

# Auf dem Weg zur Körperschaft des öffentlichen Rechts?

## Die Integration des Islam in Deutschland im Spannungsfeld von säkularer politischer Ordnung, Religionsfreiheit und christlicher Kultur

Gritt Klinkhammer, Marburg / Erfurt

### 1. Das Spannungsfeld von säkularer politischer Ordnung, Religionsfreiheit und christlicher Kultur in Deutschland

Das Verhältnis von Religion und Staat in unserer Gesellschaft ist grundgelegt in Art. 4 des GG, wonach jeder einen Glauben oder eine Weltanschauung haben und entsprechend handeln darf, sofern dies nicht gegen andere grundgesetzliche Rechtsnormen verstößt wie z. B. das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit (Art. 2, Abs. 2). Inwiefern bei der Festlegung aller weiteren grundrechtlichen Regelungen zur Religionsfreiheit eine besondere Förderung der bikonfessionellen christlichen Kultur in Deutschland auch auf die Zukunft hin intendiert war oder ob danüt ein weitgehend gleichberechtigter religiöser Pluralismus gesetzlich festgeschrieben werden sollte, ist insbesondere im Zusammenhang mit der Anerkennung von Körperschaftsrechten für die christlichen Kirchen diskutiert worden. Sicher ist jedenfalls, dass sich die verfassungsgegebene Säkularität des Staates nicht als areligiöse, postreligiöse oder antireligiöse Ideologie verstanden wissen wollte, auch wenn beispielsweise die Zurückdrängung insbesondere der katholischen Kirche nach dem 1. Vatikanischen Konzil (1869-1870) im anschließenden »Kulturkampf« durchaus als antiklerikale und z. T. auch als antireligiöse Politik verstanden werden kann. Letztlich war die Politik Bismarcks aber auch eine Antwort auf die nach dem Westfälischen Frieden zunehmende Pluralisierung der konfessionellen Strukturen und der damit einhergehenden Rechtsunsicherheit in den Gebieten des Deutschen Bundes bzw. des Deutschen Reichs.<sup>1</sup> Trotz damit verbundener Durchsetzung rechtsstaatlicher Säkularisierung (Eherecht, Schulaufsicht, etc.) wurden in der

1) Zum Beispiel traten Konflikte in Bezug auf das konfessionell verschiedene Eherecht insbesondere bei Mischehen und bei Minderheiten auf. Zugunsten einer Rechtsgleichheit und einer individuellen Gewissensfreiheit wurde das Eherecht säkularisiert, die Zivilehe eingeführt und Ehestreitigkeiten der staatlichen Gerichtsbarkeit unterstellt. Vgl. COING 1984.

Weimarer Reichsverfassung von 1919 die beiden Großkirchen in Deutschland als Körperschaften öffentlichen Rechts und als Instanzen der sittlich-moralischen Erziehung gestützt. Unabhängig der seitdem fortgeschrittenen Entkirchlichung und weltanschaulichen Säkularisierung der Bürgerinnen haben die Kirchen diese Sonderstellung bis heute inne.

Aufgrund dieser Entwicklungen wird heute die normative Integrationskraft der Gesellschaft kaum mehr auf die christlichen Kirchen zurückgeführt. Soziologisch wird zur Analyse solcher Integrationskraft moderner demokratischer Gesellschaften z. B. auf das Konzept einer »Zivilreligion« zurückgegriffen (vgl. KLEGER / MÜLLER 1986). Diese bewahre die Werte auf denen das Staatswesen gründe, welche, wie BÖCKENFÖRDE formulierte, der Staat selbst nicht garantieren könne (1967, 93). Als solche Grundwerte des modernen demokratischen Staates werden heute in der Regel formuliert: die Säkularität des Staates, die Menschenrechte und darin enthalten, die Freiheit des Individuums.

Trotz immer wieder bestehender Detailkonflikte haben sich die christlichen Kirchen im 20. Jahrhundert mit der Existenz des säkularen Staates nicht nur abgefunden, sondern die Trennung von religiöser und politischer Macht nicht selten auch soweit anerkannt, dass diese als Bestandteil des christlichen Kulturerbes interpretiert und legitimiert wurde. Nicht nur protestantische Theologen waren und sind hier aktiv, sondern auch die katholische Kirche hat sich nach dem 2. Vatikanischen Konzil (1962-65) in ihrer Erklärung »dignitas humanae« von ihrem Ideal eines »christlichen Staates« verabschiedet. Der Sozialphilosoph Heiner Bielefeld hat aufgezeigt, dass die Anerkennung und Interpretationen des säkularen Rechtsstaates bei einigen zeitgenössischen Theologen in eine deutliche Vereinnahmung von Säkularität umschlägt, Säkularität damit »gleichsam christlich getauft« wird: »Für Menschen nichtchristlicher Orientierung bedeutet dies, dass sie im Rahmen der christlich-säkularen Verfassungsordnung keinen legitimen Platz haben - es sei denn, dass sie zumindest in einem vagen »kulturchristlichen« Sinne zu den Werten der christlich-abendländischen Geschichte konvertieren. ... »getaufte« Säkularität ist aber ... um nichts weniger ideologisch als antireligiöser oder postreligiöser Säkularismus, insofern hier wie dort ein verbindliches weltanschauliches Fundament der politisch-rechtlichen Ordnung postuliert wird« (BIELEFELD 1998,480).

Jenseits solcher christlich-theologischen Assimilations- und Legitimationsbewegungen darf die historische Sonderstellung und Präsenz der christlichen Kirchen als auch der christlichen Kultur (z. B. in Form von Feiertagen) in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen nicht übersehen werden. Bei staatlichen Fragestellungen hinsichtlich religiöser Anschauungen u. ä. werden darum bis heute oft ausschließlich christliche Kirchen zur Beratung geladen. Bei der Militärseelsorge, in den Medien u. v. m. haben allein die Kirchen kontinuierliche Vertretungen. Religiöser Pluralismus über die historische Bikonfessionalität hinaus ist in Deutschland fast ausschließlich auf dem »freien Markt« präsent und »integriert«.

