungen klar, dass eine nach westlichem Vorbild konzipierte Demokratie im Sinne einer *Volksherrschaft* mit einem wahrhaft islamischen Staat unvereinbar ist. Das bedeutet

³² G. KRÄMER, Demokratie im Islam 97f.

aber nicht, dass einflussreiche islamistische Theoretiker wie Sayyid Qutb oder Abdul Al Maududi den Begriff der *Demokratie* rundweg ablehnen würden. (Analoges werden wir auch was den Begriff der Menschenrechte betrifft feststellen können.) Allerdings geben sie diesen Begriffen einen neuen Bedeutungsinhalt, deuten sie also im Lichte ihres Islam- und Schariaverständnisses ganz spezifisch um. So vertritt zum Beispiel Abdul Al Maududi, einer der meist rezipierten Denker des Islamismus, das Konzept einer *theo-Demokratie* in der es, wie der Name schon sagt, sehr wohl eine *demokratische* Komponente geben soll. Diese ist aber dergestalt definiert, dass es der Gemeinschaft der Gläubigen zukommt mitzuhelfen, die Prinzipien und Vorschriften der Scharia auf politischem Wege umzusetzen. Dieses, sein Konzept, steht damit nicht nur faktisch dem was man gemeinhin unter Demokratie versteht entgegen, sondern diesen wesentlichen Unterschied streicht er selbst auch ganz deutlich heraus, wenn er sagt:

„Was natürlich die islamische Demokratie von der westlichen Demokratie unterscheidet, ist, daß die westliche auf dem Konzept der Herrschaft des Volkes gegründet ist, während die islamische auf dem Grundsatz des Kalifats des Volkes basiert. In der westlich säkularen Demokratie sind die Menschen die Herrscher; im Islam ruht die Herrschaft bei Gott und die Menschen sind seine Kalifen oder Stadthalter. In der westlichen Demokratie erlassen die Menschen ihre eigenen Gesetze, in der islamischen müssen sie den von Gott durch seinen Propheten erlassenen Gesetzen folgen und gehorchen.“³³

Ähnlich negativ, was die westliche Demokratie betrifft, äußert sich auch Sayyid Qutb einer der führenden Köpfe der ägyptischen Muslimbruderschaft, wenn er betont, dass er ein auf der Scharia basierendes Staatswesen als jedem anderen für überlegen hält, da nur mit der Bezugnahme auf die göttliche Scharia wahre Gerechtigkeit zu erreichen sei, während menschliche Gesetzgebung seines Erachtens notwendigerweise immer durch verschiedene Interessen, Loyalitäten und Egoismen beeinflusst sein müsse und so klarerweise im Vergleich zu göttlichem Recht immer defizitär sei. Letztlich sei also der säkulare demokratische Staat eine Anmaßung des Menschen und daher Ausdruck von

³³A. AL MAUDUDI, *Islamische Lebensweise*, Beirut 1983, 62f; zit. nach H. BIELEFELDT, *Muslime im säkularen Rechtsstaat* 65.

Gottlosigkeit, weshalb es Qutb als Aufgabe eines jeden Muslims betrachtet, diesen mit aller Entschiedenheit zu bekämpfen.³⁴

Wenn wir nun wieder zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurückkehren, nämlich der rechtsstaatlichen Säkularität als wesentlichem Punkt einer modernen demokratischen Ordnung, so lässt sich zusammenfassend rekapitulieren, dass eine islamistisch-fundamentalistische Überzeugung den praktischen Geltungsvorrang säkular gesetzten Rechts als menschliche Anmaßung gegenüber dem Gott der Offenbarung eindeutig ablehnt (ablehnen muss).

³⁴ Vgl. S. QUTB, Dieser Glaube. Der Islam, Kuwait 1992, 35f; *zit.* nach H. BIELEFELDT, Muslime im säkularen Rechtsstaat 63.

3. Faktische Anerkennung

Demgegenüber wollen wir uns nun mit Positionen beschäftigen, die die Gegebenheiten in einem säkularen Rechtsstaat zumindest insofern akzeptieren, als sie die Möglichkeit, dass Muslime in einem solchen Staat leben können, bejahen. In dieser Form stellt sich diese Frage zwar erst mit dem Aufkommen des modernen säkularen Staates, doch gibt es für ihre Beantwortung Anknüpfungspunkte schon in frühester islamischer Geschichte. Denn mit der Frage, ob eine islamische Lebensführung auch innerhalb eines Staatswesens, das nicht nach islamischen Gesichtspunkten organisiert ist, möglich ist, waren Muslime in ihrer Geschichte häufig konfrontiert. So entwickelten schon die klassischen Rechtsschulen Regeln dafür unter welchen Umständen es für einen Muslim erlaubt oder möglich sei, unter nicht-islamischer Herrschaft zu leben. Die entwickelten Lösungsansätze zeugen davon, dass entgegen islamistischer Engführung die Scharia (oder ihre Auslegung) durchaus ein gewisses Maß an Flexibilität aufweist. Zwar galt allen Rechtsschulen ein Leben innerhalb einer islamischen Gesellschaftsordnung als der anzustrebende Idealzustand und ein Leben in der islamischen Diaspora als eigentlich nicht wünschenswert, es fanden sich aber doch Möglichkeiten solche Gegebenheiten als akzeptabel zu definieren. Gerade die größte der sunnitischen Rechtsschulen, die Hanefitische, beschäftigte sich ausführlich mit solchen Fragestellungen und es lässt sich mit Barber Johansen sagen:

„Der Islam kann also [...] auch ohne islamischen Staat gelebt werden und auch ohne die staatliche Anwendung islamischen Rechts. Ein solcher Diaspora-Islam ist zwar ein Islam minderen Status, aber er ist Islam. Es gibt also auch im scholastischen Recht der klassischen Periode eine Möglichkeit, den Islam ohne die politische Herrschaft der Muslime zu leben.“³⁵

Wesentlich für eine solche Möglichkeit war aber auf jeden Fall, dass die jeweilige nicht-islamische Rechtsordnung den Muslimen ermöglichte ihren Glauben zu praktizieren und ganz allgemein den Muslimen Rechtsschutz gewähren musste. Für diesen Fall wurde die Auffassung vertreten, dass zwischen nicht-islamischen Staat und dem in ihm sich aufhaltenden/ lebendem Muslim ein Vertragsverhältnis entstehe, das den einzelnen

³⁵ B. JOHANSEN, Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren? in: H. MARRÉ/J. STÜTING (Hg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (20), Münster 1986, 20.

Muslim auch dazu verpflichtet, die jeweilige Rechtsordnung zu respektieren. Bei diesem Ansatz wird die klassische Einteilung der Welt in ein Haus des Islams und ein Haus des Krieges um die Kategorie des Haus des Vertrages erweitert.

Angesichts der Tatsache, dass der säkulare Rechtsstaat mit seiner menschenrechtlich begründeten Religionsfreiheit Muslimen die Ausübung ihrer Religion institutionell garantiert, ist somit die Möglichkeit für Muslime gegeben einen solchen Staat zu akzeptieren und sich mit seinen Gegebenheiten zu arrangieren. So argumentiert etwa Tariq Ramadan in diese Richtung, wenn er einerseits darauf verweist, dass Muslime „sich mitunter im Westen sicherer fühlen - was die freie Ausübung ihrer Religion betrifft - als in einigen sogenannten muslimischen Ländern“³⁶ und er in einer weiteren Untersuchung der Gegebenheiten, wie sie sich speziell für Muslime in Europa darstellen, konstatiert:

„So erscheint der europäische Raum als ein „Haus“, in dem die Muslime in Sicherheit und mit gewissen grundlegenden Rechten leben können. Als Minderheit in einer nicht-muslimischen Umgebung können sie die wichtigsten Vorschriften und Lehren des Islam praktizieren und befolgen.“³⁷.

Dies bedeutet für Ramadan:

„die Anwendung der Scharia für einen muslimischen Bürger oder Einwohner Europas bedeutet die ausdrückliche Achtung des konstitutionellen und rechtlichen Rahmens des Landes, dessen Bürger er ist oder in dem er sich aufhält [...] die Scharia verlangt die redliche Staatsbürgerschaft im Rahmen des positiven Rechtes des betreffenden europäischen Landes.“³⁸.

Gleichwohl macht er die in Europa lebenden Muslime darauf aufmerksam, dass ein Leben in einer modernen und säkularisierten Gesellschaft seines Erachtens die Herausforderung mit sich bringt, Lösungen zu finden „...wie sie ihre Spiritualität, ihre Werte und ihre Identität bewahren können“³⁹.

³⁶ T. RAMADAN, Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext, Köln 2001, 158; [in Folge: T. RAMADAN, Muslimsein in Europa].

³⁷ T. RAMADAN, Muslimsein in Europa 174.

³⁸ T. RAMADAN, Muslimsein in Europa 211.

³⁹ T. RAMADAN, Muslimsein in Europa 174.

Die explizite Bezugnahme auf die Scharia, muss also, wie an der Position Ramadans zu sehen, keineswegs zu einer eindeutigen Ablehnung eines Lebens in einem säkularen Rechtsstaat führen, sondern kann sogar den gegenteiligen Befund zur Folge haben. Wie schon weiter oben thematisiert, stellt sich also die Frage nach dem jeweiligen „Schariaverständnis“, insbesondere der Unterscheidung von Scharia als göttlichem Gesetz und dem *fiqh* als Ergebnis menschlichen Nachdenkens kommt hier entscheidende Bedeutung zu. An der Notwendigkeit das Leben an den Normen der Scharia auszurichten, wird zwar nicht gerüttelt, doch wird auf die historische Bedingtheit der konkreten Rechtsvorschriften hingewiesen. So entsteht für heutiges muslimisches Denken Spielraum selbst zu definieren welchen Rechtsvorschriften überzeitliche Gültigkeit zukommt und welche den jeweiligen historischen Erfordernissen angepasst werden können.

„Der Islam, so wird betont, ist sehr wohl Religion und Politik, der Prophet hatte eine religiöse und politische Mission, Koran und Sunna bilden die Grundlage muslimischer Lebensführung. Aber sie schreiben nicht alle Einzelheiten des Lebens bindend fest; Gott lässt dem Menschen Raum zur Gestaltung seines Lebens.“⁴⁰

Das, was die Islamisten als Scharia bezeichnen, sei also in Wirklichkeit weitestgehend *fiqh* und könne als Produkt menschlicher Überlegung keineswegs Anspruch auf überzeitliche Gültigkeit erheben. Weiter wird auch innerhalb der Scharia noch nach inhaltlichen Bereichen unterschieden. Und zwar zwischen Bestimmungen die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch regeln, und deshalb unveränderlich sind, und solchen, die das Verhältnis der Menschen zueinander ordnen und deshalb nach Maßgabe der jeweiligen Anforderungen sehr wohl veränderbar sind. Gudrun Krämer verweist in diesem Zusammenhang auf die gerade im politischen Kontext besonders relevante Möglichkeit, bei einer konsequenten Durchführung dieser Unterscheidung einen im engeren Sinn religiösen von einem gesellschaftlich-politischen Bereich abzugrenzen. Sie zeigt allerdings noch weitere Differenzierungen in der Debatte auf. So unterscheiden manche zwischen *festen* und *beweglichen* Teilen der Scharia. Aber nicht immer könne klar gesagt werden, ob dies nicht schlicht andere Bezeichnungen für die

⁴⁰ G. KRÄMER, Kritik und Selbstkritik. Reformistisches Denken im Islam, in: M. Lüders, Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, München 1992, 223. [in Folge: G. KRÄMER, Kritik und Selbstkritik].

Unterscheidung zwischen Scharia und *fiqh* seien, oder ob hier eher an eine an den klassischen Kategorien des ausdrücklich Ge- und Verbotenem und an einen, weil nicht durch Koran und Sunna geregelten, moralisch-rechtlich neutralen Bereich gedacht wird.⁴¹

Zusätzlich gibt es schon in der klassischen Rechtslehre verankerte Konzepte wie die Orientierung am Gemeinwohl und das Prinzip, dass bei der Umsetzung auch göttlicher Ver- und Gebote darauf zu achten sei, dass dadurch dem Individuum oder der Gesellschaft nicht mehr Schaden zugefügt wird, als durch die Umsetzung der Regelung behoben werden soll. Wesentlich ist, dass all diese Differenzierungen und Einschränkungen sich nicht prinzipiell gegen die Gültigkeit der göttlichen Gebote wenden, sondern lediglich ihre praktische Anwendung von gewissen Bedingungen abhängig machen.

„Was die Scharia aus dieser Perspektive kennzeichnet, ist somit nicht ihre vermeintliche Starre und Geschlossenheit, sondern gerade die auch von orthodoxen Rechtsgelehrten so hochgelobte Flexibilität (*muruna*), die sich, wie die Formel lautet, für alle Orte und Zeiten angemessen macht.“⁴²

... folgert Gudrun Krämer nicht ohne auf ein Problem, das uns schon bei der Darlegung fundamentalistischen Schariaverständnisses untergekommen ist, aufmerksam zu machen, wenn sie darauf hinweist, dass „die Frage, wer die Grenzen legitimer Interpretation definiert - Herrscher, Parlamente, Rechtsgelehrte?“⁴³ in den Debatten wenig thematisiert wird.

Mit diesem Hinweis haben wir wieder die Frage nach der Demokratie im Islam beziehungsweise nach der Vereinbarkeit von Scharia und demokratischer Grundordnung gestreift. Wie schon weiter oben erwähnt schreiben Koran und Sunna keine konkrete Staatsform vor, allerdings scheint der Gedanke von Volkssouveränität schwer vereinbar mit dem Anspruch des Islam als einer alle Lebensbereiche umfassenden göttlichen Offenbarung.

⁴¹ Vgl. G. KRÄMER, Gottes Staat als Republik 54-58.

⁴² G. KRÄMER, Kritik und Selbstkritik 224.

⁴³ G. KRÄMER, Kritik und Selbstkritik 224.

Doch das Prinzip gegenseitiger Beratung, *sura* genannt, das den Muslimen im Koran empfohlen wird, bietet sehr wohl einen Anknüpfungspunkt für (demokratische) Mitbestimmung. Auch der koranische Auftrag an jeden Muslim „das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verhindern“ kann als Auftrag zur politischen Partizipation verstanden werden. Die vielschichtige Debatte über genuin islamisch begründete Partizipation, Herrschaftsbegrenzung und (parlamentarische) Mitbestimmung hier auch nur ansatzweise nachzuzeichnen, würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit bei weitem sprengen. Wir wollen uns an dieser Stelle mit dem Hinweis begnügen, dass auf Grundlage der eben erwähnten koranischen Anknüpfungspunkte in Verbindung mit einem Schiaverständnis, das ihre Flexibilität betont, sehr wohl auch Konzepte einer spezifisch islamischen Demokratie entwickelt werden können.⁴⁴

Wir wollen uns aber wieder der Frage zuwenden, inwieweit Muslime die Bedingungen wie sie sich in einem säkularen Rechtsstaat darstellen zumindest anerkennen können. Nachdem wir schon weiter oben gezeigt haben, dass gerade für die Diasporasituation sehr früh Möglichkeiten geschaffen wurden, dass Muslime sich mit anderen als spezifisch islamischen Gesellschaftsordnungen arrangieren können, und diese Möglichkeiten auch von heutigen Muslimen konsequent weiterentwickelt werden, darf man wohl ganz abseits von diesen theologischen Erörterungen nicht übersehen, dass zumindest der überwiegende Teil der in Europa lebenden Muslime sich mit den Gegebenheiten eines säkularen Rechtsstaates offensichtlich arrangiert hat. Ganz unabhängig wie theoretisch reflektiert die einzelnen Einstellungen auch sein mögen, ist es wohl unübersehbar, dass die meisten schon längst einen *modus vivendi* gefunden haben. Und mehr kann ein säkularer Rechtsstaat seinen Bürgern letztlich auch nicht abverlangen, will er nicht zu einem illiberalen *Gewissensstaat* werden.

⁴⁴ Vgl. G. KRÄMER, Gottes Staat als Republik (insbesondere Kapitel II-V)

4. Theologische Würdigung

Aber es gab und gibt im innermuslimischen Diskurs auch Stimmen, die eine säkulare Ordnung nicht nur bereit sind „hinzunehmen“ oder als für mit dem Islam „verträglich“ zu erklären, sondern die eine säkulare Ordnung aus islamischer Sicht eindeutig begrüßen oder deren Notwendigkeit sogar theologisch begründen. Darunter nicht nur europäische Muslime wie der Bosnier Smail Balic oder der zwar aus Syrien stammende, aber in Europa lebende und lehrende Bassam Tibi, der mit seiner Forderung nach einem „Euroislam“ sicherlich ein heftig umstrittenes Schlagwort in die Debatte eingeführt hat, sondern auch Denker aus dem arabischen Raum wie der schon weiter oben zitierte Ägypter Nasr Hamid Abu Zaid oder sein Landsmann Fuad Zakariya. Für die Denker aus dem arabischen Raum gilt hier allerdings, dass sie sich, angesichts der politischen Situation in ihrer Heimat „auf dünnem Eis“ bewegen, droht ihnen doch bei zu eindeutiger Stellungnahme pro Säkularität von islam(isti)scher Seite sehr schnell der Vorwurf der Apostasie. So geschehen bei Nasr Hamid Abu Zaid, der sich in einem aufsehenerregenden Fall mit genau diesem Vorwurf konfrontiert sah, mit der Folge, dass es zu einer Zwangsauflösung seiner Ehe kam und er in die Niederlande emigrieren musste.⁴⁵

Deshalb können arabische Denker ihre Anliegen nicht so offen vortragen, wie dies zum Beispiel Smail Balic in seinen Schriften tut. Er widerspricht ganz deutlich der Aussage der Islam sei „Religion und Staat“ und versucht aufzuzeigen, dass es sich bei dieser Annahme um ein ideologisches Konstrukt handelt, das weder im Koran, noch in der Sunna glaubwürdig bezeugt sei. Für ihn wurzelt islamische Identität einzig und allein im Bekenntnis zu dem einen Gott und in der Akzeptanz seiner Offenbarung, als der Richtschnur religiösen und ethischen Verhaltens. Für Balic liegt die Vorbildfunktion des Propheten nicht in seinen konkreten, zeitbedingten Weisungen, sondern es komme darauf an die Grundabsichten, also den eigentlichen Sinn der hinter der konkreten Lebenspraxis stehe, zu erfassen und zu befolgen.