Die Beziehung zwischen Staat und Religionsgemeinschaften schien in den westeuropäischen Ländern durch ihre verfassungsmäßigen Grundlegungen ein für alle mal geklärt. Und in der Tat wurden die Regelungen der Weimarer Verfassung zwischen Staat und christlichen Kirchen bislang kaum erschüttert, weder durch die Ansprüche von kleineren, oft freikirchlichen Religionsgemeinschaften auf Anerkennung als Körperschaften,<sup>2</sup> noch durch die zunehmende Entkirchlichung der Bürgerinnen oder auch der Sektendebatte in den 80ern. Erst seitdem eine zweite und dritte Generation von Migrantinnen aus Ländern mit islamischer Prägung ihr Leben langfristig in Deutschland ausrichtet, rückt das Verhältnis von Kirche, Religionen und Staat als Streitthema verstärkt in die öffentliche Diskussion. Insofern sind die Konflikte um die Anerkennung verschiedener Aspekte islamischer Religionsausübung zwar verknüpft mit Problematiken der Integration von Migrantinnen, basieren aber grundsätzlich auf der inhärenten Spannung, die in einem religiös-weltanschaulichen Pluralismus liegen: und zwar besonders in einer Gesellschaft, die ihre Religionsgrundgesetze unter der Voraussetzung einer christlich bikonfessionellen Dominanz entworfen hat, sich derzeit aber zur Aufgabe gemacht hat, weltanschauliche Differenzen nicht zu unterdrücken, sondern in gesellschaftliches Handeln zu integrieren.

Eine wichtige Wende markiert in diesem Zusammenhang das Bundesverfassungsgerichtsurteil zur Entfernung von Kreuzfixen aus Klassenzimmern bekenntnisfreier Schulen von 1995. Wenngleich manchem dieser Beschluss als ein überzogener Minderheitenschutz gilt, so ist er aber darum zentral, weil bis dahin das Bundesverfassungsgericht immer wieder christliche Privilegien gestützt hatte, mit der Begründung, dass unsere Gesellschaft auf dem Boden christlich-abendländischer Tradition fuße. Mittlerweile setzen die Karlsruher Bundesverfassungsrichterinnen stärker auf die Akzeptanz von kultureller und religiöser Differenz in unserer Gesellschaft. So heißt es im Urteil zur Klage der Zeugen Jehovas (ZJ) vom 19. 12. 2000 (BvR 1500/97), dass es dem Staat weder erlaubt sei, Glaube und Lehre einer Religion zu bewerten (d. h. die Endzeiterwartung der ZJ darf nicht bezüglich einer Gewähr der Dauer interpretiert werden), noch müssten Religionsgemeinschaften, die vom Staat Privilegien erhalten wollen, ihr Wirken an den Interessen und Zielen des Staates ausrichten.<sup>3</sup> Allein zwei Kriterien müssten aber die Zeugen Jehovas erfüllen - und damit in Zukunft alle anderen Religionsgemeinschaften auch -, um die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erhalten: die »Gewähr der Dauer« (die die ZJ in den meisten Bundesländern erfüllen) und die »Rechtstreue« (hier besteht bei den ZJ Prüfungsbedarf wegen Verdachts auf systematischer

2) Diese Anerkennung erhielten sie zum Teil auch, wie die Neuapostolische Kirche, die Siebenten-Tags-Adventisten, die Johannische Kirche und andere; stehe SOLTE 1994.

3) Das BVerwG urteilte 1997 zu den ZJ noch, dass für die Anerkennung der Körperschaftsrechte eine »Loyalität zum Staat« gegeben sein müsse (s. Fn 17).

Anwendung von Prügelstrafen in der Kindererziehung). Die Kursänderung beim BVerfG spiegelt sich allerdings bislang weder in den Urteilen der Verwaltungsgerichte noch in den politischen Entscheidungen wider.<sup>4</sup>

Die Konflikte, die aus dem religiös-weltanschaulichen Pluralismus im säkularen Staat entstehen, sind weiterhin auf drei Ebenen zu erwarten:

Erstens stoßen in einer modernen, ausdifferenzierten Gesellschaft traditionale Lebensformen und religiös begründete Praktiken häufig an die Grenzen einer sich als säkular und neutral definierenden Öffentlichkeit. So ergeben sich aus Widersprüchen zwischen säkularen Anforderungen an Neutralität in öffentlichen Räumen und dem Recht auf religiöse Überzeugungen und Ausübung religiöser Praktiken Konflikte (z. B. zum Kopftuch, zum Muezzinruf oder Kirchengeläut u. a.). Zweitens erzeugen unterschiedliche Wertvorstellungen und religiöse oder kulturelle Praktiken von Mehrheits- und Minderheitskultur Konflikte (z. B. Feiertagsregelungen, Gebetszeiten, Kindererziehungsmethoden u. a.). Und schließlich entsteht aus dem Wunsch um eine gleichberechtigte Berücksichtigung von unterschiedlichen Wertvorstellungen ein grundsätzliches Ringen um Anerkennung auf verschiedenen Ebenen sozialer und politischer Partizipation. (Vgl. zu Konfliktpotentialen in multikulturellen Gesellschaften: TAYLOR 1993; EMCKE 2000.)

Dabei zeigt sich, dass die Ansprüche von Religionsfreiheit mit den Ansprüchen von Säkularität im gesellschaftlichen Alltag immer wieder in Spannung miteinander geraten und, obwohl sie sich gegenseitig stützen sollten (BIELEFELD 1998, 485ff), nicht immer auf das Gleiche zielen: So können, wenn es um die Loyalität zu grundgesetzlichen Idealen geht, beispielsweise die Gleichberechtigung der Geschlechter oder die freie Entfaltung der Persönlichkeit und zwischenmenschlicher Beziehungen auf dem Spiel stehen. Das Spannungsverhältnis kann sich dabei sowohl zwischen den mal säkular, mal säkular-christlich argumentierenden staatlichen Vertreterinnen und den religiösen Anschauungen von einzelnen Bürgerinnen oder Gruppen entfalten als auch zwischen religiösen Gemeinschaften und ihren Zielen. Der Pluralismus der Weltanschauungen und auch die Ausdifferenzierung von Handlungsbereichen und Wertsphären fördern dabei die Entstehung von »reasonable disagreements« (RAWLS 1993): d. h. das Auftauchen von Meinungsverschiedenheiten und Widersprüchen in (ethischen) Überzeugungen, die eine begrenzte Gruppe von Personen »vernünftigerweise« und d. h. hier legitimerweise

4) Dies zeigen die Entscheidungen der Verwaltungsgerichte zum Schächten (Beschluss des Hess. Verwaltungsgerichtshofs vom 9. 9. 1999, 11 ZU 37/98, und Urteil des Verwaltungsgerichts Gießen vom 2. 12. 1997, 7 E 1572/97 (3)) oder die politischen und gerichtlichen Verschleppungen hinsichtlich der Entscheidungen zur Einführung eines ordentlichen Islamischen Religionsunterrichts in Ländern wie Berlin, NRW und Hessen. (Für die Einführung eines Islamischen Religionsunterrichts sind im Übrigen die Körperschaftsrechte zur verantwortlichen Übernahme durch die entsprechende Religionsgemeinschaft keine Voraussetzung.)

innerhalb einer Gesellschaft vertreten können. In Bezug auf religiöse Widersprüche wird häufig eine einfache politische Auflösung dieses Spannungsverhältnisses darin erhofft, die Säkularität des Rechtsstaates genuin als auf eine Privatisierung des Religiösen hinzielende zu interpretieren. BIELEFELD hingegen betont, dass die Säkularität des Rechtsstaates lediglich einen offenen Rahmen für die gleichberechtigte Entfaltung des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus im privaten wie im öffentlichen Raum bieten sollte (1998, 490).