⁴⁵ N. H. ABU ZAID, Islam und Politik 11-16.

Daraus folgt für ihn die Notwendigkeit die Quellen des Islam, also Koran und Sunna, unter historisch-kritischen Gesichtspunkten neu zu lesen. So betont er denn auch die Unterscheidung von Scharia und *fiqh*, die prinzipielle Flexibilität des islamischen Rechts und den Anspruch der Gerechtigkeit als dem eigentlichen ethischen Kern der Scharia. Mit einem schlichten Rückgriff auf die Erstzeit ließen sich die Anforderungen, die die moderne pluralistische Gesellschaft an einen heutigen Muslim stellen, nicht lösen, sondern dadurch würde letztlich ein zeitgemäßes, islamisches Leben schier verunmöglicht. Deshalb kritisiert er scharf:

„Die gegenwärtig laufende Rückbesinnung auf die Ursprünge des Islam setzt die Gläubigen eher einer Arabisierung aus. So bedeuten die fundamentalistischen Rückgriffe auf die Handlungsmuster der Erstzeit, an denen sich vielfach der Zustand einer noch im Beduinentum steckenden Gesellschaft reflektiert, eine religiöse Verflachung und eine Verfremdung der heutigen Welt.“⁴⁶

Auch der eingangs erwähnte Bassam Tibi betont, dass der Islam prinzipiell flexibel und wandelbar ist. Gerade deshalb sei es möglich den Islam zu europäisieren, ohne dabei das Wesentliche, er nennt es den „Kern-Islam“, aufgeben zu müssen. Er verweist darauf, dass schon im Koran kulturelle Vielfalt gewürdigt wird und zeigt auf, dass es zum Beispiel in Westafrika zu ganz spezifisch afrikanischen Spielarten des Islam gekommen sei, indem dort die anfangs neue Religion mit den lokal vorhandenen Kulturen synkretistisch vermischt beziehungsweise in Einklang gebracht, sprich afrikanisiert, oder indigenisiert wurde (ähnliche Anpassungsprozesse sieht er auch in Südostasien und auf dem indischen Subkontinent). Ganz analog zu diesem von ihm aufgezeigten „Afro-Islam“ fordert Tibi die Entwicklung eines „Euro-Islam“, für den charakteristisch sein soll, dass er die wesentlichen europäischen Werte nicht nur akzeptiert, sondern eben integriert. Tibi führt hier die Trennung von Religion und Politik, die säkulare Demokratie, die individuellen Menschenrechte, die säkulare Toleranz als Respekt vor Andersdenkenden, die Zivilgesellschaft und den Pluralismus als diejenigen Bereiche an, mit denen sich ein solcher Islam als kompatibel erweisen müsste. Erst dieser Euro-Islam würde es Muslimen ermöglichen die westliche moderne Kultur wirklich anzunehmen und sich so

⁴⁶ S. BALIC, Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion, Köln – Weimar – Wien 2001, 11.

wahrhaft als Bürger (im Sinne von Citoyen) eines europäischen Landes zu fühlen.⁴⁷ Um zu diesem Euro-Islam zu gelangen, ist natürlich eine historisch-kritische Interpretation der Quellen nötig. Die Scharia als Rechtssystem lehnt Tibi als „post-koranisch konstruiert“⁴⁸ und als unvereinbar mit einem säkularen Rechtsverständnis ab. Er will seinen Euro-Islam als „spirituelle Religion ohne angebliche Gesetzesvorschriften“⁴⁹ verstanden wissen.

⁴⁷ Vgl. B. TIBI, Euro-Islam 65-107.

⁴⁸ B. TIBI, Euro-Islam 67.

⁴⁹ B. TIBI, Euro-Islam 67.

5. Exkurs: Menschenrechte aus islamischer Sicht

Wenden wir uns nun noch kurz der Frage der Menschenrechte zu. Denn trotz ihres westlichen Ursprungs ist nicht zu übersehen, dass die Idee der Menschenrechte auch unter Muslimen heute weitestgehend akzeptiert ist und sich deshalb selbst Islamisten darum bemühen, in der eigenen Tradition zumindest Anknüpfungspunkte zu finden, beziehungsweise aufzuzeigen, dass die Menschenrechte eigentlich schon im Koran grundgelegt sind (eine Denk- Argumentationsfigur die durchaus auch von christlicher Seite her bekannt ist.) Insbesondere koranische Aussagen über die dem Menschen von Gott verliehene Würde scheinen hierfür geeignet.

Inzwischen gibt es sogar mehrere spezifisch „islamische“ Menschenrechtserklärungen, die dies aufzuzeigen versuchen⁵⁰, und mit Gudrun Krämer lässt sich dazu sagen:

„Die These, der Islam habe die Menschenrechte lange vor den Humanisten und Aufklärern des christlichen Abendlandes gekannt und sie überdies umfassender definiert und fester verankert als jene, gehört zum Kernbestand muslimischer Selbstdarstellung.“⁵¹

Doch genau diese direkte Ableitung der Menschenrechte aus den islamischen Quellen ist äußerst problematisch. Widerspricht dies doch ganz deutlich dem klassischen westlichen Verständnis von Menschenrechten, in dem diese naturrechtlich begründet einem jeden Menschen von Geburt an ohne jede Vorbedingung zukommen und ihre Begründung eben nicht in einer göttlichen Setzung zu sehen ist, sondern deren „Entwicklung“ als historischer Prozess verstanden wird, der ganz wesentlich durch die Unrechtserfahrungen - insbesondere des 20. Jahrhunderts - angestoßen wurde.

In einem islamischen Begründungszusammenhang erscheinen die Menschenrechte hingegen als etwas von Gott gnadenhaft Verliehenes. Daraus folgt dann, dass auch der Mensch gegenüber Gott an die Erfüllung gewisser Pflichten gebunden ist. So tritt in einer solchen Konzeption die Verantwortung des Menschen gegenüber seiner (individuellen) Freiheit in den Vordergrund. Demzufolge sind es auch die klassischen liberalen Abwehrrechte (Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit, usw. ...) die in islamischen Menschenrechtskonzepten tendenziell unterbelichtet bleiben (müssen). Zwar ist dem

⁵⁰ Vgl. Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam, 1990; Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte in Islam, 1981; Islamische Charta des Zentralrates der Muslime in Deutschland, 2002.

⁵¹ G. KRÄMER, Gottes Staat als Republik 148.

islamischen Rechtsdenken das individuelle Rechtssubjekt nicht unbekannt, doch gilt der Grundsatz „Gemeinnutz geht vor Eigennutz“. Im Konfliktfall hat sich nach dieser Auffassung also das Individuum in seinen Wünschen und Bedürfnissen der Gemeinschaft unterzuordnen. Gudrun Krämer bringt die Problematik auf den Punkt, wenn sie feststellt:

„Die Idee des vom göttlichen Gesetz losgelösten, autonomen Individuums und seiner freien «Entfaltung» ist diesem Denken fremd. Freiheit soll durch die innere Schranke des Gewissens und die äußere Schranke des Gesetzes eingehegt werden, das über allen individuellen Rechten steht.“⁵²

Diese „äußere Schranke“ der Freiheit bildet also die Scharia und so stehen auch sämtliche Erklärungen zu den Menschenrechten von islamischer Seite unter dem sogenannten „Schariavorbehalt“, also unter der prinzipiellen Einschränkung die ihnen verbrieften Rechte gälten nur, soweit sie sich innerhalb des „Rahmens des Islam“ bewegten. Von daher stellt sich zum einen schon einmal die Frage, ob in so einer Konzeption die Menschenrechte tendenziell nur Muslimen zukommen und wie es mit der Ausgestaltung der Rechte Anders- und vor allem Nichtgläubiger aussieht. Damit ist aber erst ein kritischer Punkt islamischen Menschenrechtsdenkens angesprochen. Nicht nur die Gleichheit von Muslimen und Nichtmuslimen, sondern auch die Gleichheit von Mann und Frau scheint - zumindest bei islamistischen Menschenrechtskonzepten - fragwürdig. Zwar lässt sich aus dem allgemeinen koranischen Prinzip der Stellvertreterschaft Gottes eine prinzipielle Gleichheit der Menschen vor Gott ableiten, doch lässt sich auch nicht leugnen, dass Koran und Sunna Aussagen enthalten, die sich mit unserem Verständnis von Gleichheit nicht vereinen lassen. Diesem Fakt wird von muslimischer Seite dergestalt begegnet, dass *Gleichheit* in *Gleichwertigkeit* umgedeutet wird. Diese Gleichwertigkeit bedeutet jedoch nicht volle Gleichheit vor dem Recht, sondern die Aufgaben/ Rollen von Mann und Frau werden als sich ergänzend - also komplementär - gedacht. In dieser Konzeption wird so an Stelle von Gleichberechtigung ein traditionell - klassisches Rollenbild gesetzt, in dem der Frau in erster Linie hausfraulich - eheliche Pflichten zufallen, während dem Mann die Rolle des Haushalt-

⁵² G. KRÄMER, Demokratie im Islam 114.

und Familienvorstands vorbehalten bleibt. Solche traditionellen Rollenzuschreibungen lassen sich zwar mit einem heutigen Verständnis von Gleichberechtigung nicht vereinigen, sind aber, wie ein Blick in die europäische Geschichte zeigt, keineswegs spezifisch „islamisch“. Manch Zeitgenosse mag nicht ganz zu Unrecht darauf hinweisen, dass solche Rollenbilder auch im heutigen Europa noch anzutreffen sind und bis vor kurzer Zeit sogar noch vorherrschend waren. Doch mit Blick auf die menschenrechtlich zu garantierende Gleichheit aller Menschen sind es nicht etwaige vorherrschende oder im Rückzug befindliche Rollenklischees die problematisch scheinen, sondern die ganz konkreten zivil- und strafrechtlichen Normen die daraus abgeleitet werden. Dies geht über die schon erwähnten Ungleichbehandlungen der Frau in Teilen des Erb-, Familien- und Prozessrechts noch hinaus, wenn fundamentalistische Kreise grundsätzliche politische Partizipationsrechte - namentlich das (passive) Wahlrecht - der Frau in Frage stellen. Wird also auch grundsätzlich der Gleichheitsgrundsatz der Menschenrechte bejaht, so wird er dann durch die Bezugnahme auf den „Rahmen“ des Islam beziehungsweise der Scharia in der Praxis deutlich eingeschränkt. Ähnliches lässt sich auch für weitere Menschenrechte feststellen. Gerade in Bezug auf die Meinungsfreiheit lässt sich sagen, dass diese zwar grundsätzlich bejaht wird, das Recht auf freie Meinungsäußerung mit Verweis auf die Scharia dann aber doch deutlich eingeschränkt wird. So bleiben sämtliche Freiheitsrechte auf den Bereich dessen, was im Islam erlaubt ist (beziehungsweise als solches definiert wird), eingeschränkt. Das führt gerade bei islamistisch-fundamentalistischer Sichtweise zu äußerst restriktiven Regelungen im Bereich von Moral und Sitte, aber auch was künstlerische oder wissenschaftliche Freiheit betrifft. So bleibt von der anfangs eigentlich bejahten Religions- und Meinungsfreiheit nicht mehr viel übrig und Tatbestände wie Apostasie, Blasphemie oder die Schmähung des Islam oder seines Propheten Mohammed werden zum Teil äußerst extensiv definiert und strafrechtlich verfolgt. Gerade das Recht auf Religionsfreiheit ist in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse. Oft wird (nicht zu Unrecht) auf die islamische Tradition der Toleranz Andersgläubigen gegenüber hingewiesen. *Kein Zwang in der Religion* lautet der vielzitierte koranische Ausspruch der diese begründet. Und tatsächlich genießen nach klassischer Lehre zumindest die monotheistischen Buchreligionen (Judentum und Christentum) einen besonderen geschützten Status. Ihre Anhänger galten als Schutzbefohlene, so genannte dhimis, denen gegen Zahlung einer

Abgabe, der sogenannten Kopfsteuer, ihre Religionsausübung gestattet war. Aber auch diese Toleranz war nie eine völlige Gleichstellung, wie sie unter dem heutigen Anspruch der Menschenrechte gefordert ist und außerdem kam sie nur einer ganz klar definierten Gruppe zu. Andere Religionsgemeinschaften, die keinen Monotheismus vertraten oder gar Nichtgläubige, fielen im Prinzip nicht unter diese Regelungen.

Die gravierendste Einschränkung der Religionsfreiheit betrifft allerdings die Muslime selbst. Denn einem Muslim ist es nicht erlaubt seine Religion zu wechseln (= Apostasieverbot). Dieses Verbot ist eindeutig und es lässt sich durch verschiedenste Koranstellen belegen, in denen ein Abfall vom Islam nicht nur aufs Schärfste verurteilt wird, sondern dem Abgefallenen das ewige Höllenfeuer angedroht wird. Obwohl im Koran selbst darüber hinaus keine konkrete irdische Strafe festgelegt ist und auch die Aussagen in der Sunna des Propheten diesbezüglich nicht eindeutig oder zumindest in ihrer Verbindlichkeit umstritten sind, wurde und wird der Glaubensabfall nicht nur von islamistischer Seite normalerweise mit der Todesstrafe sanktioniert, oder zieht zumindest erhebliche Strafen zivilrechtlicher Natur wie eine Zwangsauflösung einer etwaigen Ehe und den Verlust der Erb- und Testamentierfähigkeit nach sich. Verschärft wird diese Problematik noch dadurch, dass der Tatbestand der Apostasie oft äußerst ungenau definiert ist und schon das Inzweifelziehen einzelner Dogmen oder die Unterlassung einzelner religiöser Pflichten zum Vorwurf des Glaubensabfalls führen kann.⁵³

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Menschenrechte, werden diese direkt von den islamischen Quellen her begründet und abgeleitet, den Ansprüchen eines modernen Menschenrechtsverständnisses nicht gerecht werden können. Zwar ist es für jeden Gläubigen legitim säkulare Rechtsnormen für sich in einen weiteren religiösen Sinnzusammenhang zu verorten und Anknüpfungspunkte in der eigenen religiösen Tradition zu suchen und auch zu finden, doch eine exklusive religiöse Begründung und Deutung führt doch zur erheblichen Schwierigkeiten. So bezeichnet etwa Heiner Bielefeldt die *Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung* aus dem Jahr 1981 als ein

⁵³ G. KRÄMER, Gottes Staat als Republik 151-157.

„Beispiel für eine ideologische Okkupierung menschenrechtlicher Begriffe“⁵⁴ und konstatiert:

„Die Menschenrechte stellen nach dieser Vorstellung somit nichts Anderes als Reflexrechte von Scharia-Normen dar. Kritische Streitfragen wie die Gleichberechtigung von Frauen und Männern, die Rechte religiöser Minderheiten, das Recht zum Glaubenswechsel usw. werden in der Erklärung von 1981 und ähnlichen Dokumenten nicht offen angesprochen, geschweige denn geklärt.“⁵⁵

..., um abschließend zu bemerken, dass neben diesen offensichtlichen inhaltlichen Unterschieden zu den Menschenrechtsnormen der Vereinten Nationen bei ihm der Eindruck entstehe,

„dass die genannten islamischen Menschenrechtserklärungen den Geltungsanspruch der internationalen Menschenrechtsstandards durch eine alternative Konzeption mit exklusiv religiöser Begründung konterkarieren sollen. [Zur Kritik vgl. auch Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics* (Boulder: Westview, 1991)]“⁵⁶

Dem gegenüber sieht Gudrun Krämer in solchen islamischen Menschenrechtserklärungen „das Bemühen um eine zumindest formale Angleichung an internationale Normen und Begriffe“⁵⁷ und streicht zunächst die Gemeinsamkeiten heraus, die sie neben der Begründung des Rechts auf Leben und der Menschenwürde als quasi Vorbedingung auch eines modernen Menschenrechtsverständnisses vor allem auf dem Gebiet der sozialen Rechte sieht. Doch auch sie kommt nicht umhin festzustellen:

„Koran und Sunna enthalten auf jeden Fall verschiedene Bestimmungen, die dem Gleichheitsgrundsatz eindeutig widersprechen. Problematisch sind daneben das Prinzip der Religions- und Meinungsfreiheit, namentlich der Religionswechsel von Muslimen, die Eheschließung zwischen einer Muslimin und einem Nicht-Muslim sowie die kanonischen Körper- und die Todesstrafe(n) (hudud). In allen Fällen erwächst die Schwierigkeit aus der Einengung der zunächst umfassend formulierten Freiheits- und Gleichheitsrechte auf „den Rahmen des Islam“ bzw. „der Scharia“.“⁵⁸

⁵⁴ H. BIELEFELDT, *Muslimen im säkularen Rechtsstaat* 64.