## 2. Die Integration von MuslimInnen in nicht-islamischen Ländern

### Religionsrechtliche Debatten

#### zur Existenz von MuslimInnen unter NichtmuslimInnen

Die dauerhafte Existenz in nicht-islamischen Staaten stellt MuslimInnen vor die Aufgabe, die rechtlichen Rahmenbedingungen und Erwartungen seitens des Aufenthaltsstaates und die eigenen religiösen Normen und Werte miteinander auszuloten. Im klassischen islamischen Recht stellt diese Situation eine eher wenig beachtete Sondersituation dar, die fast ausschließlich in Verbindung mit der Aufnahme nützlicher, meist kurzfristiger Handelsbeziehungen erörtert wurde. Alle Rechtsschulen lassen solche Handelsaufenthalte grundsätzlich zu, wenngleich beispielsweise die Malikiten von längeren Aufenthalten abraten, weil befürchtet wird, dass die Muslime ihre religiösen Pflichten an diesen Orten nicht einhalten könnten. Die Hanafiten wiederum erlauben die Aussetzung der religiösen Pflichten für die Zeit des Aufenthalts (LEWIS 1994). Man ging - bzw. manche gehen noch heute (RAMADAN 2001a, 175f) - von zwei grundsätzlich feindlich gegenüberstehenden Gebieten aus: dem »dar al-islam« (Haus des Islam) und dem »dar al-harb« (Haus des Krieges).<sup>5</sup> Die Situation des »dar al-ahd« (Haus des Vertrages) ist gegeben, wenn der Muslim vom Gastland sichere Aufenthaltsbedingungen erhält. Dann ist es dem Muslim geboten, sich für die Zeit seines Aufenthaltes den dortigen Gesetzen zu fügen (vgl. ROHE 2001a, 87).

Heute leben etwa ein Drittel aller MuslimInnen außerhalb islamischer Staaten und davon die meisten dauerhaft, so dass sich die Frage nach der Bestimmung der Lage von MuslimInnen in Minderheitensituationen nachdrücklich stellt. Unter anderem mit dieser Frage beschäftigen sich seit Anfang der 90er Jahre etwa ein Dutzend Ulema bei diversen Zusammenkünften in Europa. Sie wollen der Präsenz der

5) Diese Bezeichnung wurde von Rechtsgelehrten in den ersten Jahrhunderten der islamischen Zeitrechnung entworfen und ist weder dem Koran entnommen, noch Teil einer Überlieferung des Propheten. Dazu ausführlich HAGEMANN / KHOURY 1997.

Musliminnen in Europa einen islamisch-rechtlichen Rahmen geben. In London wurde dazu 1997 der »Europäische Rat zur Erarbeitung juristischer Gutachten und Durchführung von Forschungen« gegründet. Die Mehrheit der in diesem Rat vertretenen Gelehrten hat dazu neue, der Präsenz in Europa aufgeschlossene Konzepte vorgeschlagen. Diese neuen Konzepte gründen sich u. a. auch auf der Kritik an der herkömmlichen Zuschreibung der sogenannten islamischen Welt zum »dar al-islam«, aufgrund deren korrupter und diktatorischer Regierungen, die den Islam für ihre Interessen instrumentalisierten. Solch grundsätzliche Kritik, auch an die diese Regierungen unterstützenden Ulema, hört man v. a. von Musliminnen der zweiten und dritten Generation in Europa. Der Islamwissenschaftler und muslimische Gelehrte TARIQ RAMADAN charakterisiert diese generationengebundene Perspektivenverschiebung folgendermaßen: »Tatsächlich wohnen wir einer stummen Revolution in der Einstellung der Muslime bei, der Verwirbelung aller Ursprünge, und in den kommenden Jahren wird sich wahrscheinlich bestätigen, dass ihre Partizipation noch sichtbarer, noch tiefer und von noch größerem Ausmaß geworden ist« (2001b, 90). In seinem Buch »Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext« (2001a) liefert RAMADAN konkrete islamisch-theologische und -rechtliche Antworten zur Beantwortung der Frage, wie Muslimsein in Europa möglich ist. Eine zentrale Rolle nimmt dabei auch der Hinweis auf die Möglichkeit der Inanspruchnahme des Rechtsweges ein: »Erst seit einigen Jahren kann man erleben, dass Muslime in Europa die Gerichte anrufen, um ihre Rechte zu erstreiten. Langsam sind sie sich der Bedeutung des Rechtsstreit bewusst geworden« (2001a, 171). Dass diese Entwicklung auch in Deutschland erst jung ist, liege daran, dass erst die zweite und dritte Generation der Muslime begonnen haben, ihr Leben auf eine Existenz in dieser Gesellschaft auszurichten. Die gesellschaftlichen Grundlagen würden von ihnen bei einer solchen Klage mitnichten grundsätzlich in Frage gestellt: »Das europäische >Haus< könnte mithin folgendermaßen eingeschätzt werden: ... eine große Zahl von rechtlichen Bedingungen, die wir erwähnten, [ist] bereits erfüllt, und die Muslime sehen sich in einer Situation, in der ihnen weitgehend das Recht zuerkannt wird, als Muslime in Europa zu leben. ... die Muslime verfügen über die Freiheit, ihre Religion auszuüben (die Gesamtheit der >ibadat<, der gottesdienstlichen Praktiken, und ein Teil der >mu'amalat<, der sozialen Angelegenheiten); die Gesetze schützen im Allgemeinen die Rechte der Muslime als Bürger oder Einwohner wie auch als Gläubige, die zu einer religiösen Minderheit gehören« (ebd.). Der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD)<sup>6</sup> hat bereits mehrfach in diesem Sinne Stellung zur Situation

6) Der ZMD ist einer von zwei Dachverbänden in Deutschland. Der andere Verband ist der »Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland« (IR). Weitere, davon unabhängige, große sunnitisch ausgerichtete Verbände sind DITIB, die deutsche Vertretung der staatlichen Behörde für Religionsangelegenheiten der Türkei und der VIKZ, ein ebenfalls türkischer

der Musliminnen in Deutschland bezogen.<sup>7</sup> RAMADAN bezeichnet die Situation der Musliminnen in Europa mit »dar al-amn« (Haus der Sicherheit; ebd. 176) und deutet das Einklagen bestimmter Rechte in diesem »europäischen Haus« auch als ein Zeichen der grundsätzlichen Akzeptanz der säkularen, demokratischen Gesellschaftsordnung.