⁵⁵ H. BIELEFELDT, *Muslimen im säkularen Rechtsstaat* 64.

⁵⁶ H. BIELEFELDT, *Muslimen im säkularen Rechtsstaat* 64.

⁵⁷ G. KRÄMER, *Gottes Staat als Republik* 151.

⁵⁸ G. KRÄMER, *Gottes Staat als Republik* 151.

IV. Positionierung der IGGiÖ zur säkularen Ordnung des Staates und der Gesellschaft

1. Einführung

Nachdem nun einige mögliche muslimische Positionierungen zur säkularen Ordnung und zu menschenrechtlichen Problemstellungen erörtert wurden, sollen nun Stellungnahmen der *Islamischen Glaubengemeinschaft in Österreich (IGGiÖ)* zu diesen Fragestellungen untersucht werden. Ein österreichisches Spezifikum ist nämlich, dass der Islam in Österreich schon seit 1912 gesetzlich anerkannt ist, und er heute mit der IGGiÖ über eine Organisationsstruktur verfügt, die die Interessen der Muslime gegenüber dem österreichischen Staat vertritt. Auf diese Weise ist der Islam in das österreichische politische System eingebunden und seine Vertreter interagieren auf verschiedensten Ebenen mit diesem.⁵⁹

Diese besondere rechtliche Stellung des Islam in Österreich hat ihren Ursprung in den politischen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte der Habsburgermonarchie - genauer in der Okkupation Bosnien-Herzegowinas durch die *k. u. k. Armee*.⁶⁰

„Mit der Okkupation von Bosnien und Herzegowina im Jahr 1908 hatte sich die Habsburgermonarchie der neuen Herausforderung zu stellen, erstmals eine islamische Bevölkerung in ihren Herrschaftsbereich aufzunehmen. Damit beginnt die Zeit einer expliziten, den Islam betreffenden Religionspolitik, die zunächst durch die besonderen Bedingungen in Bosnien und Herzegowina bestimmt war und nach der Annexion der beiden Länder auch in der österreichischen Rechtsordnung mit dem Islamgesetz 1912 ihren Niederschlag fand.“⁶¹

Basis für dieses Islamgesetz von 1912 war das bis heute geltende *Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger* von 1867, mit dem die Religionsfreiheit und die Gleichbehandlung der bis dahin lediglich tolerierten Religionsgemeinschaften

⁵⁹ Vgl. R. LOHLKER, *Islam. Eine Ideengeschichte*, Wien 2008, 226.

⁶⁰ Vgl. M. STICKER, *Sondermodell Österreich?* 32.

⁶¹ S. HEINE/R. LOHLKER/R. POTZ, *Muslime in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion*, Innsbruck 2012; [*in Folge*: S. HEINE/R. LOHLKER/R. POTZ, *Muslime in Österreich*] 46.

verfassungsrechtlich garantiert wurden. Darin wird jeder gesetzlich anerkannten Kirche und Religionsgesellschaft das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsausübung zuerkannt, ebenso das Recht ihre inneren Angelegenheiten selbst zu ordnen, aber auch normiert, dass diese, wie jede Gesellschaft, den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen sind. Im Jahr 1874 erging als Ausführungsgesetz dazu noch das Gesetz betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften, in dem die Voraussetzungen für die Anerkennung von weiteren Religionsgemeinschaften geregelt sind.⁶²

Nach Zusammenbruch der Monarchie blieb das Islamgesetz von 1912 zwar weiter gültig, geriet aber mangels praktischer Notwendigkeit in Vergessenheit. Erst in der zweiten Republik, genauer im Jahre 1979 kam es schließlich zur Errichtung der ersten Kultusgemeinde aufgrund des Islamgesetzes und zur Gründung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich.

⁶² Vgl. S. HEINE/R. LOHLKER/R. POTZ, Muslime in Österreich 45.

2. Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich

Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) ist die staatlich anerkannte Vertretung aller in Österreich lebender Muslime. Laut Artikel 1 Absatz 5 ihrer Verfassung gehören der IGGiÖ alle Muslime/innen an, welche in der Republik Österreich ihren Hauptwohnsitz haben; und zwar ohne Unterschied des Geschlechts, der ethnischen Herkunft, der Rechtsschule und der Nationalität.⁶³ Das heißt, dass sowohl Angehörige der vier sunnitischen Rechtsschulen (*Hanafiten, Schafiiten, Malikiten* und *Hanbaliten*) als auch *Zwölfer-Schiiten, Ibaditen* und *Zaiditen* von der IGGiÖ vertreten werden.⁶⁴ Die konkrete Struktur der IGGiÖ ist durchaus komplex und wurde seit ihrer Gründung im Jahr 1979 mehrmals verändert. Derzeit ist die Verfassung von 2009 in Kraft, allerdings machte eine Novellierung des Islamgesetzes 2015 Adaptionen nötig. Eine neue Verfassung ist deshalb gerade in Ausarbeitung. Dieser Prozess ist jedoch noch nicht abgeschlossen, beziehungsweise ist diese Neufassung zum Zeitpunkt des Abfassens dieser Arbeit noch nicht vom zuständigen Ministerium genehmigt und daher noch nicht in Kraft getreten.

Auf lokaler Ebene gibt es derzeit neun Religionsgemeinden - eine pro Bundesland -, deren geschäftsführendes Organ der jeweilige Gemeindeausschuss ist. Diese Gemeindeausschüsse entsenden Mitglieder in den *Schurarat*, das Haupt- und Zentralgremium der IGGiÖ, das für legislative Angelegenheiten zuständig ist. Der Schurarat wiederum wählt aus seiner Mitte die Mitglieder des *Obersten Rates*, dem höchsten geschäftsführenden Organ der IGGiÖ. Dessen Vorsitzender ist gleichzeitig Präsident der IGGiÖ. Als beratendes Gremium gibt es noch den *Beirat*, dem die Obmänner und Obfrauen der großen islamischen Vereine und Dachverbände angehören. Die muslimischen Verbände spielen in der Praxis für das religiöse Leben vor allem deshalb eine wichtige Rolle, weil nicht die IGGiÖ, sondern die Verbände als Trägervereine einen Großteil der Moscheen betreiben.⁶⁵

⁶³ Vgl. Artikel 1 Absatz 5 der Verfassung der IGGiÖ in der Fassung von 2009

⁶⁴ Vgl. Artikel 2 der Klarstellung der IGGiÖ vom 02.02.2011

⁶⁵ Vgl. F. HAFEZ, Institutionalisierte „Islam daham“. Darstellungen über und Perspektiven zur Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, in: R. LOHLKER (Hg.), Islam in Österreich. Einige Studien aus dem Jahr 2006. Occasional Papers. Islamic Studies Nr.1, Wien 2009, 18; [in Folge: F. HAFEZ,

Der *Mufti* der IGGiÖ wird ebenfalls vom Schurarat gewählt. Er ist die höchste religiöse Autorität der IGGiÖ und entscheidet gemeinsam mit dem *Imame-Rat* über religiöse Fragen. Weiter gibt es noch ein *Schiedsgericht* als Verfassungskontrollorgan. Doch, wie oben erwähnt, macht das Islamgesetz 2015 eine teilweise Neustrukturierung der IGGiÖ notwendig. Insofern erscheint es wenig sinnvoll auf die Verfassung 2009 noch näher einzugehen. Diese kurzen Ausführungen zur - derzeit noch gültigen - Verfassung zeigen aber doch recht deutlich, dass die IGGiÖ als Dachorganisation der Muslime in Österreich nicht nur versucht deren Interessen gegenüber dem Staat zu vertreten, sondern sich in diesem Prozess auch immer wieder vor die Herausforderung gestellt sieht, sich Strukturen zu geben, die an die Gegebenheiten in einem säkularen Rechtsstaat angepasst sind. Strukturen, die für den traditionellen Islam, von dem gemeinhin gesagt wird, er kenne keine Hierarchie, durchaus neu und ungewöhnlich sind.

3. Analyse der Abschlussdokumente der Imamekonferenzen

Neben den schon angeführten Aktivitäten hat die IGGiÖ in den letzten Jahren mehrere sogenannte *Europäische Imamekonferenzen* (mit)veranstaltet. Diese fanden 2003 in Graz, 2006 in Wien und 2010 abermals in Wien statt. Zusätzlich zu diesen Europäischen Imamekonferenzen mit internationaler Beteiligung wurde noch eine Österreichische Imamekonferenz 2005 in Wien veranstaltet. Im Rahmen dieser Konferenzen wurde von den Teilnehmern versucht, gemeinsame muslimische Positionen für den spezifischen österreichischen beziehungsweise europäischen Kontext auszuarbeiten. Da in den Abschlussdokumenten dieser Konferenzen die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie beziehungsweise säkularer Ordnung und Menschenrechten breiter Raum gewidmet wurde und die IGGiÖ bei der Abfassung dieser Dokumente federführend (beteiligt) war, soll im Folgenden in einer Analyse dieser Erklärungen die Positionierung der IGGiÖ zu diesen Fragen dargestellt werden.

Dabei orientiere ich mich an der in Kapitel III erarbeiteten Typologie von Fundamentalistischer Ablehnung, Faktischer Anerkennung und Theologischer Würdigung des säkularen Rechtsstaates. Wie sich bei der Darstellung dieser möglichen Positionierungen gezeigt hat, wird es also näher hin darum gehen, aufzuzeigen, welches Schiaverständnis und welcher Zugang zum Umgang mit den Quellen der islamischen Offenbarung diesen Dokumenten zugrunde liegt und was sie konkret zu Fragen der Menschenrechte und zur säkularen Ordnung des Staates sagen.

Dies soll in chronologischer Reihenfolge geschehen, um eine eventuelle Weiterentwicklung der eingenommenen Positionen sichtbar machen zu können.

a. Die Grazer Erklärung der Europäischen „Imamekonferenz“ vom Juni 2003

Vom 13. bis 15. Juni 2003 fand in Graz die Konferenz *Leiter islamischer Zentren und Imame in Europa* statt. Veranstalter war die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. Als Mitveranstalter traten zudem die *Islamische Organisation für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (ISESCO)*, die *Europäische Islamische Konferenz (EIC)* und die *Islamische Glaubensgemeinschaft in Bosnien und Herzegowina* auf. Gastgeber waren

neben der Stadt Graz, das Land Steiermark und das österreichische Außenministerium. Die Konferenz verabschiedete am letzten der drei Tage eine Erklärung die im Folgenden auch *Grazer Erklärung*, oder *Erklärung der Europäischen Imamekonferenz 2003* genannt wird. Wenn nicht anders angegeben beziehen sich sämtliche Zitate im folgenden Abschnitt auf eben diese Erklärung der Konferenz *Leiter islamischer Zentren und Imame in Europa*⁶⁶

Die sogenannte *Grazer Erklärung* stellt gleich zu Beginn fest, dass unter den Konferenzteilnehmern nicht nur „...eine Übereinstimmung in der Bewertung der Herausforderungen der Moderne in Europa...“ spürbar wurde, sondern auch „...Einigkeit bestand [...] in der theologischen Wahl der Mittel, um zu einem konstruktiven Umgang [mit diesen Herausforderungen, *Anm. d. Verf.*] zu gelangen.“ Nach dem Hinweis, dass sich die Muslime in Europa durch „...kulturell und traditionell sehr oft verschiedene Prägungen...“ unterscheiden, aber nichts desto weniger durch „...die gleiche Religion...“ verbunden sind, wird betont, dass diese „...Vielfalt [...] auch innerhalb des Islam...“ nicht nur eine hinzunehmende Realität ist, sondern „...zu allen Zeiten als Segen galt.“ Diese Vielfalt könne auch als Chance gesehen werden, für neu auftauchende Fragen auf einen „...Reichtum an Optionen...“ bei der Lösung dieser Fragen zurückgreifen zu können. Sich dieser Chance bewusst zu sein, sei „...eine in dieser Form neue Tatsache.“ In diesem Zusammenhang wird der in Europa stattfindende Gedankenaustausch als direkt und lebendig charakterisiert und die Hoffnung ausgedrückt, dass diese Art des Gedankenaustausches, wenn dieser weiter gefördert und institutionalisiert werde, „...auch wertvolle Impulse in die islamische Welt senden könnte.“ Daran schließt unmittelbar eine konkrete Aufzählung von theologischen Mitteln beziehungsweise Prinzipien an, die die Konferenzteilnehmer als geeignet erachten, um zu adäquaten Antworten auf die Herausforderungen der Moderne aus muslimischer Sicht zu gelangen: „...*Idschtihad*“, das Prinzip der freien Meinungsbildung im Gefüge des Islam, die Freiheit

⁶⁶ Konferenz „Leiter islamischer Zentren und Imame in Europa“, Schlusserklärung: „Grazer Erklärung“, Graz 2003, Quelle: Homepage der IGGiÖ, URL: <http://www.derislam.at/index.php?c=content&cssid=Imamekonferenzen%20&navid=440&par=40> (Stand: 24.02.2016).

mit dem Wissensschatz der verschiedenen Rechtsschulen kreativ und dialogisch umzugehen und überhaupt die zentrale Rolle des Intellekts.“ Das Ziel eines solchen Vorgehens ist offensichtlich, anstelle von reiner Nachahmung der schon in der traditionellen Rechtssprechung vorzufindenden Rechtsmeinungen, eine Aktualisierung des Glaubens.⁶⁷ Nach dieser Aufzählung wird noch angemerkt, dass der Islam „...in seiner Kernbotschaft, in seiner Aufgeschlossenheit den Wissenschaften gegenüber und seinem Bildungsgebot...“ einen „...ständigen Aufklärungsaspekt...“ enthalte. Hier werden also die theologischen Mittel, von denen am Beginn gesagt wird, man habe diesbezüglich Einigkeit erreicht, für einen konstruktiven Umgang mit den Herausforderungen der Moderne in Europa angeführt. Die Betonung des *Idschtihads* und das Aufzeigen der Möglichkeit „...kreativ und dialogisch...“ mit den bisherigen Erkenntnissen der verschiedenen Rechtsschulen umzugehen, zeigt schon ganz deutlich, dass wir es bei dieser Erklärung keineswegs mit einer auf fundamentalistischer Ablehnung der Moderne basierenden Sichtweise des Islam zu tun haben. Ganz im Gegenteil ist unübersehbar, dass Vielfalt theologisch gewürdigt wird und versucht wird all jene Traditionen im Islam zu betonen, die ihn als flexibel, also fähig auf die je spezifischen Anforderungen von Ort und Zeit - hier die Moderne in Europa - einzugehen, auszuweisen. Dies kann man als den Versuch werten, für die Muslime in Europa zumindest in Ansätzen kanonisch rechtliche Grundsätze aufzuzeigen, die durchaus in den klassischen Grundlagen des *fiqh* schon angelegt sind. So zum Beispiel die Rechtsauslegung in der Minderheitensituation. Also man könnte sagen, es wird versucht, Möglichkeiten einer situationsadäquaten Rechtsauslegung aufzuzeigen, ohne dabei aber eine grundsätzliche Abkehr von traditionellen Prinzipien zu postulieren.⁶⁸ Den Verweis darauf, dass in Europa ein direkter und lebendiger Gedankenaustausch stattfindet, könnte man als Würdigung der in Europa menschenrechtlich garantierten weltanschaulichen und religiösen Pluralität verstehen, gerade wenn man die im zweiten Teil des Satzes geäußerte Hoffnung hinsichtlich möglicher wertvoller Impulse für die islamische Welt mitbedenkt, sieht es doch in weiten Teilen der islamischen Welt diesbezüglich eher schlecht aus. Die Betonung der Wissenschaftsfreundlichkeit und die

⁶⁷ Vgl. U. SCHWEIZER, Muslime in Europa 38.

⁶⁸ Vgl. S. HEINE/R. LOHLKER/R. POTZ, Muslime in Österreich 62.

des islamischen Gebots seinen Intellekt zu benutzen gehören zwar zum Standardrepertoire islamischer Selbstdarstellung, doch die Begrifflichkeit, dass der Islam den *ständigen Aufklärungsaspekt* beinhaltet, scheint bemerkenswert.

Im nächsten Absatz wird „...mit aller Entschiedenheit...“ betont, dass es keinen *ethnischen* Islam im Sinne eines afrikanischen, arabischen oder *europäischen* Islam gibt, sondern, dass nur die Rede von einem „...Islam in Europa...“ treffend bezeichnet, „...dass ein Islam europäischer Prägung sich selbstverständlich aus dem dynamischen Selbstverständnis der einen Religion Islam heraus entwickelt.“ Genau diesen Prozess „...mit ihrem theologischen Fachwissen zu begleiten und zu unterstützen...“ würden die Teilnehmer der Konferenz als eine ihrer Aufgaben sehen. Diese Aufspaltung in verschiedene *ethnische Islame* deutlich abzulehnen, ist ein theologisch verständliches Anliegen, gerade wenn man sich die Bedeutung der Umma, der weltumspannenden Gemeinschaft aller Muslime, ins Gedächtnis ruft, die trotz der faktischen Spaltung des Islam nicht nur in *Sunniten* und *Schiiten*, sondern auch in verschiedene Rechtsschulen ein wesentlicher Teil islamischen Selbstverständnisses ist. Ob in dieser Ablehnung auch eine negative Stellungnahme zum Konzept des von Bassam Tibi propagierten *Euro-Islam*⁶⁹ zu sehen ist, lässt sich nicht klar sagen, jedoch vermuten. Es ließe sich allerdings mit Recht fragen, ob der beschriebene Prozess eines sich „...selbstverständlich aus dem dynamischen Selbstverständnis der einen Religion Islam...“ heraus entwickelnde „...Islam europäischer Prägung...“ der Sache nach nicht dem, was Tibi mit Euro-Islam bezeichnet, durchaus nahe kommt. Doch ganz unabhängig davon wird hier erneut der dynamische Charakter des Islam betont, der es dem Islam beziehungsweise dem gläubigen Muslim ermöglicht, auf die spezifischen Anforderungen, wie sie sich in Europa stellen, einzugehen, ja nicht nur ermöglicht, sondern diese Fähigkeit wird von dem „...dynamischen Selbstverständnis...“ des Islam her sogar als etwas Selbstverständliches charakterisiert.