### Grenzen der Integration islamischen Rechts in Deutschland

Zwar lässt sich der Prozess der Integration des Islam in Deutschland mitnichten nur über Rechtskonflikte beschreiben (vgl. KLINKHAMMER 2000), aber aufgrund der weitverbreiteten Annahme, dass es sich beim (sunnitischen wie schiitischen) Islam in besonderem Maße um eine religiöse Ideologie mit dem Anspruch auf Durchsetzung in - unserem heutigen Verständnis nach - säkularen Bereichen handelt, kommt der Betrachtung der rechtlichen Integration des Islam bzw. der Integration islamischen Rechts, der Scharia besondere Aufmerksamkeit zu.

In Bezug auf die Integration islamischen Rechts muss man zunächst einmal konstatieren, dass es grundsätzliche Grenzsetzungen der deutschen Rechtsprechung gibt, über die auf keinen Fall hinaus gegangen werden kann. Dieser Problembereich für eine deutsche, aber auch europäische Integration islamischen Rechts bezieht sich zum einen auf Strafen mit koranischem Bezug, d. h. auf die sogenannten »hudud«, die unantastbaren, von Gott gesetzten »Grenzen«. Diese Strafen betreffen vor allem Raub (Sure 5,33f), Diebstahl (Sure 5,38f), Alkoholgenuß (5,90f), außereheliche Geschlechtsbeziehungen (Sure 24,2f) und die falsche Beschuldigung

(religiöser) »Verband islamischer Kulturzentren«, der bis Herbst 2000 noch Mitglied des ZMD war. Ausführlicheres zu den Verbänden siehe z. B. bei LEMMEN 2000.

- 7) Vgl. diverse Stellungnahmen zum Wahlaufuf des ZMD im Pressemitteilungsarchiv seiner homepage. Den symbolischen Höhepunkt erreicht dieser Vorgang der Akzeptanz eines Lebens in Deutschland durch die Veröffentlichung einer »Islamischen Charta« im Februar 2002, die in 21 Punkten Stellung zur Anerkennung der Säkularität des Staates, der Rechtsordnung und der Menschenrechte und ähnlichen Themen nimmt (hg.v. ZENTRALRAT DER MUSLIME IN DEUTSCHLAND). Auch der IR begrüßte die Charta und seine Inhalte (MILLI GÖRÜS 2002). In Zeitschriften und Pressemeldungen islamischer Verbände oder Vereine in Deutschland wurde die Charta veröffentlicht und in den meisten Fällen positiv kommentiert. Einige Zeitungen forderten ihre Leserschaft auf, die Charta zu diskutieren (Al-Fadschr, Al-Islam). Einzig Al-Islam, die Zeitschrift des »Islamischen Zentrums München« (Mitglied des IR), druckte einen grundsätzlich kritischen Kommentar zur Charta von ihrem >Chefredakteur< AHMAD VAN DENFFER ab (2002, 7-16). Van Denffer kritisiert darin vor allem, dass der ZMD in der Charta die Bedingungen einer »säkularen Demokratie« als »begrüßenswert oder gar erstrebenswert« anerkenne, obwohl doch »im Gegenteil« diese Situation für die Muslime »ein Ansporn« sein sollte, »sich nach besten Kräften dafür einzusetzen, diese Gesellschaft in eine islamgemäße umzuwandeln« (14).

jemandes dies getan zu haben (Sure 24,4f). Die Strafen selbst reichen vom Auspeitschen über das Abhacken von Händen oder Füßen bis zur Tötung. Solche Strafen verstoßen gegen die Menschenrechtskonventionen<sup>8</sup> und treffen darum auf klare Grenzen für mögliche Anwendungen in europäischen Ländern, in denen diese zur Norm erhoben wurden.

Allerdings ist festzustellen, dass der Vollzug der koranisch vorgeschriebenen Strafen in der islamischen Geschichte bis ins 20. Jahrhundert hinein eine seltene Ausnahme war. Die vergleichsweise häufige Anwendung gehe auf die Reislamisierungstendenzen politischer Machthaber seit den 80er Jahren zurück. Zudem sei die Vollstreckung allenfalls Staatsaufgabe im Rahmen eines idealen islamischen Staates und komme schon deshalb für Musliminnen in nicht-islamischen Staaten nicht in Betracht (ROHE 2001a, 44f). »Andererseits kann man von Muslimen nicht verlangen, sich von Aussagen des Koran schlechthin zu distanzieren bzw. >Streichungen< im Koran vorzunehmen. Aus der Sicht der Rechtsordnung des Aufenthaltslandes genügt das Bekenntnis, die geltende Rechtsordnung zu respektieren, die solche Strafen ausschließt« (ebd. 45).

Zum zweiten gibt es eine Kollision mit dem islamischen Recht im Bereich seiner familienrechtlichen Regelungen. Hierzu gehört z. B. das Aussprechen einer Scheidung ohne vorherige Trennungszeit oder auch die einseitige Scheidung durch den Mann (»talaq«, Verstoßung). Zwar ist es z. B. möglich für Jordanier in Deutschland nach Jordanischem Recht zu heiraten, oder bei einem eingereisten, polygam verheirateten Mann die Rentenanwartschaften auch für seine zweite und dritte Ehefrau in Deutschland zu akzeptieren. (Vgl. dazu ausführlich ROHE 2001a, 105-124) Für MuslimInnen deutscher Staatsbürgerschaft ist dies aber nicht möglich. Im familienrechtlichen Bereich stellen sich aber Änderungen im Selbstverständnis der Muslime, insbesondere der Musliminnen in Deutschland ein. Eheverträge regeln heutzutage meist in deutschem Recht angeglichenen Modalitäten die Rechte und Pflichten der Eheleute. Diese vertragliche Möglichkeit gilt als gute islamische Konvention.<sup>9</sup>

8) Bezogen auf die »Allgemeine Erklärung der Menschenrechte« (1948) und die »Europäische Menschenrechtskonvention« (1950). Die »Allgemeine Islamische Menschenrechtsklärung (AIME)« von 1981 enthält solche Verbote nicht eindeutig (vgl. DIE ISLAMISCHE DEKLARATION DER MENSCHENRECHTE (1984): Abschnitt »I. Das Recht zu leben: a) Das menschliche Leben ist heilig und unverletzlich, ... Insbesondere soll niemand Verletzungen oder dem Tod ausgesetzt werden, es sei denn, das islamische Gesetz erachtet derartige Maßnahmen für den Schutz und die Sicherheit der Gesellschaft als unumgänglich.«). Die konservativ ausgerichtete islamische Deklaration ist allerdings nicht von einer islamischen Staatengemeinschaft, sondern vom Londoner »Islamic Council« verabschiedet worden. Sie ist unter Musliminnen durchaus umstritten (vgl. MERAD 1993).

9) Vgl. z. B. die Selbstbeschreibung des Vereins HUDA e. V. auf seiner homepage [www.huda.de](http://www.huda.de). Der Verein vertreibt solche Ehevertragsformulare.



### 3. Die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts und die Selbstorganisation der Musliminnen in Deutschland

Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften werden in Deutschland als eingetragene gemeinnützige Vereine organisiert oder sie können nach einem rechtlichen Verfahren über die Anerkennung als Religionsgemeinschaft auch den länderbezogenen Status einer »Körperschaft des öffentlichen Rechts«<sup>10</sup> nach Artikel 140 des GG (137 Abs. 5 WRV) erwerben. Hierdurch werden ihnen u. a. umfangreiche Steuerprivilegien, ein erweiterter Schutz eigener Betätigung (Zeugnisverweigerungsrecht, staatliche Rücksichtnahme bei Errichtung und Betrieb eigener Einrichtungen), Teilhaberechte im öffentlichen Leben (Rundfunkrecht, anerkannte Trägerschaft der Jugendfürsorge), Dienstherrenfähigkeit, Disziplinargewalt und Parochialrecht (zuziehende Angehörige der Religionsgemeinschaft werden als Mitglieder betrachtet) gewährt (CAMPENHAUSEN 1996, 287-309).

Obwohl der Islam eine durchaus kollektiv gelebte Religion ist, ist ihm das kirchliche Vorbild einer solchen hierarchisch und bürokratisch geordneten Korporation als verantwortliche Repräsentativorganisation mit verbindlicher theologisch-rechtlicher Autorität nach innen und nach außen eher fremd. Dennoch wurden bereits in den 50er Jahren, schon vor Beginn der Arbeitsmigration von muslimischen Vereinen Anträge auf die Anerkennung des Körperschaftsstatus gestellt.<sup>11</sup> Die Kultusministerkonferenz vom 12. 3. 1954 hat daraufhin die Empfehlung gegeben, die grundgesetzlich geforderte »Gewähr der Dauer« zur Verleihung der Körperschaftsrechte in dem Sinne auszulegen, dass hier nicht die Jahrhunderte alte Religion des Islam zur Disposition steht, sondern die konkrete Religionsgemeinschaft, die sich im allgemeinen Rechtsleben des Landes als gefügte Organisation zeitlich bewährt haben soll (ROHE 2001b, 236). Außerdem wurden die frühen Anträge abgelehnt, weil die antragstellenden Gemeinschaften im Verhältnis zur Landesbevöl-

10) Die »Titulierung der Kirchen (und zahlreicher anderer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften) als Körperschaften des öffentlichen Rechts (ist) nicht präzise« und verdunkle die Rechtslage mehr als sie sie erhelle. Dies »ist seit langem anerkannt und unbestritten. Im technischen Sinne sind Körperschaften des öffentlichen Rechts heute mit Rechtsfähigkeit ausgestattete Personenverbände, die unter staatlicher Aufsicht Staatsaufgaben wahrnehmen. Die Kirchen gehören nicht dazu. Ihr Wirkungskreis bildet kein Stück, sondern ein Gegenstück des staatlichen Wirkungskreises. ... Dieser Status soll die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat sowie ihre originäre Kirchengewalt bekräftigen« (CAMPENHAUSEN 1996, 139f).

11) So z. B. 1954 vom Verein »Islam für Westdeutschland e. V.« in Bayern (vgl. BUNDESREGIERUNG 2000, 34f).

kerung zu wenig Mitglieder aufwiesen. Dazu wird in der Regel ein Maßstab von etwa 1/1000 angelegt (MUCKEL 1995, 315).<sup>2</sup>

Der Organisationsgrad der Gemeinden steigerte sich in den 70er und 80er Jahren stark. Aus den anfangs ständig fluktuierenden, weder örtlich noch >bekenntnis-mäßig< zugeordneten >Hinterhofexistenzen< wurden relativ klare Vereins- und Dachverbandsstrukturen, aus denen dann Mitte der 80er Jahre die zwei führenden Bundeszusammenschlüsse (ZMD und IR) erreicht wurden. Später folgte dann die Einrichtung von Landesvertretungen. Der VIKZ versuchte als einer der ersten Migrationsvereine einen Antrag in NRW zu stellen (1978). Sein erklärtes Ziel dabei war u. a. »die Integration der ausländischen Muslime in die deutsche Gesellschaft mit allen daraus resultierenden Rechten und Pflichten« (ABDULLAH 1993, 49). Die frühe Antragstellung des VIKZ ist insofern verständlich, als dass dieser Verband mit seinem sufischem Hintergrund noch am ehesten eine auch religiös begründete Gemeinschaftsbildung (etwa im Sinne einer >Bruderschaft<) von sich heraus zur Unterweisung der Schülerinnen in die Lehren der Kette der Scheichs und Formen des »zikr« (Gottgedenkens) anstrebt. Vom Selbstverständnis her bildete der VIKZ darum schon sehr früh nicht >nur< einen Verein zur anstaltlichen Bereitstellung von Gebäuden u. ä. zur Förderung der Ausübung der islamischen Religion, wie dies bei den meisten islamischen Vereinen zunächst einmal der Fall war.

In den letzten zehn Jahren kann man von einem organisatorischen Aufbruch der Moscheegemeinden in Deutschland aber auch in Europa generell sprechen (vgl. SHADID / KONINGSVELD 1995 und FERRARI / BRADNEY 2000). Das Handeln der Vereine in Deutschland richtet sich seither nicht mehr nur auf die Bestandserhaltung ihrer >Gemeinden<, sondern vor allem auf den Ausbau rechtlicher und faktischer Möglichkeiten zur Konsolidierung islamischen Lebens in Deutschland. Damit einhergehend lässt sich auch ein verändertes Selbstverständnis in den Zwecken ihrer vereinsförmigen Korporation feststellen. Anträge auf Körperschaft wurden in diesen Jahren verschiedentlich, insbesondere vom IR, dem VIKZ und der Islamischen Föderation (IF), und in fast allen alten Bundesländern mit nennenswertem islamischen Bevölkerungsanteil gestellt. Diese Anträge wurden abgelehnt oder liegen seitdem unbeantwortet vor (vgl. BUNDESREGIERUNG 2000, 34f). Die Beanstandungen seitens der Gerichte sind vielfältig, beziehen sich aber grundlegend auf folgende Punkte:

- 12) Allerdings ist dieses Vorgehen offensichtlich variabel. So weist ROHE 2001b, Fn. 36 darauf hin, dass das Land Bayern dem Deutschen Orden mit nur wenigen Dutzend Mitgliedern die Körperschaftsrechte verliehen habe.