Nach dem Bekenntnis diesen Prozess theologisch begleiten und unterstützen zu wollen, wird in einem nächsten Absatz zunächst sehr allgemein gesagt, dass Muslime „...mit den anderen Religionsgemeinschaften und Weltanschauungen gemeinsame Normen und

⁶⁹ Vgl. B. TIBI, Euro-Islam.

Werte..." teilen und dies mit der hervorgehobenen Stellung der verwandten monotheistischen Religionen und einem dies belegenden Koranvers ergänzt. Welche anderen Religionsgemeinschaften außer der jüdischen und der christlichen und welche weiteren Weltanschauungen hier gemeint sind, wird nicht weiter erklärt, genauso wenig wie darauf eingegangen wird, welche Normen und Werte gemeint sind. Es lässt sich vermuten, dass damit Normen wie der Schutz des Lebens u.ä. und Werte wie Gerechtigkeit usw. gemeint sind.

Hierauf wird die historische und kulturelle Verflechtung von Islam und Europa und die Notwendigkeit, sich dessen zu besinnen und in Dialog zu bleiben, betont und in einem letzten Abschnitt dieses allgemeinen Teils der Erklärung nochmals der (gesellschaftliche) Pluralismus theologisch gewürdigt. Auf diese allgemeinen einleitenden Erklärungen folgen im Abschlussdokument Aussagen (laut Konferenz *Beschlüsse*), die in drei Themenbereiche aufgeteilt sind: in Punkt I wird *Islamische Identität in Europa* behandelt, Punkt II ist mit *Wünsche an die europäischen Staaten* betitelt und Punkt III behandelt den Bereich *Bildung und Erziehung*.

Untersuchen wir zunächst, was die Grazer Erklärung unter Punkt I *Islamische Identität in Europa* zu unserer Fragestellung hinsichtlich säkularem Staat und Menschenrechten zu sagen hat; zunächst jene Aussagen, die auf die säkulare Ordnung von Staat und Gesellschaft Bezug nehmen. Am deutlichsten ist hier die Aussage „...die Muslime müssen ihre Loyalität der Verfassung und dem Gesetz gegenüber auch in deren säkularer Struktur kundgeben..." und schon weiter oben heißt es, dass sich die europäischen Muslime „...ihrer gesellschaftlichen Identität als Europäer..." bewusst sind und hinzugefügt „...die Einbürgerung stellt keinen Widerspruch in theologischer Hinsicht dar...". Hierauf folgt die Betonung, dass der Islam in seiner Botschaft auf Mäßigung abzielt. Auch diese Betonung einer *gemäßigten Religiosität* und eines *mittleren Weges*, zu dem der Islam aufrufe, versucht, in Anknüpfung an ältere koranische Positionen, sich von Extremen abzugrenzen und zwar von Extremen jeglicher Richtung, also nicht nur von fundamentalistischen Ansichten, sondern auch von allzu liberalen Positionen.⁷⁰ Die Absage an „...jegliche Form von Fanatismus, Extremismus und Fatalismus..." schließt auch folgerichtig daran an. Die Unterscheidung der Welt in die beiden gegensätzlichen

⁷⁰ Vgl. S. HEINE/R. LOHLKER/R. POTZ, Muslime in Österreich 62.

Bereiche *Haus des Islam* und *Haus des Krieges* wird als „...mittelalterliche Einteilung...“, die „...weder eine Grundlage im Koran, noch in der Sunna...“ habe, abgelehnt und als ein „...historisches, längst überholtes Phänomen von keinerlei heutiger Relevanz...“ bezeichnet. Hier wird also ganz deutlich die Vereinbarkeit von islamischer Identität und dem Leben in einer europäischen säkularen Ordnung postuliert und dabei eine traditionelle islamische Sichtweise der Einteilung der Welt als für heute obsolet zurückgewiesen. So betont zum Beispiel auch T. Ramadan, dass diese beiden Kategorien sich weder im Koran, noch in der Sunna finden und deshalb eigentlich nicht zu den grundlegenden Quellen des Islam zählen, sondern erst im Laufe der ersten drei Jahrhunderte von den Religionsgelehrten entwickelt wurden. Auch er geht davon aus, dass diese klassische Einteilung heute nicht mehr tragfähig ist.⁷¹ Den Schritt weiter zu einer theologischen Würdigung der Demokratie macht die Aussage „...der Gedanke der Demokratie ist mit dem Prinzip der „Schura“, der gegenseitigen Beratung, im Koran verankert....“ und direkt daran anschließend „...Partizipation auf allen Gebieten ist so ein zutiefst islamischer Grundsatz...“.

Zur Frage der Menschenrechte finden sich ebenfalls relevante Aussagen in dem Abschlussdokument der Konferenz. Diese werden zunächst als „...zentraler Bestandteil des Islam...“ bezeichnet und daraus gefolgert „...die Würde des Menschen als eines von Gott aus der gleichen Substanz geschaffenen Wesens zu bewahren und aktiv für Menschenrechte einzutreten, ist ein selbstverständlicher Auftrag jedes Muslim und jeder Muslime...“. Hier werden die Menschenrechte also nicht nur mit dem Islam kompatibel gesehen, sondern, wie in dem Exkurs zu den Menschenrechten, als für heute typisch aufgezeigt, als schon im Koran grundgelegt. Dies wird noch mit der Aussage verstärkt, dass es daher für jeden Muslim selbstverständlich sei, sich aktiv für sie einzusetzen. Es wird diesbezüglich auch keinerlei Einschränkung gemacht, also es fehlt jeglicher Verweis darauf, dies gelte nur, solange diese Rechte nicht im Widerspruch zur Scharia (der sogenannte *Schariavorbehalt*) oder dem Rahmen des Islam stünden. Dies scheint aber wenig verwunderlich, wird doch mit der Aussage, dass die Menschenrechte „...zentraler Bestandteil des Islam...“ seien, jeglicher mögliche Widerspruch eigentlich

⁷¹ Vgl. T. RAMADAN, Muslimsein in Europa 154-162.

von vorneherein ausgeschlossen. Ob dies wirklich so problemlos für die gesamten Menschenrechte gesagt werden kann, scheint allerdings fraglich. Denn schon die anschließenden Aussagen zum Verhältnis zwischen Mann und Frau lassen daran Zweifel aufkommen, ob hier volle Gleichberechtigung, wie dies bei einem modernen Menschenrechtsverständnis verstanden wird, gemeint ist. So wird gesagt, Mann und Frau seien „...im Islam einander gleichwertige Partner...“ und ergänzt, dass sie füreinander „...gegenseitige Verantwortung...“ tragen würden. Dahinter scheint die im Zusammenhang mit der Gleichberechtigung von Mann und Frau bereits erörterte Umdeutung von Gleichheit in Gleichwertigkeit zu stehen, die Mann und Frau komplementäre Rollen zuschreibt. So wird denn auch im Weiteren darauf hingewiesen, dass Frauen „...im Islam von Beginn an wesentliche Rechte...“ genießen und die „...Partizipation von muslimischen Frauen in den verschiedensten Gebieten des gesellschaftlichen Lebens...“ von daher „...ein wesentliches Kriterium...“ seien. Hier scheint es von einem modernen menschenrechtlichen Verständnis von Gleichberechtigung her notwendig kritisch anzumerken, dass *wesentliche Rechte* nicht gleiche Rechte und Partizipation „...in den verschiedensten Gebieten des gesellschaftlichen Lebens...“ eben nicht alle Gebiete zu umfassen scheint. Noch dazu, wenn dann noch explizit angeführt wird, dass sich alle Konferenzteilnehmer zur theologischen Zusammenarbeit von muslimischen Männern und Frauen „...bekennen...“, die vorherigen Aussagen also offensichtlich noch einer konkreten Bestimmung bedürfen, hinsichtlich welcher Bereiche sie Gültigkeit haben. Hier scheint es sich also auf den ersten Blick um einen Fall nicht nur von faktischer Anerkennung, sondern sogar theologischer Würdigung moderner Menschenrechtsstandards zu handeln, der jedoch einer genaueren Analyse nicht standhält. So ließe sich im Anschluss an Heiner Bielefeldts Kritik an islamischen Menschenrechtserklärungen⁷² wohl insgesamt fragen, ob dieser gesamte Passus der Grazer Erklärung die kritischen Streitfragen hinsichtlich Islam und Menschenrechten überhaupt offen anspricht, geschweige denn klärt.

Insgesamt lässt sich über die Grazer Erklärung sagen, dass sie ganz offensichtlich versucht aufzuzeigen, dass der Islam mit Demokratie, der säkularen Ordnung von Staat

⁷² Vgl. H. BIELEFELDT, *Muslime im säkularen Rechtsstaat* 64.

und Gesellschaft und mit den Menschenrechten problemlos vereinbar ist und, indem hierbei immer wieder auf Anknüpfungspunkte in den islamischen Quellen verwiesen wird, ja sowohl was Demokratie als auch Menschenrechte betrifft, sogar behauptet wird, diese seien nicht nur islamisch begründbar, sondern sogar eine notwendige Forderung, die sich aus dem Islam ableiten lässt, wird in dieser Erklärung versucht diese Prinzipien theologisch zu würdigen. Allerdings lässt sich nicht nur was die Menschenrechte betrifft - wie gerade anhand der Fragen zur Gleichberechtigung von Mann und Frau aufgezeigt - feststellen, dass diese Aussagen oft nicht näher erklärt werden und so gerade die möglicherweise problematischen Punkte im Verhältnis von Islam und säkularer Ordnung nicht ins Blickfeld kommen. So ist zum Beispiel der Hinweis, dass mit dem Prinzip der Schura „...der Gedanke der Demokratie...“ bereits „...im Koran verankert...“ sei, eine etwas vereinfachte Sichtweise. Ist doch, wie zum Beispiel G. Krämer aufzeigt, der Gedanke der Volkssouveränität mit klassischen islamischen Vorstellungen nur bedingt kompatibel. Es bedürfe zumindest einer relativ weiten Ausdehnung dieses im Koran grundgelegten Prinzips der gegenseitigen Beratung, um diese zu einer parlamentarischen Demokratie umzudeuten beziehungsweise weiterzuentwickeln. Ein Ansatzpunkt zur Begründung politischer Mitbestimmung ist mit dem Prinzip der Schura aber auch ihrer Meinung nach in der islamischen Tradition gegeben.⁷³

Die unter Punkt III *Bildung und Erziehung* im Abschlussdokument erhobene Forderung „...von islamischen Fakultäten aus soll das Entstehen eines neuen Rechtssystems begünstigt werden, das mit der europäischen Gesellschaft in Einklang steht...“, kann als Hinweis dafür gesehen werden, dass sich auch die Teilnehmer der Konferenz darüber im Klaren waren, dass es sehr wohl noch gewisser Anstrengungen von Seiten der islamischen Theologie bedarf, um die behauptete Vereinbarkeit von Islam und moderner säkularer Ordnung theologisch zu fundieren.

b. Österreichische Imamekonferenz 2005

⁷³ Vgl. G. KRÄMER, Demokratie im Islam 119.

Nun zur *Österreichischen Imamekonferenz* die im Jahr 2005 in Wien im *Alten Wiener Rathaus* stattfand. Im Folgenden wird die Schlusserklärung dieser Österreichischen Imamekonferenz analysiert. Die Zitate in diesem Unterkapitel sind, wenn nicht anders vermerkt, der Schlusserklärung dieser Konferenz entnommen.⁷⁴

Die Präambel des behandelten Dokuments beginnt mit der Feststellung, dass es der Grazer Konferenz 2003 gelungen sei „...eine wichtige Basis bei der Standortbestimmung des Islam in Europa zu legen.“ Diese sei „...ein wichtiger Baustein in einem Prozess, der in einem immer konkreteren und praktische Fragen aufgreifenden innermuslimischen Diskurs die Identität der MuslimInnen in Europa stärken soll.“ Es wird der Wunsch zum Ausdruck gebracht, dass weitere solche Konferenzen folgen sollten und darauf verwiesen, dass für 2006 auch eine weitere Konferenz geplant ist. Doch man habe sich „...unter dem Eindruck jüngster Ereignisse...“ dafür entschieden, diese Konferenz 2006 nicht abzuwarten, „...sondern das für derartige Unternehmungen ideale österreichische Klima zu einer internen Konferenz zu nutzen.“ Hierzu ist anzumerken, dass die IGGiÖ immer wieder betont, dass die Situation in Österreich beispielhaft sei, was die institutionelle Integration der Muslime in Österreich betrifft.⁷⁵ Als Beweggründe hierfür wird der in der Öffentlichkeit immer stärkere Rechtfertigungsdruck, dem sich Muslime angesichts einer zunehmenden Gleichsetzung von Islam mit Terrorismus ausgesetzt sehen, angeführt. In einer solchen Situation sei es deshalb nötig „...für größtmögliche Transparenz zu sorgen und den Fokus endlich wieder auf die überwältigende Anzahl von MuslimInnen zu legen, die gerade in Umsetzung der Lehren ihrer Religion für gegenseitigen Respekt und Verständnis stehen und menschenverachtenden Terrorismus ablehnen.“ Dass die Imamekonferenzen vor genau diesem Hintergrund zu sehen sind, dass sich nach den Terroranschlägen von 9/11 der Diskurs über Muslime nachhaltig geändert hat, darauf verweist auch F. Hafez.⁷⁶ Hierbei komme gerade auch

⁷⁴ Österreichische Imame-Konferenz, Schlusserklärung, Wien 2005, Quelle: Homepage der IGGiÖ, URL: <http://www.derislam.at/index.php?c=content&cssid=%D6sterreichische&navid=909&par=440&navid2=909&par2=440> (Stand: 24.02.2016).

⁷⁵ Vgl. z.B.: Die Errungenschaften von 1912 sind weiterzuschreiben, Erklärung vom 08.06.2012 zum 100 Jahre Jubiläum des Islamgesetzes, Quelle: Homepage der IGGiÖ, URL: <http://www.derislam.at/index.php?f=news&shownews=1550> (Stand: 24.02.2016).

⁷⁶ Vgl. F. HAFEZ, Muslimische Aggiornamenti und Denominationalismus in Österreich. Eine Analyse des Fallbeispiels „Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich“, in: J. NAUTZ/ K. STÖCKL/ R. SIEBENROCK (Hg.), Öffentliche Religionen in Österreich. Politikverständnis und zivilgesellschaftliches Engagement,

Imamen als MultiplikatorInnen eine wichtige Rolle „...nach innen und außen...“ zu. „Die eindeutige Position des Islam zu dem Gut der Freiheit, zu Menschenwürde und Frauenrechten müssen Allgemeingut werden.“ An die Präambel schließt eine Positionsdarlegung an, die zunächst unter der Überschrift *Gemeinsame Werte in Diversität* ganz ähnlich wie die Grazer Erklärung 2003 betont, dass Muslime mit anderen Religionen und Weltanschauungen gemeinsame Werte teilen. Anders als in der Grazer Erklärung bleibt es nicht bei dieser allgemeinen Feststellung, sondern die Österreichische Imamekonferenz führt dazu aus, dass neben der besonderen Nähe zu Juden und Christen die Muslime einer „...Denkschule...“ angehören „...die Menschlichkeit gleich der großen humanistischen Tradition als zentralen Wert in die Mitte rückt.“ Weiter werden „...das Streben nach Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde...“ als Gemeinsamkeiten mit „...anderen Religionen, Ideologien und Weltanschauungen...“ bezeichnet. Der Stellenwert des Lebens als dem höchsten Gut im Islam und der Freiheit wird jeweils noch ein eigener Absatz gewidmet, in dem dies noch konkretisiert wird. So wird betont, dass der Schutz des Lebens im Islam „...unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit, religiösem Bekenntnis, Weltanschauung, gesellschaftlicher Stellung, körperlichem oder geistigem Vermögen...“ jedem zukomme, und die Freiheit auch die Freiheit „...bei der Ausübung der Religion bzw. Weltanschauung...“ einschließt.

Zur *Stellung der Frau* heißt es in der Erklärung „Frauen und Männer sind Partner, gleich an Menschenwürde, Rechten und Pflichten.“ Dies wird noch ergänzt durch die Aussage „Es ist zwingend notwendig, der Frau die gleichen Chancen wie dem Mann zu garantieren...“. Weiter wird noch auf Probleme wie mangelnden Bildungszugang und Zwangsehen eingegangen und konstatiert, dass es nicht reiche, solche Missstände „...als nicht mit dem Islam konform zu verurteilen...“, sondern es nötig sei „...islamische Konzepte zu deren Überwindung zu entwickeln.“ Insofern scheint hier eine deutliche Weiterentwicklung der Aussagen der Grazer Erklärung von 2003 gegeben, da hier nicht mehr von Gleichwertigkeit gesprochen wird, sondern davon, dass Frauen und Männer „...gleich an Menschenwürde, Rechten und Pflichten...“ sind und „...gleiche Chancen...“

eingemahnt werden, also wohl die Gleichberechtigung von Mann und Frau, wie sie auch von einem modernen Menschenrechtsverständnis her angezeigt ist, gefordert wird.