### Ansprechpartner des Staates

Ein klarer Ansprechpartner des Staates fehle, bei dem eine verbindliche Einschätzung der religiös-theologischen Problemlagen und Angelegenheiten der Gemeinschaft eingeholt werden kann. Dies setze eine Instanz voraus, die »in Glaubensdingen verbindlich sprechen können« müsse (ALBRECHT 1995, 30). Diese Autorität kann gewählt oder eingesetzt werden, sie solle zumindest befugt sein, verbindliche Entscheidungen zu treffen. Eine solche Verbindlichkeit im sunnitischen Islam, dem die Mehrheit der Musliminnen in Deutschland angehören, wird von den Musliminnen in der Regel als unislamisch abgelehnt. Musliminnen verlassen sich in Religionsfragen vielmehr auf die Überzeugungskraft einzelner Personen als auf die Autorität eines Gelehrtenamtes.

Nun ist aber zu beobachten, dass sich gerade in diesem Bereich seit einigen Jahren im Selbstverständnis der islamischen Verbände einiges verändert hat. So vergibt der IR unter seinen Vereinsvorsitzenden seit 1993 das Amt des »Shaik ul-Islam«<sup>13)</sup> das den Vorsitz der geistlichen Verwaltung des Vereins inne hat und »zuständig für islamisch religiöse Angelegenheiten und Lehrentscheidungen« ist. Seine Amtszeit beläuft sich auf fünf Jahre. (Satzung des IR vom 2. 6. 2001, § 8, 1)

Die Islamische Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) hat die Institution eines Ausschusses für theologisch-religiöse Entscheidungen in ihrer Satzung verankert, den »Fiqh-Rat«, der »als oberste religiöse Autorität ihrer Mitglieder in Hessen fungiert« (»Allgemeine Informationen«, hg. v. IRH o. O., o. J. Seite 5). Laut Satzung (vom 4. 6. 2001) gibt der »Fiqh-Rat« religiöse Grundsatzempfehlungen, Fatwas heraus, die sofern sie »im persönlichen Bereich einzelner« liegen »als allgemeine Empfehlung« gelten. »Die Fatwas erhalten verbindliche Wirkung durch Beschluß der Organe des IRH, soweit es um Belange der Gemeinschaften geht« (§ 9, 3). Der Rat besteht aus »islamischen Gelehrten« als »Hauptmitglieder«, die in Deutschland ansässig sind, und beratenden »islamischen Gelehrten« aus dem Ausland.

Der ZMD hat 1995 in § 8 seiner Satzung vom 26. 3. 1995 einen internen »Islamischen Gutachterrath« verankert, der sich ebenfalls aus einer bestimmten Anzahl von deutschen und beratenden ausländischen Religionsgelehrten zusammensetzt. Er hat laut Satzung sowohl die Aufgabe »der Behandlung und Begutachtung ortszogener Probleme im Bereich einzelner Muslime und der islamischen Gemeinden«, als auch die Begutachtung und Erarbeitung von Richtlinien für einen (zukünftig erhofften) islamischen Religionsunterricht und der Ausbildung von

13) Die Benennung als »Shaik ul-Islam« ist eine Anknüpfung an das höchste religiöse Amt im Osmanischen Reich. Der »Shaik ul-Islam« unterstand im Osmanischen Reich dem Sultan, war aber unabhängig, insofern er auch ihn absetzen konnte, verhielte er sich nicht gemäß islamischen Rechts.

Lehrkräften und Lehrbüchern dafür und die Bestimmung der Anfänge der islamischen Feste nach den Mondmonaten (§ 8, 2). In Bezug auf die Verbindlichkeit der Entscheidungen des Gutachterrates ist der ZMD ähnlich wie die IRH eindeutig: »Die Gutachten haben empfehlenden Charakter. Sie erhalten verbindliche Wirkung durch Beschluß der Organe des ZMD, soweit es um Belange der Gemeinschaften geht. Gutachten im persönlichen Bereich Einzelner gelten als allgemeine Empfehlungen« (§ 8, 3).

Die Islamische Föderation in Berlin (IFB) hat bei ihrer Klage zur Anerkennung als eine Religionsgemeinschaft, die berechtigt ist, Religionsunterricht an Berliner Schulen zu erteilen, in ihrer Satzung ebenfalls ein bemerkenswertes Bekenntnis zur »Kirchenstruktur« abgegeben. Danach wird ein »Oberster religiöser Rat« vom Vorsitzenden der Föderation ernannt: »Die Mitglieder des obersten religiösen Rats werden vom Imam [der gleichzeitig Vorsitzender des Vorstandes ist; A. d. V.] der islamischen Föderation ernannt. Mitglied des Rates kann nur ein Muslim werden, der eine abgeschlossene islamisch-theologische Hochschulbildung hat. Der oberste Rat berät den Imam in allen wichtigen Fragen. In wichtigen religiösen Fragen sollen sie eine mit Quellenangaben begründete religiöse Entscheidung fällen« (§ 9a<sup>14</sup>). Nach einem Zitat von HEINE (2000, 175) aus einem Brief des Anwalts der IFB (von 1997), der die Verbindlichkeit der Entscheidungen des Imams erläutert, heißt es: »Der Imam ... hört alle Meinungen zu dem Thema oder einer Streitfrage und entscheidet dann allein für den Berliner Bereich. Er kann seine Meinung der Mehrheitsmeinung anpassen, aber er hat auch die Autorität, die Meinung der Minderheit zu akzeptieren. Die Entscheidung des Vorsitzenden [also des Imam; A. d. V.] ... ist vor Gemeinden und somit für alle Mitglieder ... verbindlich. Diese Entscheidung mitzutragen, ist dann für alle Mitglieder, auch für die, die nicht der gleichen Meinung waren, religiöse Pflicht«.

Die hier geschilderten Bemühungen, um eine Transparenz und Verbindlichkeit der Entscheidungs- und Weisungsprozesse in religiösen Belangen der genannten islamischen Verbände wird die Argumentation der Behörden, dass es keinen kompetenten und autorisierten Ansprechpartner gebe, in Zukunft kaum mehr möglich machen. - Ganz unabhängig davon, ob eine Mehrheit von Musliminnen einer solchen Weisungsstruktur als islamisch zustimmt. Sofern sie Mitglieder eines solchen Verbands sind, haben sie der Satzung zugestimmt. Auftretende innerreligionsgemeindliche Streitigkeiten sind dann nicht Staatssache - so ja z. B. auch nicht bei den Katholiken und der Durchsetzungsfähigkeit von Entscheidungen zur Religionsauslegung (siehe gesetzliche Beratung von Schwangeren und Frauen als Priesterinnen).