Unter dem Abschnitt *MuslimInnen in der österreichischen Gesellschaft* folgt ein deutliches Bekenntnis zur Verfassung der Republik Österreich, wobei neben der „...Gleichheit aller BürgerInnen vor dem Gesetz...“ auch „...Pluralismus, demokratischer Parlamentarismus und Rechtsstaatlichkeit...“ besonders hervorgehoben werden. Daran anschließend wird der rechtliche Status, den der Islam in Österreich besitzt, explizit gewürdigt und die damit verbundenen Vorteile „...wie das Recht auf freie und öffentliche Religionsausübung, innere Autonomie der Islamischen Glaubensgemeinschaft, Religionsunterricht an Schulen und Berücksichtigung der Religionszugehörigkeit z.B. beim Bundesheer...“ als von den Muslimen „...hoch geschätzt...“ gelobt. Diese Bejahung der Rahmenbedingungen, die der österreichische Staat anerkannten Religionsgemeinschaften zur Verfügung stellt, wird durch den Verweis auf das Motto der IGGiÖ *Integration durch Partizipation* und die Präzisierung, dass diese Partizipation „...den gesellschaftlichen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Bereich...“ einschließe, ergänzt. Dass es sich dabei auch um einen Prozess handelt, der für jüngere Muslime, die, anders als die erste Generation von Migranten, schon wesentlich selbstverständlicher ist, bringt die Erklärung ebenfalls zum Ausdruck, wenn es zur *Rolle der Jugend* heißt:

„...die österreichische muslimische Jugend betrachtet sich in ihrem Selbstverständnis als eine neue Generation von jungen Männern und Frauen, die sich mit Land und Leuten, ihrer Demokratie und ihrem Rechtssystem identifizieren. Sie übersetzt dadurch die offizielle Linie der Islamischen Glaubensgemeinschaft in die Praxis und öffnet dadurch dem islamischen Leben in Österreich eine neue und viel versprechende Zukunft.“

Unter dem Punkt *Islam und Extremismus* wird betont, dass „...extremistische Ansichten und Haltungen, die sich außerhalb des oben festgehaltenen Konsenses stellen [...] keinen Platz in Österreich haben...“ und man sich bewusst sei, dass es nicht ausreiche solche Ansichten „...als marginale Erscheinungen abzutun...“, sondern man es als Aufgabe sehe „...für weitere Aufklärung zu sorgen.“ Die Frage, wie zum Beispiel mit extremistischen Hasspredigern umzugehen ist, beziehungsweise wie sich der Anspruch der IGGiÖ, alle Muslime in Österreich zu vertreten und sich andererseits von Muslimen

mit extremistischen Ansichten abzugrenzen, zu vereinbaren ist, wird zum Beispiel von M. Sticker am Beispiel eines radikalen Imams thematisiert.⁷⁷

Unter der Überschrift *Finanzielle Unabhängigkeit der MuslimInnen in Österreich* wird gesagt, dass sowohl die IGGiÖ als auch „...die überwiegende Mehrheit der islamischen Vereine [...] autonome österreichische Institutionen...“ sind „...die ausschließlich durch Mitgliedsbeiträge und Spenden, sowie die selbstlose Arbeit ehrenamtlicher UnterstützerInnen finanziert werden...“ und dass dies zwar zu einer „...sehr angespannten finanziellen Lage...“ führe, aber diese Unabhängigkeit insofern wichtig sei, da sie „...Eigenständigkeit garantiert.“ Dieser Punkt ist insofern von großem Interesse, da die Frage einer Finanzierung aus dem Ausland sehr wohl für einige Verbände zutrifft, und es im Rahmen der Novellierung des Islamgesetzes von 1912 ein ausdrückliches Vorhaben des Gesetzgebers war, eine solche Auslandsfinanzierung zu verbieten. Dieses Vorhaben, finanzielle Unterstützung aus dem Ausland per Gesetz zu verbieten, wurde von der IGGiÖ in Stellungnahmen heftig kritisiert⁷⁸. Die Schlussklärung der Österreichischen Imamekonferenz enthält nach dieser Positionsdarlegung noch *Beschlüsse* in Kurzform und *Empfehlungen der Konferenz*. Für unsere Frage hinsichtlich der Positionierung der IGGiÖ zur säkularen Ordnung und den Menschenrechten enthält der Punkt 1 noch einmal ein Bekenntnis zur Verfassung und betont die „...religiöse Pflicht zu einem friedlichen Miteinander...“. Punkt 8 der *Beschlüsse* stellt nochmals fest, dass „...Gerechtigkeit und Freiheit zwei unverzichtbare menschliche Werte darstellen...“ und „...bestätigt weiterhin, dass die internationale Menschenrechtserklärung und ähnliche Dokumente Teile dieser universellen menschlichen Werte darstellen.“ Hier wird also in Punkt 8 auf eine internationale Menschenrechtserklärung Bezug genommen und deren Gültigkeit bejaht. Leider ist dieser Passus sprachlich nicht ganz eindeutig, aber man darf wohl davon ausgehen, dass hier die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen* beziehungsweise die 1966 von der UN-Generalversammlung verabschiedeten beiden

⁷⁷ Vgl. M. STICKER, Sondermodell Österreich? 103-115.

⁷⁸ Vgl. Stellungnahme der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich zur Regierungsvorlage Nr 446 d.B. „Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften“, Quelle: Homepage der IGGiÖ, URL: http://www.derislam.at/deradmin/news/Stellungnahme_der_IGGi%C3%96.pdf (Stand: 24.02.2016)

internationalen Pakte über bürgerliche und politische Rechte sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte gemeint sind. Inwieweit die Formulierung „...ähnliche Dokumente...“ neben den zahlreichen internationalen Konventionen zum Schutz einzelner Menschenrechte auch spezifisch islamische Menschenrechtserklärungen wie zum Beispiel die *Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam* aus 1990 meint, lässt sich nicht eindeutig sagen. Diese Unklarheit ist angesichts der schon weiter oben erörterten Problematik von spezifisch islamischen Menschenrechtserklärungen schade, lässt sie doch offen, ob diesbezüglich ein Problembewusstsein bei den Teilnehmern der Konferenz vorhanden ist.

In Punkt 12 der Beschlüsse heißt es „...dass der Islam keine Theokratie kennt, vielmehr fordert der Islam die Prinzipien des Pluralismus und der Demokratie.“ Wie schon in der Grazer Erklärung 2003 wird also nicht nur die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie betont, sondern sogar behauptet, Demokratie sei vom Islam her gefordert. Dies scheint angesichts der doch recht unterschiedlichen Standpunkte im innermuslimischen Diskurs zu dieser Frage⁷⁹ doch eine gewagte These.

In den abschließenden *Empfehlungen der Konferenz* kommt denn auch zum Ausdruck, dass sich die Teilnehmer der Österreichischen Imamekonferenz bewusst sind, dass manche ihrer Beschlüsse noch einer Verbreitung oder zumindest Vertiefung innerhalb der muslimischen Bevölkerung bedürfen. So wird von „Vertiefung der Einsicht der MuslimInnen in die Bedeutung der aktiven Teilhabe an der Gesellschaft...“ und von „Verfestigung und Betonung der islamischen Haltung zu Menschenrechten und Frauenanliegen...“ gesprochen. Auch von der „Entwicklung von Strategien zur Bekämpfung extremer Ansichten und warnende Bewusstmachung von starren und einseitigen Haltungen, die dem Islam und den MuslimInnen Schaden zufügen, in der Geschichte und heute...“ ist die Rede. Von daher kann man wohl sagen, dass diese Erklärung von 2005 in einigen Bereichen - siehe zum Beispiel die Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau - deutliche Fortschritte im Vergleich zur Grazer Erklärung 2003 bringt, darin aber durchaus auch zum Ausdruck kommt, dass es auch von

⁷⁹ Vgl. E. HELLER/ H. MOSBAHI (Hg.), *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*, München 1998. D. W. BROWN, *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, Cambridge [u.a.] 1996. A. MEIER, *Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt*, Wuppertal 1994.

muslimischer Seite weiterer Anstrengungen bedarf. So schließt die Erklärung auch mit der Empfehlung, dass solche Konferenzen kontinuierlich einberufen werden sollten, um „...immer rechtzeitig auf Fragen der Zeit reagieren zu können...“ und regt außerdem im letzten Punkt der *Empfehlungen* die „...Bildung einer Kommission von Gelehrten und Intellektuellen...“ an, deren Aufgabe es sein solle „...Gutachten und Positionspapiere zu aktuellen Themen den zuständigen Gremien der IGGiÖ vorzulegen. Im Fokus soll dabei die Bindung der MuslimInnen an die Gesellschaft stehen.“ Eine Empfehlung, die möglich machen soll, sich auf gemeinsame inhaltliche Positionen zu aktuell anstehenden Themen zu einigen.⁸⁰

c. Europäische Iamekonferenz 2006

Im Jahr 2006 fand in Wien erneut eine Europäische Iamekonferenz statt, mit dem Ziel an die vorangegangenen Iamekonferenzen anzuschließen. Wenn nicht anders angegeben, beziehen sich sämtliche Zitate im folgenden Abschnitt auf die Abschlusserklärung eben dieser *Konferenz Europäischer Iame und SeelsorgerInnen Wien 2006*⁸¹.

Die Erklärung nimmt zunächst auch gleich Bezug auf die erste Europäische Iamekonferenz 2003, indem sie feststellt „...den Islam in Europa theologisch als kompatibel mit den Prinzipien der Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit, des Pluralismus und der Menschenrechte zu verorten, ist der „Konferenz Leiter islamischer Zentren und Iame in Europa“ im Jahr 2003 in der damaligen europäischen Kulturhauptstadt Graz gelungen...“. Daran anschließend wird allerdings konstatiert, dass sich „...Muslime einem starken Rechtfertigungsdruck ausgesetzt...“ sehen, und in der öffentlichen Debatte immer wieder Kritik auftaucht „...die anhand einzelner Missstände eine Unverträglichkeit „islamischer“ mit „westlichen“ Werten zu konstruieren...“ sucht, und

⁸⁰ F. HAFEZ, Institutionalisierte „Islam daham“ 18; Quelle: Internetseite, URL: <https://islamicstudiespapers.files.wordpress.com/2009/08/op11.pdf> (Stand: 24.02.2016).

⁸¹ Konferenz Europäischer Iame und SeelsorgerInnen Wien 2006, Abschlusserklärung, Wien 2006, Quelle: Homepage der IGGiÖ, URL: <http://www.derislam.at/index.php?c=content&cssid=Iamekonferenzen%20&navid=440&par=40> (Stand: 24.02.2016).

weiter „...hier wird es von Seiten muslimischer Gelehrter nicht genügen sich mit dem Verweis, dass solcherlei negative Erscheinungsformen im Gegensatz zur islamischen Lehre in überkommenen Traditionen wurzelten, als nicht weiter zuständig zu erklären. In der Theologischen Argumentation liegen schließlich große und erprobte Möglichkeiten, nachhaltige Bewusstseinsveränderungen herbeizuführen...“. Dies scheint gleichsam der Arbeitsauftrag, den sich die Imamekonferenz 2006 gegeben hatte. Und so folgen auf eine erneute Feststellung, dass im Islam „...Vielfalt als gottgewollt nicht in Frage gestellt werden soll...“ Überlegungen zu den Bereichen *Integrationssoziologie, Bildung, Politik, Wirtschaft, Frauen, Jugend und Ökologie*, die im Zuge der Konferenz in je eigenen Arbeitsgruppen behandelt wurden. Für die Fragestellung nach dem Verhältnis von dem Islam und säkularer Ordnung sind vor allem die Überlegungen zum Kapitel, das mit *Politik* überschrieben ist, relevant.

Gleich unter Punkt 1 heißt es da „...eine Wurzel von großen Missverständnissen liegt in dem Vorwurf an die Muslime, ein gespaltenes Verhältnis zum Staat zu haben, indem sie den Gedanken der Trennung von Macht- und Aufgabenbereichen zwischen politischer und geistlicher Führung nicht vollzogen hätten...“. Und nach dem Hinweis, dass ein „...historisch genaueres Bewusstsein...“ einerseits verhindern würde dem Islam „mangelnde Aufklärung“ vorzuwerfen und andererseits zu erkennen, dass „...die Aufgeschlossenheit gegenüber den Wissenschaften...“ ein „...wesentlicher Faktor für die Entwickeltheit islamischer Gesellschaften...“ wurde, „...von der auch Europa gerade als Impulse für die Aufklärung profitierte...“. Punkt 1 wird mit der Feststellung abgeschlossen „...de facto war die politische Führung über weiteste Strecken der islamischen Geschichte autonom und gestaltete sich nicht in Personalunion mit den religiösen Würdenträgern...“. Hier wird ganz offensichtlich die Frage der institutionellen Trennung von Religion und Staat angesprochen. Doch auch wenn es historisch richtig ist, dass, wie abschließend quasi als Antwort, darauf hingewiesen wird „...über weiteste Strecken der islamischen Geschichte...“ politische und geistliche Führung nicht in Personalunion ausgeübt wurde, ja heute viele diese Personalunion nur für die Phase des Propheten Mohammed annehmen, so sagt das noch nichts darüber, wie der säkulare Charakter des modernen Verfassungsstaats europäischer Prägung theologisch akzeptiert oder gar gewürdigt werden könnte. Insofern scheint dieser Hinweis auf die Historie ungenügend, gerade wenn man bedenkt, dass die Autonomie der politischen

Führung in den meisten Fällen wohl nicht bedeutete, dass die weltlichen Herrscher nicht zumindest dem Anspruch nach die Aufgabe hatten, den göttlichen Geboten der islamischen Offenbarung zum Durchbruch zu verhelfen, dieses Verhältnis von geistlicher und politischer Führung also eher dem Verhältnis glich, wie es in Europa vor der Säkularisation und vor der Aufklärung anzutreffen war.

Für unsere Untersuchung ist weiter Punkt 3 des Politikkapitels der Erklärung interessant, da hier der Begriff *Scharia* thematisiert wird: „Auch der Begriff „Scharia“ wird immer wieder völlig falsch interpretiert (etwa als „Strafrecht“) und angewendet, woraus große Ängste und Abwehrhaltungen resultieren. Auch hier appellieren wir an die gebotene Sachlichkeit und korrekte Definition, die in der Betonung des dynamischen Charakters bei der Auslegung der Quellen gerade geeignet ist, Vorurteile zu entkräften.“ Immer wieder geäußerte Forderungen nach einer „...Abschaffung der Scharia...“ seien „...völlig absurd...“ und ließen sich nur durch „...Scheinwissen...“ erklären. Dazu führt die Erklärung erläuternd an, dass „...die Scharia die Glaubenspraxis auf Grundlagen der Quellen regelt, also etwa Fragen nach der Gebetswaschung, der Höhe der sozial-religiösen Pflichtabgabe für Bedürftige usw.“. Deshalb müssten „...solche unqualifizierten Äußerungen [...] von Muslimen als Ruf nach Abschaffung des Islam verstanden werden...“. Diese Erläuterungen zur richtigen oder falschen Interpretation des Begriffs Scharia lassen leider viele Fragen offen. So scheint die als „...völlig falsch...“ zurückgewiesene Identifikation von Scharia mit „...„Strafrecht“...“ und der daran anschließende Appell „...an die gebotene Sachlichkeit und korrekte Definition, die in der Betonung des dynamischen Charakters bei der Auslegung der Quellen gerade geeignet ist, Vorurteile zu entkräften...“ ein Verständnis von Scharia zu implizieren, dass die im Laufe der Geschichte des Islam entstandenen Auslegungen, was aus den Quellen als konkrete Regelungen und Normen abzuleiten sei, in einer historisch-kritischen Sichtweise als für heute irrelevant erklärt. Die von manchen Autoren in diesem Geiste vorgenommene Einschränkung der Scharia auf einen ethischen Kern, ist dann aber offensichtlich nicht gemeint, wird doch erklärt, die Scharia regle „...etwa Fragen nach der Gebetswaschung, der Höhe der sozial-religiösen Pflichtabgabe für Bedürftige usw.“. Diese Aufzählung lässt den Leser einigermaßen ratlos zurück, ist sie doch, wie das abschließende „usw.“ anzeigt, offensichtlich nicht vollständig. Es ist zwar allgemein

üblich, zwischen zwei Gebieten zu unterscheiden, für die die Scharia Regelungen bereithält. Und zwar einerseits einen Bereich betreffend Fragen, wie sie in diesem Passus der Erklärung aufgezählt werden, also Regeln den religiösen Ritus betreffend, genannt *Ibadat*, aber andererseits auch einen mit *mu'amalat* bezeichneten Bereich, in dem es um Fragen der zwischenmenschlichen Beziehungen geht. Dieser zweite Bereich umfasst aber neben Regelungen zum Erb-, Ehe- und Familienrecht auch das Strafrecht.⁸² Von daher bleibt die Erklärung schuldig, hier Klarheit zu schaffen. Die äußerst harten Formulierungen, dass jegliches Identifizieren der Scharia mit „...„Strafrecht“...“ als „...völlig falsch...“ und mit „...kontraproduktivem Scheinwissen...“ bezeichnet wird, scheinen eher in der Absicht getätigt, die „...großen Ängste und Abwehrhaltungen...“, die aus einer solchen Identifikation von Scharia mit Strafrecht „...resultieren...“, möglichst deutlich als völlig unbegründet abzutun. Doch kann dieser Versuch angesichts der offenbleibenden Fragen nicht wirklich als gelungen bezeichnet werden. Johannes Kandel sieht dies ähnlich, wenn er fragt: „Warum lässt die WE [Wiener Erklärung der Konferenz der Imame und SeelsorgerInnen, *Anm. d. Verf.*] in dieser Frage die um Aufklärung ringenden NICHT-Muslime und Muslime erneut im Dunkeln?“⁸³ und schlussfolgert äußerst kritisch „Solange die Scharia-Frage nicht offen diskutiert und geklärt wird, helfen hehre offizielle muslimische Erklärungen über die »Vereinbarkeit einer demokratischen Ordnung mit dem Islam« wenig, um Misstrauen abzubauen und dem Verdacht vorzubeugen, es gäbe muslimische Kräfte, die die Einführung »der« Scharia im Vollsinn auch im demokratischen Europa befürworteten.“⁸⁴ Mit einem Verweis auf derartige Erklärungen setzt das Abschlussdokument in Punkt 4 des Politikkapitels fort, wenn es da heißt: „Die Vereinbarkeit einer demokratischen Ordnung mit dem Islam wurde wiederholt durch offizielle muslimische Erklärungen unterstrichen.“ Welche „...offizielle muslimische Erklärungen...“ hier gemeint sind, wird nicht näher ausgeführt. Man könnte in diesem Zusammenhang Erklärungen wie die *Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam* von 1990 oder die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam* von 1981 anführen, die dies in der Tat gemacht

⁸² Vgl. J. KANDEL, Die »Wiener Erklärung« der Konferenz der Imame und SeelsorgerInnen, in: CIBEDO-Beiträge 2/2006 26; [in Folge: J. KANDEL, Die »Wiener Erklärung«].

⁸³ Ebda.

⁸⁴ Ebda.

haben. Allerdings ließe sich hier einerseits kritisch anmerken, dass viele dieser Erklärungen es bei dieser behaupteten Vereinbarkeit belassen, ohne dies näher auszuführen, beziehungsweise theologisch ausführlich zu begründen und andererseits muss man wohl anmerken, dass es im Islam kein autorisiertes Lehramt, vergleichbar etwa der katholischen Kirche, gibt, das somit fähig wäre, allgemein verbindliche Aussagen zu treffen. In diesem Zusammenhang wird hervorgehoben, dass „...das Modell des Anerkennungsstatus für den Islam, wie es in Österreich besteht...“ einen „...institutionalisierten Dialog...“ zur Folge habe, der unter anderem dazu führt, dass „...Sachfragen im Lande geklärt werden...“ können, „...ohne dass man auf ausländische Gutachten zurückgreifen müsste, die immer die Problematik in sich bergen, weder der konkreten Situation völlig angemessen zu sein, noch eigenständig aus der lokalen Community erwachsen zu sein...“. Hierzu lässt sich sagen, dass dies in der Tat äußerst positiv ist, doch im Prinzip sich jeder Gläubige an jeden Rechtsgelehrten seiner Wahl wenden kann, hier die IGGiÖ also keinen Alleinvertretungsanspruch stellen kann, dies nicht zwingend so sein muss, auch wenn dies in der Praxis sicher häufig geschieht.

Die ebenfalls in Punkt 4 getätigte Aussage, dass „...die Identifikation mit dem Staat [...] dann naturgemäß besonders hoch...“ sei, „...wenn eine größtmögliche Deckungsgleichheit mit persönlichen Wertvorstellungen damit einhergeht...“ interpretiert Kandel als „eine durchaus legitime Forderung“⁸⁵ und meint, man könne diese „als Angebot gegenüber dem Staat lesen, wachsende Loyalität gegen immer stärkere Berücksichtigung der »persönlichen Wertvorstellungen« in Aussicht zu stellen“⁸⁶ verstehen. Doch weist auch er auf die offensichtliche Problematik hin, dass eine solche Übereinstimmung zwar möglich ist, jedoch bei einem weltanschaulich neutralen Staat nicht immer und bei jeder Frage zu erwarten ist.⁸⁷

In Punkt 5 weisen die Teilnehmer der Konferenz darauf hin, dass „...Menschen mit muslimischen Hintergrund...“ nicht nur verstärkt vom „...Wahlrecht Gebrauch...“ machen sollten, sondern es auch wünschenswert wäre, wenn diese von weiteren „...Möglichkeiten der Partizipation z.B. in Elternvertretungen von Schulen oder bei

⁸⁵ J. KANDEL, Die »Wiener Erklärung« 26.

⁸⁶ Ebda.

⁸⁷ Vgl. Ebda.

ArbeitnehmerInnenvertretungen [...] aber auch innerhalb der Parteienlandschaft...“ Gebrauch machen würden. Hier zeigt sich wieder, das von der IGGiÖ mehrfach propagierte Motto *Integration durch Partizipation*, das den Schwerpunkt eher auf die faktische Anerkennung der jeweilig vorgefundenen Ordnung legt.

Zum Thema Menschenrechte gibt es in der Erklärung von 2006 einerseits den Punkt 7 im Kapitel *Integrationssoziologie*. Hier heißt es zunächst: „Presse- und Meinungsfreiheit sind ein unverzichtbares und allgemeines Gut. Es besteht kein Widerspruch zur Religionsfreiheit, da beide eng miteinander verknüpft sind.“ Es werden also neben der Religionsfreiheit auch die Presse- und Meinungsfreiheit emphatisch bejaht und ein möglicher Widerspruch mit dem Verweis beide seien „...eng miteinander verknüpft...“ zunächst geleugnet. Doch schon im darauffolgenden Satz: „Meinungsfreiheit soll in Verantwortung ausgeübt werden und in Beachtung gegenseitigen Respekts...“ kommt das mögliche Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden Grundrechten in den Blick. Dies wird ausgeführt, indem einerseits darauf verwiesen wird, dass sich „...in Europa [...] doch ein gewisser gesellschaftlicher Konsens gebildet...“ habe, „...wo Bereiche liegen, die eines besonderen Feingefühls bedürfen...“ und andererseits, um die Bemerkung ergänzt, dass „...auch Gesetze [...] Paragraphen mit Schutzbestimmungen...“ enthalten würden. Hier wird also doch ein Bewusstsein für das immer wieder nötige Abwägen zwischen den verschiedenen verfassungsrechtlich garantierten Grund- und Freiheitsrechten staatlicherseits ausgedrückt. In der Aussage „...wir sehen, dass sich im Umgang mit dem Islam ein solcher Konsens erst noch bilden muss...“ wird offensichtlich wieder an die etwas wage Formulierung angeknüpft, dass sich „...in Europa...“ ein „...gewisser gesellschaftlicher Konsens...“ hinsichtlich von Bereichen, die „...eines besonderen Feingefühls bedürfen...“ angeknüpft und zum Ausdruck gebracht, dass dieses Feingefühl dem Islam bisher nicht in ausreichendem Maße entgegengebracht werde. Das Bekenntnis zum „...Dialog als beste Lösung im Konfliktfall...“ und als „...die beste Möglichkeit mehr gegenseitiges Verständnis zu erreichen...“ könnte man wohl so verstehen, dass hier, insoweit es um gesetzliche Regelungen geht, diese als verbesserungswürdig erachtet werden, auf die politischen Prozesse innerhalb der säkularen Ordnung zurückgegriffen werden soll, um Verbesserungen im Sinne der muslimischen Gemeinschaft zu erreichen.

Neben diesem Punkt zum Thema Presse- und Meinungsfreiheit enthält das Kapitel, das mit *Frauen* überschrieben ist, noch relevante Aussagen zu menschenrechtlichen - hier vor allem die Gleichheit von Mann und Frau betreffenden - Problemstellungen. Punkt 1 dieses Frauen-Kapitels beginnt mit: „Mann und Frau sind im Islam gleichwertige Partner, die gegenseitige Verantwortung tragen und gleich an Menschenwürde sind.“ Dieser schon aus der Grazer Erklärung 2003 bekannten Aussage wird erklärend hinzugefügt:

„Das Recht auf Lernen und Lehre, das Recht auf Arbeit, finanzielle Unabhängigkeit, aktives und passives Wahlrecht, teilhabe im gesellschaftlichen Diskurs sind Pfeiler, die den Status absichern sollen. Chancengleichheit und mündige und freie Orientierung soll Frauen ermöglicht werden. Diese grundsätzlichen Aussagen der vorausgegangenen Konferenzen sollen im Folgenden weiter vertieft werden. Denn Frauenanliegen sind von gesamtgesellschaftlichem Interesse.“

Hier wird also auf die Aussagen der Konferenz 2003 und auf die noch weiter unten einzugehende *Österreichische Imamekonferenz 2005* Bezug genommen. Im Vergleich zu den Aussagen der Erklärung von 2003 fällt auf, dass die Bereiche, in denen Frauen Teilhabe zu garantieren sei, ausführlicher behandelt werden, und die Formulierung „gleich an Menschenwürde“ neu hinzugekommen ist, allerdings auch, dass wieder die Formulierung „gleichwertige Partner“ verwendet wird. Die Problematik von *Gleichwertigkeit* im Vergleich zu *Gleichheit* wurde schon in Bezug auf die Grazer Erklärung erläutert. Schauen wir also, was das Frauen-Kapitel der Erklärung von 2006 Neues enthält. Da sind zunächst die in Punkt 1 genannten Konkretisierungen wie „Recht auf Lernen und Lehre“, „Recht auf Arbeit“, „finanzielle Unabhängigkeit“, „aktives und passives Wahlrecht“ auffällig und man könnte sagen ein Fortschritt. Allerdings ließe sich, ähnlich wie schon hinsichtlich der Erklärung von 2003, die Frage stellen, wieso hier bestimmte Rechte aufgezählt werden, anstatt einfach festzustellen, dass Mann und Frau gleich an Rechten sind. Hier fällt die Erklärung 2006 hinter die Aussagen der Imamekonferenz von 2005 zurück. In Verbindung mit dem Begriff *gleichwertig* scheint dies nämlich wie schon 2003 wieder zu implizieren, dass an eine umfassende Gleichheit, wie sie moderne Menschenrechtsstandards verstehen, nicht gedacht ist.

In Punkt 2 wird gesagt, dass „...jede Form von Verletzung von Frauenrechten kritisiert und bekämpft werden...“ solle und dann explizit betont, dass „...Zwangsehe, FGM,

Ehrenmorde und familiäre Gewalt [...] keine Grundlage im Islam..." habe. Diese explizite Auflistung grober Verletzungen von Frauenrechten und der Betonung, dass diese nicht islamisch gerechtfertigt werden könnten, muss wohl als Reaktion auf ebensolche im öffentlichen Diskurs immer wieder vorgebrachten Verdächtigungen verstanden werden. Auf solche von außen herangetragenen Vorurteile wird denn auch in Punkt 3 eingegangen: „In der Außensicht manifestiert sich am Bild der Frau im Islam häufig die Einstellung gegenüber der Religion an sich. Begründet wird damit oft eine Position der Überlegenheit seitens der Mehrheitsgesellschaft.“ Was hiermit gemeint ist, wird klarer, wenn, ebenfalls unter Punkt 3, das Paradoxon aufgezeigt wird, dass, wenn „...Musliminnen vor allem als „Opfer“ wahrgenommen...“ werden, diese in ein „...Rollenklischee...“ gedrängt werden, aus dem sich „...zu lösen...“ umso schwerer falle, „...solange die Mehrheitsgesellschaft an der Vorstellung der „religiös gefesselten“ passiven muslimischen Frau festhält und Barrieren bereithält, will sie als sichtbar den Glauben praktizierende Muslimin das Klischee brechen.“ Mit der Formulierung „sichtbar den Glauben praktizierende Muslimin“ ist ganz offensichtlich das Thema muslimischer Kleidungsvorschriften, also das Kopftuch und etwaige sich daraus ergebende Diskriminierungen, angesprochen. Zum Thema Kopftuch beziehungsweise Kopftuchverbote enthält das Kapitel *Frauen* noch weitere Aussagen unter Punkt 8, die auch inhaltlich an das eben Behandelte anschließen. So heißt es da: „Kopftuchverbote sind kontraproduktiv, da sie Frauen von wesentlichen Bereichen des Lebens ausschließen. Im Widerspruch zum Recht auf freie Religionsausübung grenzen sie islamisch gekleidete Frauen aus und bewirken damit in vielen Fällen genau jenen Rückzug, den sie zu bekämpfen vorgeben.“ In der Tat ist das Kopftuch ein in den öffentlichen Debatten heftig umstrittenes Thema⁸⁸ und in einigen Ländern gibt es auch für ganz spezifische Bereiche, in denen es um die Repräsentanz des säkularen Staates geht, Kopftuchverbote. Solche Verbote sind auch auf jeden Fall heikle Eingriffe in das Grundrecht der Religionsfreiheit und der Staat hat bei solchen Verböten sicher darauf zu achten, nicht einfach, um der Vermeidung etwaiger Konflikte wegen, zu massiv und quasi präventiv die individuelle Religionsfreiheit des Einzelnen zu beschneiden⁸⁹, doch

⁸⁸ Vgl. H. BIELEFELDT, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft, 139-153 hier bes.146.

⁸⁹ Vgl. H. BIELEFELDT, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft, 139-153 hier bes.153.

wie Johannes Kandel mit Recht feststellt, ist es „...keineswegs zwingend, dass im Abwägungsprozess zwischen individueller Religionsfreiheit, Grundrechten Dritter und Gütern von Verfassungsrang [...] die individuelle Religionsfreiheit stets Vorrang behalten muss.“⁹⁰ Die abschließende Aussage in Punkt 8 „Das Selbstbestimmungsrecht der Frau soll aber außer Frage stehen - nach innen wie nach außen“ kann wohl so verstanden werden, dass auch jeglicher Druck von Seiten religiöser Autoritäten oder auch von Seiten der islamischen Community auf muslimische Frauen ein Kopftuch - in welcher konkreten Form und Ausprägung auch immer - zu tragen, abgelehnt wird. Dies scheint Kandel zu übersehen, wenn er meint, aus der Erklärung 2006 gehe hervor, dass das Verhüllungsgebot als „...unbedingt verpflichtend...“ für Musliminnen aufgefasst würde.⁹¹

Die Erklärung betont außerdem die Notwendigkeit zwischen Religion und „...Tradition, die häufig Frauen benachteiligt und dem Islam zuwiderläuft...“ zu unterscheiden, da sonst die Gefahr bestehe, „...dass die Religion pauschal verantwortlich für Missstände gemacht wird und man übersieht, welche theologischen Argumentationsschienen gerade aufklärend und derartige Traditionen überwindend angezeigt sind.“ In diesem Zusammenhang wird der Wunsch geäußert, dass Imame den „Ehrbegriff“ analysieren sollten und ihn „...aus der Religion, im Gegensatz zu lokalen traditionellen und kulturbedingten Vorstellungen, begreiflich...“ machen sollten und festgestellt, dass „...eine Verengung auf eine einzig religiöse Perspektive unzulässig...“ sei. Natürlich ist eine differenzierte Sichtweise hinsichtlich der oftmals auch kulturell begründeten Benachteiligungen von Frauen angebracht und es wäre in der Tat höchst problematisch sämtliche Probleme einzig auf religiöse Gründe zurückführen zu wollen. Es soll auch gar nicht in Abrede gestellt werden, dass gerade auch theologische Argumente helfen können lokale, traditionelle und kulturbedingte Ansichten zu überwinden, allerdings scheint es auch problematisch mit einer solchen Gegenüberstellung von Religion und kultureller Tradition jeglichen Anteil der Religion an Frauen benachteiligenden Auffassungen zu leugnen. Jedenfalls sollte die Frage nach spezifisch religiösen Gründen

⁹⁰ J. KANDEL, Die »Wiener Erklärung« 28.

⁹¹ Vgl. Ebda.

für die Diskriminierung von Frauen – nicht nur im Islam – in einem offenen Dialog ebenfalls gestellt werden dürfen.⁹²

d. 3. Konferenz Europäischer Imame und SeelsorgerInnen

Die 3. Konferenz Europäischer Imame und SeelsorgerInnen fand vom 14. bis 16. Mai 2010 wiederum in Wien statt. Im Folgenden stammen sämtliche Zitate, wenn nicht anders angegeben, aus der Abschlusserklärung dieser Konferenz⁹³. In der Abschlusserklärung wird zunächst von den Teilnehmern ein Auseinanderklaffen zwischen Anspruch und Wirklichkeit hinsichtlich des europäischen Selbstverständnisses, das mit dem Motto „Vereint in Vielfalt“ in einem Bekenntnis zum Kulturpluralismus gesehen wird, konstatiert. Es wird auf die, schon bei der vorangegangenen Konferenz 2006 festgestellte Problematik eingegangen, dass es „noch großer Anstrengungen bedürfe, um die Akzeptanz der Muslime in der Mehrheitsgesellschaft zu erreichen“ und auf die Gefahr hingewiesen, dass es immer mehr Bestandteil des politischen Mainstreams zu werden drohe, in einer Abgrenzung zum Islam eine einheitliche Identität zu schaffen. In diesem Zusammenhang wird auf das in der Schweiz abgehaltene Referendum gegen den Bau von Minaretten hingewiesen und dieses als Zeichen verstanden, die Sichtbarkeit von Muslimen auf gesetzlichem Wege zu verhindern.