14) Zitiert nach HEINE 2000, 174f.

### Mitgliedschaftsregelungen und Religionsfreiheit

Den islamischen Landesverbänden fehlten klare Mitgliedschaftsregelungen. Der Hinweis darauf, dass die islamischen Vereine, die von ihnen betriebenen religiösen Einrichtung wie Moscheen für einen breiten Benutzerkreis (»Vereinsmitglieder« wie »Nichtmitglieder«) bereitstellen, ist zur gesetzlichen Identifizierung von »Mitgliedern« (und von Mitgliederzahlen) nicht ausreichend. Die Mitgliedschaft müsse auf der Grundlage der Freiwilligkeit beruhen und darum zuortbar sein (vgl. MUCKEL 1995,315).

Aufgrund des islamischen Verzichts auf institutionelle Hierarchisierung in einer religiös begründeten »Gemeinde« gab es keinen Anlass für Musliminnen, sich formal als Mitglied in einem Moscheeverein einzutragen. Anders auch als in der kirchliche Praxis in Deutschland ist es in muslimischen »Gemeinden« üblich, regelmäßig über Spenden das Moscheeleben aufrecht zu erhalten. Dies kann den Bestand der Moschee allerdings meist nur dann gewährleisten, wenn wie in »islamischen« Ländern üblich die Imame als Hauptamtliche der Moschee von staatlichen Institutionen bezahlt werden. So wird auch im Zuge der stärkeren Unabhängigkeitsbestrebungen der »Moscheegemeinden« in Deutschland von ihren Herkunftsländern das Ziel, stabile Mitgliederzahlen und zahlende Mitglieder zu sammeln, nachdrücklicher.

Die Grundvoraussetzung der Freiwilligkeit der Mitgliedschaft ist schon durch das Vereinsrecht vorgegeben, in dem es heißt, dass Mitglieder auch wieder austreten können müssen. Dies gewährleisten selbstverständlich auch alle islamischen Vereine. Auch der Austritt aus einer Kirche ist in Deutschland ein zivilrechtlicher Vorgang. Damit garantiert der Staat die negative Religionsfreiheit: »Hinsichtlich der Wirkung des Kirchenaustritts ist ... die Ebene des weltlichen und des kirchlichen Rechts zu unterscheiden. Das staatliche Kirchenaustrittsrecht regelt lediglich die Frage, ob ein Staatsbürger im weltlichen Rechtsbereich als Glied einer bestimmten Religionsgemeinschaft zu betrachten ist. Ob durch den Kirchenaustritt das Band der Taufe gelöst wird, ist für den Staat ohne Interesse, da er in solchen Fragen gänzlich inkompetent ist« (CAMPENHAUSEN 1996, 168). Insofern muss auch die Zugehörigkeit zum Islam durch einen Austritt nicht angetastet werden.

Allerdings bleibe in diesem Bereich in Bezug auf das islamische Verständnis eine grundlegende Rechtsunsicherheit aufgrund der islamischen Bestimmung, den Religionswechsel zu ahnden. Diese Rechtsvorstellung gründet zwar nicht im Koran, gehört aber zu klassischen islamischen Rechtsurteilen, in dem der Tatbestand des Abfalls vom Islam (»ridda«, Apostasie) mit Todesstrafe belegt wurde (vgl. ROHE 2001a, 47). Moderne islamische Autoren verweisen auf den Kontext dieser Strafandrohung: die Zeit nach den kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Mekkanern und die Gefahr, in dieser Zeit das junge Staatswesen zu Fall zu bringen durch den Abfall vom Glauben. »Man deutet also den Vorwurf des Religionswechs-

sels als eigentlich weltlichen im Sinne von >Fahnenflucht< oder >Hochverrat<« (ebd. und direkt z. B. TALBI 1993).

In Deutschland hat mittlerweile zu diesem Thema die ISLAMISCHE CHARTA Stellung genommen und die Akzeptanz der Religionsfreiheit ausdrücklich betont und »das Recht, die Religion zu wechseln« und »eine andere oder gar keine Religion zu haben«, benannt (2002, Punkt 11). Wenngleich sich zu diesem Thema sicherlich noch weitere deutliche muslimische Stellungnahmen und islamische Interpretationen im europäischen Kontext etablieren müssen, um ein breites Vertrauen in der Mehrheit der nichtislamischen Bevölkerung und auch der säkularen Musliminnen in Deutschland zu erreichen, zeigen sich auch hier Tendenzen zur Bejahung einer rechtlichen Integration des Islam in Europa seitens islamischer Verbände.

#### Stabilität der Vereinsstruktur und die »Gewähr der Dauer«

Die Konkurrenz der islamischen Vereine wird als instabilisierender Faktor wahrgenommen. So schreibt CAMPENHAUSEN: »Der Staat wird aber auch auf die Rechtssicherheit achten und den Rechtsfrieden, der durch eine ungeklärte Konkurrenzlage zwischen Vereinigungen bedroht ist, eine Folge der religiösen Eigenart des Islam, der sich an die abendländischen Zuordnungsprinzipien nicht bequemen will« (1996, 92).<sup>15</sup> Allerdings sieht das Recht nicht vor, dass sich alle Vereinigungen mit dem gleichen Bekenntnis zusammenschließen müssen (MUCKEL 1995, 315). Insofern ist Bekenntnisidentität von Antragstellern kein Hindernis zur Verleihung der Rechte an eben diese. Vom Gesetz wird kein Harmonisierungsgebot vorgeschrieben, friedliche Konkurrenz ist >gesetzlich< akzeptiert.

In der Tat hat sich erst im Herbst 2000 mit dem Austritt des VIKZ aus dem ZMD und seiner neuen Dialogpolitik, die auch zur Schließung der vereinseigenen dialogoffenen Erwachsenenbildungsstätte »Villa Hahnenburg« in Köln geführt hat, gezeigt, dass sich die Vereinskongstellationen im Bereich des Islam noch nicht abschließend gefunden haben. Andererseits stabilisiert sich die Vereinslandschaft in dem Versuch, zwar in offener Konkurrenz aber ohne offenen Streit, relativ einig aufzutreten.<sup>16</sup> Sowohl der ZMD als auch der IR haben in ihren Satzungen den

15) Hier ist es angebracht an die späte und immer noch wenig befriedigende Ökumenebewegung zwischen den christlichen Kirchen aufmerksam zu machen. Zudem wird Konkurrenz auch dadurch neutralisiert, indem keine Seite um ihre Anerkennung kämpfen muss. Solange noch Verteilungsentscheidungen im Gange sind, wird sich dies auch im Bereich islamischer Verbände kaum vermeiden lassen.