Die Schlusserklärung der 3. *Konferenz Europäischer Imame und SeelsorgerInnen* ist das vom Umfang her bei weitem längste Dokument. Dies erklärt sich unter anderem auch daraus, dass diese Schlusserklärung recht detailliert nicht nur die Ergebnisse, sondern auch die Fragestellungen der 8 verschiedenen Workshops wiedergibt. Diese leicht veränderte Herangehensweise wird auch im Allgemeinen Teil der Erklärung unter der Überschrift *Alltagstaugliche Empfehlungen* erklärt. Ging es in der Konferenz 2003 um eine Standortbestimmung, so wurden 2006 Handlungsfelder aufgezeigt und nun 2010 sei es Ziel der Konferenz gewesen, sich nicht nur möglichst konkret den Bereichen zu widmen „...die besonders im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen...“, sondern sich

⁹² Vgl. J. KANDEL, Die »Wiener Erklärung« 27.

⁹³ Konferenz Europäischer Imame und SeelsorgerInnen Wien 2010, Schlusserklärung, Wien 2010, Quelle: Homepage der IGGiÖ, URL: <http://www.derislam.at/index.php?c=content&cssid=Imamekonferenzen%20&navid=440&par=40> (Stand: 24.02.2016).

dabei auf „...alltagstaugliche Empfehlungen...“ zu konzentrieren und aufzuzeigen „...wie und wo Muslime in Europa ihre Möglichkeiten konstruktiver Beiträge sehen.“ Um zu zeigen, dass dabei schon die richtige Art der Fragestellung wichtig sei, habe man sich deshalb entschlossen, auch die Ausgangsfragen der einzelnen Workshops wiederzugeben. Die Erklärung selbst widmet sich zunächst einer Analyse der Ausgangssituation. Es wird darauf hingewiesen, dass Europa sich zwar „...durch sein Motto „Vereint in Vielfalt“ zum Kulturpluralismus...“ bekenne, aber angesichts einer durch rapiden gesellschaftlichen Wandel, Wirtschaftskrise und Globalisierung bedingten Unsicherheit sei ein steigendes Bedürfnis nach einer einheitlichen Identität spürbar. „Mit Sorge“ werden deshalb Tendenzen festgestellt, gerade in einer Abgrenzung vom Islam, dieses *Wir-Gefühl* zu erzeugen. Dies werde zunehmend zur Strategie des politischen Mainstreams. Als besonders deutliches und bedenkliches Beispiel für Versuche „...muslimische Sichtbarkeit per Gesetz...“ in Europa zu verhindern, wird das in der Schweiz abgehaltene Referendum gegen den Bau von Minaretten angeführt und darauf hingewiesen, dass „...in einer entwickelten Demokratie [...] die Abstimmung über Minderheitenrechte nicht zulässig...“ sei. Im Folgenden wird thematisiert, welche Fragen im Diskurs auffindbar seien und welche Fragestellungen geeignet sind zu einem konstruktiven Dialog beizutragen. Als Beispiel für die vorhandenen Ängste innerhalb der Mehrheitsgesellschaft wird das Stichwort *Islamisierung* angeführt, dessen Verwendung anzeige, dass „...allein die Sichtbarkeit von Muslimen...“ oft schon als „...Angriff auf die Lebensweise der Mehrheitsgesellschaft...“ verstanden würde. Im Gegensatz dazu „...diskutieren MuslimInnen Tendenzen einer „Orientalisierung des Islams“.“ Was genau darunter zu verstehen ist, wird zunächst nicht näher erklärt, sondern es bleibt bei der eher wagen Andeutung, es handle sich dabei um „...innermuslimische romantisierende Strömungen.“ Doch es scheint ziemlich klar, dass mit dem Begriff *romantisierende Strömungen* ganz offensichtlich solche Strömungen im Islam gemeint sind, die in einem fundamentalistischen Rückgriff auf die Anfangszeit des Islams die Lösung der heutigen Probleme sehen.⁹⁴ Von solchen rückwärtsgewandten Rezepten distanziert sich die Erklärung ganz eindeutig, wenn es in der nächsten Überschrift heißt *MuslimInnen in*

⁹⁴ Vgl. K. AMIRPUR, Den Islam neu entdecken 18-30.

Europa müssen ein eigenständiges und unabhängiges Profil entwickeln. Der so überschriebene Absatz beginnt mit einem Bekenntnis zum muslimischen Respekt vor anderen Religionen und Weltanschauungen. Jegliche Vorstellung, es könnte Ziel der Muslime sein andere in ihrer individuellen Lebensführung einzuschränken, wird deutlich zurückgewiesen. Ganz im Gegenteil wird betont, dass man schon in den Erklärungen von 2003 und 2006 dargelegt hat, dass der Islam, obschon in seinem Anspruch universal, dadurch charakterisiert sei, dass er sich „...harmonisch unter verschiedenen örtlichen Gegebenheiten einfügt.“ Diese „...Eigenständigkeit der europäischen Muslime...“ müsse sowohl „...gegenüber Staaten und Parteien der muslimischen Welt...“ bestehen, sich aber „...bis in die Wahl der zu diskutierenden Themen fortsetzen...“, da sich eben für die Muslime in Europa auch ganz andere Fragen stellen würden. Hier sieht die Konferenz auch eine wichtige Aufgabe von Imamen, deren Ausbildung angesichts solch spezifischer europäischer Anforderungen auch neuer Konzepte bedürfe. Unter der Überschrift *Institutionalisierung als Weg der Einbindung und die Sackgasse „Sicherheitspolitik“* wird konkret das Thema, wie der säkulare Staat seine Beziehungen zum Islam gestaltet, angesprochen. Einerseits wird die Wichtigkeit einer Institutionalisierung des Dialogs betont und das „...österreichische säkulare Kooperationsmodell, wo der Islam seit 1912 gesetzlich anerkannt wird...“ als durchaus geeignete Basis eines solchen Dialogs bezeichnet und andererseits darauf hingewiesen, dass es von Seiten des Staates zu vermeiden gilt, beim Entstehungsprozess von muslimischen Vertretungen dergestalt in die inneren Angelegenheiten der Religion einzugreifen, dass er durch die Auswahl seiner Gesprächspartner Personen zu Repräsentanten des Islam erklärt, die nicht über die Akzeptanz der breiten Basis verfügen. Dass „...Fragen der Repräsentanz...“ zu klären seien, wird ebenso betont. Dazu sei angemerkt, dass die Notwendigkeit sich als Religionsgemeinschaft auch so zu organisieren, dass man unter den Gegebenheiten eines säkularen Rechtsstaates die in ihm vorfindlichen Möglichkeiten für Religionen effektiv nutzen kann - zum Beispiel bei der Errichtung von akademischen Curricula zur Ausbildung von religiösem Personal - in dem Kapitel in dem die Ergebnisse des Workshops *Imame-Ausbildung und islamischer Religionsunterricht in Europa* vorgestellt werden, nochmals betont wird. Dort wird auch auf die Probleme, die mit der Ausbildung solcher Organisationsformen im Islam verbunden sind, eingegangen, wenn eine „...gewisse Spannung...“ zwischen dieser Notwendigkeit und dem Prinzip, dass es im

Islam eigentlich keine „...starre Hierarchie...“ gäbe, festgestellt wird.⁹⁵ Was mit der *Sackgasse „Sicherheitspolitik“* gemeint ist, wird klar, wenn die Konferenzteilnehmer betonen, dass die oftmalige Ansiedelung von Integrationsagenden im Kompetenzbereich von Innenministerien dazu führe, dass „...selbst „weiche“ Maßnahmen...“, die die Frage der Integration - auch von Muslimen - betreffen, so „...in die Nähe von Sicherheitsmaßnahmen rücken...“ und dies schon aus psychologischer Sicht zu gegenseitigem Misstrauen führen würde. Die Tendenz des Gesetzgebers an die eigene Mehrheitsbevölkerung „...auf einer emotionalen Ebene Signale...“ zu senden, dass die eigenen europäischen Werte angesichts muslimischer Präsenz gegenüber „...dem Fremden...“ geschützt und verteidigt würden, sehen die Delegierten angesichts einer Judikatur, die „...in Punkto Religionsfreiheit mit zweierlei Maß...“ misst, indem sie „...Räume religiösen Praktizierens...“ einschränkt und zwar ganz bewusst so, dass diese Beschränkungen ausschließlich Muslime treffen. Neben dem erneuten Hinweis auf gesetzliche Minarettverbote werden „...Kopftuchverbote an Schulen in Frankreich und Deutschland...“ und „...Gesetze gegen den Gesichtsschleier...“ als Beispiele für eine solche „*lex islam*“-Judikatur angeführt. Durch solche Gesetze drohe „...eine subtile Untergrabung rechtsstaatlicher Prinzipien stattzufinden.“ Nachdem also einige bedenkliche Entwicklungen, insbesondere was das gesamtgesellschaftliche Klima in Bezug auf die Akzeptanz von Muslimen betrifft, von der Erklärung 2010 thematisiert werden, wird darauf verwiesen, dass schon die vorausgegangenen Iamekonferenzen von 2003 und 2006 „...die Kompatibilität eines muslimischen Bewusstseins mit dem Bekenntnis zu den Werten von Demokratie, Pluralismus, Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechten theologisch herausarbeiteten...“. Daran solle nun angeknüpft werden. Die Notwendigkeit ergäbe sich auch daraus, dass die bisherigen Beschlüsse im medialen Diskurs kaum zur Kenntnis genommen würden und daher „...nach wie vor die gleichen Verdächtigungen wiederholt ...“ würden. Gerade der Vorwurf, „...dass der Islam per se eben nicht vereinbar mit Europa sei...“, stünde nach wie vor im Raum und führe zu einem „...Klima des Misstrauens...“. Es wird allerdings auch zugestanden, dass die bisherigen Beschlüsse auch innermuslimisch noch breiter rezipiert werden müssten.

⁹⁵ L. BERGER, *Islamische Theologie*, Wien 2010, 17.

Nicht so sehr weil sie erst verankert werden müssten, sondern vielmehr damit sie im Diskurs als „...Argumentationshilfe...“ verwendet werden können. Diese Unterscheidung scheint wichtig, geht es doch in allen drei Abschlussdokumenten der Europäischen Imamekonferenzen nicht nur darum, diese Kompatibilität von europäischen Werten und Islam aufzuzeigen, sondern auch darum zu betonen, dass die Muslime diese Vereinbarkeit mehrheitlich befürworten und in der Praxis leben. Dies wird auch explizit gesagt in der Formulierung, dass diese Erklärungen verfasst wurden, „...um die Haltung und Einstellung des *Mainstream* theologisch begründet in die Öffentlichkeit zu tragen.“ Dass es abgesehen vom *Mainstream* natürlich auch noch andere mögliche muslimische Positionierungen zu diesen Fragen gibt, kommt zwar an diesem Punkt der Erklärung nicht explizit zur Sprache, doch findet sich im Kapitel über die Imame-Ausbildung eine Aufzählung von Aspekten, die die Teilnehmer der Konferenz als relevant hinsichtlich eines zeitgemäßen Anforderungsprofils von Personen, die in der religiösen Ausbildung von Kindern und Jugendlichen tätig sind, erachten. Dort wird zum einen nicht nur die Fähigkeit „*Mainstream* Ansichten“ zu belegen aufgezählt, sondern auch die „...Kenntnis von relevanten Rand- und Sektenmeinungen und ihrer Argumentation und Widerlegung...“ gefordert, sowie die Befähigung „...den Islam als „Weg der Mitte“ zu zeigen und vorzuleben und damit jedes Anzeichen von Radikalisierung oder Extremismus mit theologischen Argumenten zu widerlegen und solchen Strömungen damit jeglichen Zulauf zu entziehen...“ als nötig erachtet. Insofern wird in dieser Erklärung deutlich differenzierter als in den vorangegangenen Erklärungen nicht nur auf die Vereinbarkeit von Islam und demokratischer Ordnung hingewiesen, sondern in den detaillierten Ausführungen zu den einzelnen Workshops auch das Bewusstsein deutlich, dass diese Vereinbarkeit von manchen Muslimen nicht so gesehen wird. Wie verbreitet die jeweiligen Ansichten unter den in Europa lebenden Muslimen sind, was also als *Mainstream* bezeichnet werden kann und welche Positionen lediglich Randmeinungen darstellen, darüber werden ja in ganz Europa teils sehr emotionale Debatten geführt. So führte zum Beispiel eine 2009 veröffentlichte Studie über die Einstellungen islamischer Religionslehrer an öffentlichen Schulen zu erheblicher Aufregung, da laut Studie ein überraschend hoher Anteil von Religionslehrern rechtsstaatliche Prinzipien nicht vorbehaltlos anerkennt und zum Beispiel Demokratie ablehnend gegenübersteht, weil sie sich ihrem Verständnis nach

mit dem Islam nicht vereinbaren lässt.⁹⁶ Angesichts derartiger empirischer Befunde scheint die von den Konferenzteilnehmern verwendete Formulierung, „...dass zunehmend irrationale Debatten schwer mit logischen Argumenten allein beizukommen...“ sei, etwas überspitzt. Dem daraus gezogenen Schluss, dass „...die positive Teilhabe in der Gesellschaft wohl deutlicher als manch theoretische Debatte aufzeigen...“ könne, „...dass ein europäisches „Wir-Gefühl“ mit Einschluss der Muslime möglich ist und das Ziel sein sollte...“ soll hier zwar nicht widersprochen werden, doch muss der Hinweis erlaubt sein, dass allzu voreilig ausgesprochene Beruhigungsfloskeln hinsichtlich der problemlosen Vereinbarkeit von Islam und Demokratie angesichts solcher zum Teil gegenteiliger Befunde eher wie der Versuch eines vorschnellen Abdrehens eines Dialogs, der auch offen etwaige Probleme anspricht, wirken kann. Allerdings zeigt eine Analyse der Ergebnisse der einzelnen Workshops, dass die Teilnehmer durchaus versucht haben, auch kritische Punkte anzusprechen und diese 3. Europäische Iamekonferenz daher deutlich konkreter nicht nur mögliche Felder der Weiterentwicklung aufzeigt, sondern damit zumindest indirekt auch auf vorhandene Probleme hinweist. So wird im Kapitel, das die Ergebnisse des Workshops *Interreligiöser und interkultureller Dialog - Chancen und Herausforderungen* zusammenfasst, nicht nur betont, dass „...Vielfalt im Islam eindeutig positiv besetzt...“ ist und damit „...eine Verbindung hin zum Pluralismus wie er sich auch in der Mehrheitsgesellschaft stellt...“ gegeben ist, sondern im Hinblick auf den innermuslimischen Diskurs wird angemerkt, dass darauf zu achten sei „...Konflikte aus dem Ausland nicht zu importieren...“. Diese mögliche Gefahr scheint nicht ganz unbegründet, sind doch die muslimischen Verbände alle von Migranten gegründet und haben ihre Mitglieder von daher oft noch großes Interesse an den Entwicklungen in ihrem jeweiligen Herkunftsland.⁹⁷

Ein weiterer Schwerpunkt, der gesetzt werden soll, ist über „...häufig missverstandene Begriffe...“ aufzuklären. Als Beispiel für solche Begriffe werden *Scharia* und *Dschihad* genannt. Auf das richtige Verständnis dieser beiden beispielhaft genannten Begriffe

⁹⁶ M. KHORCHIDE, Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft. Einstellungen der islamischen ReligionslehrerInnen an öffentlichen Schulen, Wiesbaden 2009.

⁹⁷ Vgl. F. HAFEZ, Institutionalisierte „Islam daham“ 22; Quelle: Internetseite, URL: <https://islamicstudiespapers.files.wordpress.com/2009/08/op11.pdf> (Stand: 24.02.2016).

wird an dieser Stelle nicht näher eingegangen. Allerdings enthält die Erklärung von 2006 bereits einen Passus in dem versucht wird zu erklären, was unter *Scharia* zu verstehen ist. Zu dem Begriff *Dschihad* heißt es in der Erklärung von 2010 im Ergebniskapitel des Workshops *Das Phänomen Gewalt - Prävention und Überwindung*, dass er „...in seiner Dimension des sich Einsetzens und sich Anstrebens begriffen werden ...“ müsse und weiter: „Es geht vor allem um das persönliche Überwinden niedriger Instinkte, die von einem sozial verträglichen Handeln abhalten.“ Auch engagierte Diskussion sei als *Dschihad* zu werten. Zum kriegerischen Dschihad mit dem der Begriff gemeinhin in der medialen Öffentlichkeit verbunden wird, wird knapp erklärt: „Den Krieg zu erklären ist nur einem Staat erlaubt und dann lediglich zu Verteidigungszwecken.“

Die einzelnen Kapitel zu den Workshops enthalten abschließend theologische Fragen, denen noch weiter nachzugehen sei. So wird im Workshop zum interreligiösen und interkulturellen Dialog abschließend formuliert, dass es nötig sei, sich in der heutigen Situation zu überlegen, wie mit „...überlieferten Klassifizierungen...“ umgegangen werden solle. Welche „Klassifizierungen“ hier gemeint sind, wird klar, wenn es - gleichsam als Antwort auf die eben gestellte Frage - heißt: „Die unbedachte Verwendung von Begriffen wie „kafir“, „murtadd“, „zindiq“ oder „Leute des Buches“ ist hier zu reflektieren.“ Wenn auch als Frage formuliert, so scheint damit doch gemeint, dass solche Begriffe für Ungläubige, Apostaten oder Häretiker der Situation in einem pluralistischen Europa nicht mehr angemessen sind, oder doch zumindest mit Vorsicht zu verwenden sind. Dieser kritische Blick auf traditionell islamisch Überliefertes begegnet dann vor allem noch einmal im Kapitel *Männer und Frauen in einer sich verändernden Gesellschaft*, wo nach den schon aus 2003 und 2006 bekannten Erklärungen zur Gleichwertigkeit von Mann und Frau im Islam zugestanden wird, dass viele *fiqh*-Regelungen bezüglich der Stellung der Frau überprüft gehören.

„Diese Fiqh-Regelungen sollen in Relation gebracht werden, so dass sie dem islamischen Verständnis im Koran und Sunna entsprechen und dem Zeitgeist und den jeweiligen Entwicklungen, die in allen Bereichen stattfinden, angepasst werden.“

Hier wird also recht deutlich gesagt, dass die im traditionellen Islamverständnis und in der klassischen islamischen Jurisprudenz vorfindlichen Regelungen hinsichtlich der Rechte der Frau nicht mehr den heutigen Vorstellungen des Geschlechterverhältnisses entsprechen und deshalb einer Überarbeitung bedürfen. Hier wird eindeutig eine

Position eingenommen, die die Ergebnisse des *fiqh* als Ergebnisse orts- und vor allem zeitabhängigen menschlichen Nachdenkens als veränderbar betrachtet. Insgesamt lässt sich über die Erklärung von 2010 sagen, dass wie schon 2003 und 2006 die Vereinbarkeit von muslimischer und europäischer Identität das Hauptthema ist und bleibt. Doch kommen in den Ergebnissen der Workshops die praktischen Probleme, die es dabei geben kann oder die noch bewältigt werden müssen, mehr in den Blick. Diese Probleme werden zwar hauptsächlich auf ein falsches von kulturellen Einflüssen bedingtes Islamverständnis zurückgeführt, doch wird ganz im Sinne des schon 2003 dargelegten dynamischen Selbstverständnisses der Religion Islam auch aufgezeigt, wo von Seiten der islamischen Theologie noch Anpassungsarbeit an die heutigen europäischen Verhältnisse geleistet werden sollte. Im Ergebniskapitel des Workshops *Zukunftsperspektiven der MuslimInnen in Europa* wird dies besonders deutlich, wenn die Delegierten als einen ihrer zu setzenden Schwerpunkte in ihrer eigenen Arbeit anführen:

„Zu betonen, dass der Islam einen dynamischen Charakter hat. Denn die islamischen Quellen Koran und Sunna müssen im Fiqh unter den Umständen Zeit, Ort und gesellschaftliche Rahmenbedingungen behandelt werden. Daher bringen neue Fragen auch neue Antworten mit sich.“

V. Resümee

Zusammenfassend lässt sich über die Abschlussdokumente der Imamekonferenzen sagen, dass diese als ein Versuch gesehen werden können, einen Beitrag zu einem eigenständigen Profil der Muslime in Europa zu leisten. In ihnen wird die Vereinbarkeit von Islam und säkularer Ordnung beziehungsweise den Prinzipien von Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechten nicht nur betont, sondern es wurde von den Teilnehmern der jeweiligen Konferenzen auch versucht, diese Vereinbarkeit theologisch reflektiert zu begründen. Die IGGiÖ als die gesetzlich anerkannte Vertretung aller Muslime in Österreich, die diese Konferenzen veranstaltet hat, bekennt sich voll und ganz zu den Prinzipien einer pluralistischen, demokratischen, freiheitlichen und säkularen Ordnung. Dies ist angesichts ihrer Eingebundenheit in diese Ordnung auch nicht weiter verwunderlich, sondern ist aus rechtlicher Perspektive eigentlich notwendige Bedingung ihres rechtlichen Status, der ihr von der Republik Österreich zuerkannt wird. Juristisch präziser lässt sich sagen:

„Die „Islamische Glaubengemeinschaft in Österreich“ (IGGiÖ) genießt heute als gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaft die Stellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Sie gehört damit in den Kreis von Kirchen und Religionsgemeinschaften, die [...] insgesamt 14 religiöse Gemeinschaften umfassen. Zunächst setzt die gesetzliche Anerkennung seitens der betreffenden Religionsgemeinschaft voraus, dass sie den demokratischen Rechtsstaat akzeptiert. [...] Für den Islam bedeutet dies die Herausforderung, die Rolle einer Körperschaft des öffentlichen Rechts in einem westlich-pluralistischen Rechtsstaat einzunehmen. Damit ist die immer wieder gestellte Frage nach der Vereinbarkeit des Islams mit einem solchen Staat rechtlich positiv beantwortet.“⁹⁸

Obwohl in den traditionellen Lehren des Islam natürlich Elemente aufzufinden sind, die dieser Vereinbarkeit zu widersprechen scheinen, kann gesagt werden, dass eine prinzipielle Unvereinbarkeit von Islam und säkularer Ordnung nicht behauptet werden kann. Vielmehr hängt es von dem jeweiligen Verständnis und der Interpretation der religiösen Quellen ab, wie sich die einzelnen Muslime zu diesen Fragen positionieren.

⁹⁸ S. HEINE/R. LOHLKER/R. POTZ, Muslime in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion, Innsbruck 2012, 55.

Die IGGiÖ leistete mit der Veranstaltung der Imamekonferenzen hier wichtige Beiträge. In den Abschlussdokumenten wird nicht nur jegliche Form von Extremismus abgelehnt, sondern die Vereinbarkeit von muslimischer und europäischer Identität aufgezeigt. So bieten die Konferenzen „...v.a. hinsichtlich eines moralischen Mehrwerts als Ressource für Individuen einiges...“⁹⁹.

Neben dem Bekenntnis zu Pluralismus und Demokratie fallen vor allem die Aufrufe zur Integration und vor allem Partizipation auf. Die Wichtigkeit der innermuslimischen Kommunikation wird ebenso betont, wie die Notwendigkeit des interkulturellen Dialogs. Jeder Bürger muslimischen Glaubens solle sich für Sicherheit und Frieden des Landes engagieren und für Gerechtigkeit und Freiheit einsetzen. Wie sich an diesen Ausführungen zeigt, haben solche Erklärungen wie die Abschlussdokumente der Imamekonferenzen immer zwei Adressaten. Zum einen die (nicht muslimische) *Mehrheitsgesellschaft* und zum anderen die Muslime selbst.¹⁰⁰ Manche Unklarheiten in einzelnen Formulierungen mögen dieser Problematik geschuldet sein. Daraus schlusszufolgern, dass die Absichten hinter den Erklärungen nicht redlich wären, ist jedoch nicht gerechtfertigt. Vielmehr lässt sich sagen, dass es der IGGiÖ als der gesetzlich anerkannten Vertretung aller Muslime in Österreich mit der Veranstaltung dieser Konferenzen gelungen ist, wichtige Impulse für die Ausarbeitung und weitere Verankerung von muslimischer und zugleich spezifisch europäischer Identität zu liefern. Dass gerade Österreich für ein solches Unterfangen ein besonders geeigneter Boden zu sein scheint, ist sicher kein Zufall, sondern dürfte an der spezifisch österreichischen Art und Weise liegen, wie das Verhältnis von Islam und säkularer Ordnung ausgestaltet ist. So möchte ich mit den Worten des Islamwissenschafters R. Lohlke schließen: „Mit der Entwicklung in Österreich zeigt sich das Potential, das in der öffentlichen Anerkennung islamischer Glaubensgemeinschaften liegen kann.“¹⁰¹

⁹⁹ F. HAFEZ, Muslimische Aggiornamenti und Denominationalismus in Österreich 221.

¹⁰⁰ Vgl. J. KANDEL, Die »Wiener Erklärung« 19.

¹⁰¹ R. LOHLKER, Islam. Eine Ideengeschichte, Wien 2008, 226.

VI. Quellenverzeichnis

1. Bibliographie

- ABU ZAID, Nasr Hamid, Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses, aus dem Arabischen übers. v. Cherifa Magdi, Frankfurt a. M. 1996 [Original: Naqd Al-Chitab Addini, Kairo 1994]; [zit: N. H. ABU ZAID, Islam und Politik].
- AMIRPUR, Katajun, Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte, München 2013.
- BALIC, Smail, Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion, Köln – Weimar – Wien 2001.
- BERGER, Lutz, Islamische Theologie, Wien 2010.
- BIELEFELDT, Heiner, Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld 2003; [zit: H. BIELEFELDT, Muslime im säkularen Rechtsstaat].
- BIELEFELDT, Heiner, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld 2007; [zit: H. BIELEFELDT, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft].
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt am Main 1976; [zit: E.-W. BÖCKENFÖRDE, Staat, Gesellschaft, Freiheit].
- BROWN, Daniel W., Rethinking tradition in modern Islamic thought, Cambridge 1996.
- HAFEZ, Farid, Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich. Eine Analyse der Organisationsstruktur unter besonderer Berücksichtigung der Rolle muslimischer Spitzenverbände. Diplomarbeit, Wien 2006.
- HAFEZ, Farid, Muslimische Aggiornamenti und Denominationalismus in Österreich. Eine Analyse des Fallbeispiels „Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich“, in: J. NAUTZ/ K. STÖCKL/ R. SIEBENROCK (Hg.), Öffentliche Religionen in Österreich. Politikverständnis und zivilgesellschaftliches Engagement, Innsbruck 2013, 211-224.
- HEINE, Susanne/LOHLKER, Rüdiger/POTZ, Richard, Muslime in Österreich. Geschichte – Lebenswelt – Religion, Innsbruck 2012; [zit: S. HEINE/R. LOHLKER/R. POTZ, Muslime in Österreich].
- HELLER, Erdmute/ MOSBAHI, Hassouna (Hg.), Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker, München 1998.
- JOHANSEN, Barber, Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren? in: MARRÉ, Heiner/STÜTING, Johannes (Hg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (20), Münster 1986, 12-60.
- KHORCHIDE, Mouhanad, Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft. Einstellungen der islamischen ReligionslehrerInnen an öffentlichen Schulen, Wiesbaden 2009.

- KALISCH, Muhammad, Islam und Menschenrechte: Betrachtungen zum Verhältnis von Religion und Recht, in: ELLIESIE, Hatem (Hg.), Beiträge zum Islamischen Recht VII. Islam und Menschenrechte, Frankfurt am Main 2010, 49-72; [zit: M. KALISCH, Islam und Menschenrechte].
- KANDEL, Johannes, Die »Wiener Erklärung« der Konferenz der Imame und SeelsorgerInnen, in: CIBEDO-Beiträge 2/2006 26; [zit: J. KANDEL, Die »Wiener Erklärung«].
- KRÄMER, Gudrun, Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt, München 2011; [zit: G. KRÄMER, Demokratie im Islam].
- KRÄMER, Gudrun, Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden 1999; [zit: G. KRÄMER, Gottes Staat als Republik].
- KRÄMER, Gudrun, Kritik und Selbstkritik. Reformistisches Denken im Islam, in: M. Lüders, Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, München 1992, 209-227; [zit: G. KRÄMER, Kritik und Selbstkritik].
- LOBAH, Jochen, Der Salafismus zwischen Reformdiskurs und Extremismus, in: CAVULDAK, Ahmed u.a. (Hg.), Demokratie und Islam. Theoretische und empirische Studien, Wiesbaden 2014, 81-97.
- LOHLKER, Rüdiger, Islam. Eine Ideengeschichte, Wien 2008.
- LÜBBE, Hermann, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, 3.Auflage, Nachdruck der 2., um ein Nachwort erweiterten, Auflage 1975, Freiburg – München 2003.
- MEIER, Andreas, Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt, Wuppertal 1994.
- POTZ, Richard, Die Religionsfreiheit in Staaten mit westlich-christlicher Tradition, in: J. SCHWARTLÄNDER (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, 119-134.
- POTZ, Richard, Der säkulare Rechtsstaat und die christlichen Kirchen in Ost und West, in: S. J. LEDERHILGER (Hg.), Gottesstaat oder Staat ohne Gott. Politische Theologie in Judentum, Christentum und Islam, Frankfurt a. Main 2002, 39-57.
- RAMADAN, Tariq, Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext, Köln 2001, 158; [zit: T. RAMADAN, Muslimsein in Europa].
- ROHE, Mathias, Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München 2009; [zit: M. ROHE, Das islamische Recht].
- SCHOLZ, Peter, Ordre Public, Menschenrechte und Scharia, in: ELLIESIE, Hatem (Hg.), Beiträge zum Islamischen Recht VII. Islam und Menschenrechte, Frankfurt am Main 2010, 477-498.
- SCHWEIZER, Ursi, Muslime in Europa. Staatsbürgerschaft und Islam in einer liberalen und säkularen Demokratie, Berlin 2008; [zit: U. SCHWEIZER, Muslime in Europa].
- STICKER, Maja, Sondermodell Österreich? Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ), Klagenfurt 2008; [zit: M. STICKER, Sondermodell Österreich?].

TIBI, Bassam, Euro-Islam. Die Lösung eines Zivilisationskonfliktes, Darmstadt 2009; [zit:
B. TIBI, Euro-Islam].

2. Internetquellen

Imamekonferenzen

Zur leichten Auffindbarkeit wurden die Internetquellen nach chronologischer Abfolge der Konferenzen gereiht.

Konferenz „Leiter islamischer Zentren und Imame in Europa“, Schlussklärung:
„Grazer Erklärung“, Graz 2003, Quelle: Homepage der IGGiÖ, URL:
<http://www.derislam.at/index.php?c=content&cssid=Imamekonferenzen%20&navid=440&par=40> (Stand: 24.02.2016).

Österreichische Imame-Konferenz, Schlussklärung, Wien 2005, Quelle: Homepage der IGGiÖ, URL:
<http://www.derislam.at/index.php?c=content&cssid=%D6sterreichische&navid=909&par=440&navid2=909&par2=440> (Stand: 24.02.2016).

Konferenz Europäischer Imame und Seelsorgerinnen Wien 2006, Schlussklärung, Wien 2006, Quelle: Homepage der IGGiÖ, URL:
<http://www.derislam.at/index.php?c=content&cssid=Imamekonferenzen%20&navid=440&par=40> (Stand: 24.02.2016).

3. Konferenz Europäischer Imame und Seelsorgerinnen Wien 2010, Schlussklärung, Wien 2010, Quelle: Homepage der IGGiÖ, URL:
<http://www.derislam.at/index.php?c=content&cssid=Imamekonferenzen%20&navid=440&par=40> (Stand: 24.02.2016).

Weitere Internetquellen

Die Errungenschaften von 1912 sind weiterzuschreiben, Erklärung vom 08.06.2012 zum 100 Jahre Jubiläum des Islamgesetzes, Quelle: Homepage der IGGiÖ, URL:
<http://www.derislam.at/index.php?f=news&shownews=1550> (Stand: 24.02.2016).

Stellungnahme der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich zur Regierungsvorlage Nr 446 d.B. „ Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften“, vom 17.12.2014, Quelle: Homepage der IGGiÖ, URL:
http://www.derislam.at/deradmin/news/Stellungnahme_der_IGGi%C3%96.pdf (Stand: 24.02.2016).

HAFEZ, Farid, Institutionalisierte „Islam daham“. Darstellungen über und Perspektiven zur Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, in: LOHLKER, Rüdiger (Hg.), Islam in Österreich. Einige Studien aus dem Jahr 2006. Occasional Papers. Islamic Studies Nr.1, Wien 2009, 18; [zit: F. HAFEZ, Institutionalisierte „Islam daham“]
Quelle: Internetseite, URL:
<https://islamicstudiespapers.files.wordpress.com/2009/08/op11.pdf> (Stand: 24.02.2016).

VII. Anhang

Abstract

Muslimische Positionen zum säkularen Rechtsstaat am Beispiel der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ).

Die Frage, ob der Islam als solcher von seinen Quellen und theologischen Grundlagen her mit den Prinzipien von moderner Demokratie und Menschenrechten vereinbar ist, wird immer wieder gestellt. Auch die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ), die offizielle Vertretung der Muslime in Österreich, äußert sich immer wieder zu diesen Fragestellungen. In der vorliegenden Arbeit wird nach einer kurzen Definition des säkularen freiheitlichen Rechtsstaats ein geschichtlicher Überblick über dessen Entstehung gegeben. Danach werden mögliche muslimische Positionen zur Frage der Vereinbarkeit von Islam und säkularer Ordnung anhand einiger Vertreter exemplarisch dargelegt. Hierzu werden die Positionen im innermuslimischen Diskurs zu diesen Fragen mit Hilfe des Schemas fundamentalistischer Ablehnung, faktischer Anerkennung und theologischer Würdigung unterschieden. Die daraus gewonnen Erkenntnisse werden in Folge herangezogen, um die Positionierungen der IGGiÖ zu säkularer Ordnung des Staates und der Gesellschaft und zu Fragen der Menschenrechte zu untersuchen. Dies geschieht anhand einer Analyse der Abschlussdokumente der von der IGGiÖ veranstalteten Imamekonferenzen. In diesen Abschlussdokumenten bekennt sich die IGGiÖ zur Verfassung der Republik Österreich und erklärt den Islam für kompatibel sowohl mit einer säkularen Ordnung als auch mit den Menschenrechten.

Schlagwörter: Säkularisierung, Menschenrechte, Islam, Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich, Imamekonferenzen.