16) So z. B. auch in der offenen Akzeptanz der Islamischen Charta durch den IR, obwohl der ZMD diese im Alleingang ausformuliert hat.

Willen zur Zusammenarbeit bekundet und setzten dies jüngst beispielsweise im Anschluss an das Urteil zum Schlachten (BVerfG, 1 BvR 1783/99 vom 15. 1. 2002) um durch die Bildung einer gemeinsamen »Kommission für Islamisches Schlachten« (KIS), die »islamologische Kriterien« und »islamische Tierschutzkriterien« zum Schlachten festgelegt hat (siehe Pressemitteilung des ZMD unter [www.islam.de](http://www.islam.de)).

#### »Rechtstreue« oder »Staatsloyalität«

MUCKEL (1999, 592f) argumentiert vor dem Hintergrund des Urteils des BVerwG zu den ZJ, dass eine »ungeschriebene Voraussetzung« für die Anerkennung der Körperschaftsrechte die »Rechtstreue« und darüber hinaus die »Übereinstimmung mit der verfassungsrechtlichen Kulturbasis« sei (so auch schon bei ALBRECHT 1995, 26). Zwar könne keine christlich-kulturelle Orientierung gefordert werden, weil dies mit der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates unvereinbar wäre. Aber es müsse doch eine »Loyalität der Religionsgemeinschaft gegenüber dem Staat« gewährleistet sein.<sup>17</sup> MUCKEL konstatiert, zumindest 1995, dass islamische Vereinigungen diese Voraussetzung nicht erfüllen, auch weil »ihnen derzeit noch eine »Verfassung«, die sie in den Stand setzt, ein partnerschaftliches, auf dauerhafte Kooperation angelegtes Verhältnis zum Staat zu entwickeln«, fehle (317).

In Bezug auf das Kriterium der »Staatsloyalität« zeigt sich im Bundesverfassungsgerichts-Urteil vom 19. 12. 2000 eine deutliche Wende: »Eine Religionsgemeinschaft, die Körperschaft des öffentlichen Rechts werden will, muss rechtstreu sein. Sie muss die Gewähr dafür bieten, dass sie das geltende Recht beachten, insbesondere die ihr übertragene Hoheitsgewalt nur in Einklang mit den verfassungsrechtlichen und den sonstigen gesetzlichen Bindungen ausüben wird« (2 BvR 1500/97, Nr. 77). Darüber hinaus stellt das Gericht keine Bedingung von »Staatsloyalität«. Allerdings ist der Begriff der »Rechtstreue« durchaus interpretationsbedürftig. Es stellt sich z. B. die Frage, inwieweit durch eine islamisch-traditionelle Grundauffassung über die Naturgemäßheit unterschiedlicher Rollen von Mann und Frau und daraus sich ergebender unterschiedlicher Rechtsvorstellungen die Rechtstreue nicht mehr gegeben ist. Paradoxerweise gelten für die katholische Kirche im religiösen Bereich ähnliche Vorstellungen von geschlechtlicher Differenz, die aber

17) Mit dieser Argumentation hatte das BVerwG (Urteil vom 26. 6. 1997 / BVerwG 7 C 11.96) den Antrag der Zeugen Jehovas abgewiesen, Körperschaftsrechte erhalten zu können. Aufgrund ihrer Ablehnung der Teilnahme an demokratischen Wahlen zeigten die ZJ, dass sie die vom BVerwG als unerlässlich bezeichnete »Loyalität« dem demokratisch verfassten Staat nicht entgegenbrächten, (s. darauf bezugnehmend das BVerfG in seinem Urteil zu den ZJ vom 19. 12. 2000, 2BvR 1500/97, Abs. 38-40)

durch den Körperschaftsstatus der Kirche nicht mehr in den Rechtsbereich des Staates fallen.<sup>18</sup>

#### Kritische islamische Stimmen zur Übernahme des Körperschaftsstatus

Im Zuge der vermehrten Strukturgebung der islamischen Vereine nach z. T. säkularrechtlichem (Vereinsbildungen) und z. T. kirchlichem (Gemeindebildung) Vorbild gab bzw. gibt es auch immer wieder kritische Stimmen zu dieser unausgesprochenen Entwicklung in den Verbänden. Hierbei werden zwei zentrale Kritikpunkte an der Entwicklung genannt:

a) Man weist zum einen auf die Gefahr der kulturellen Überfremdung des Islam durch eine zu starke Anpassung an die christlich-säkularen Rechtsstrukturen in den Korporationsrechten hin. Hintergrund sind dabei weniger allgemeine Segregationswünsche als vielmehr die Sorge, die Identität des Islam durch eine Kirchenstruktur zu verletzen.<sup>19</sup> WOLF AHMAD ARIES hat dies sicherlich für viele so formuliert: »Die Unmöglichkeit einer Kirche in der Weltgemeinschaft der Muslime liegt in koranischen Aussagen und in der Sünna des Propheten selbst begründet. Während der Koran die individuell verantwortete Freiheit der khalifatischen Existenz des Geschöpfes, des Menschen, setzt, hat der Prophet weder einen persönlichen Nachfolger bestimmt noch eine zentrale Institution geschaffen. Für Muslime blieb daher die Idee einer Einheit durch die Geschichte hindurch zwar phantasiemächtige Utopie, der jedoch die Vielfalt der Wirklichkeit entgegenstand. ... Konsequenterweise ist eine islamische Minderheit in einer kirchengeprägten Gesamtgesellschaft nur insofern strukturierbar, wie sie nicht klerikalisiert. Dem entspricht der gegenwärtige Stand der Entwicklung in Moscheevereine, Verbände und Dachverbände, die ihre Begründung im Vereinsrecht des für alle geltenden bürgerlichen Gesetzbuches findet..., d. h. heißt nicht im Rechtsraum des Staatskirchenrechtes oder eines ius ecclesiasticum« (1997, 49). Aries schlussfolgert hier also, dass der vereinrecht-

18) Siehe dazu z. B. den Zugang zu religiösen Ämtern, das Ehe- oder Arbeitsrecht oder den Protest der Kirchen gegen das bundesweite Antidiskriminierungsgesetz aufgrund seiner Erfassung von »Diskriminierungen wegen der Religion«, um ihre konfessionsbezogenen »Tendenzentscheidungen« weiterhin geschützt zu wissen (taz vom 15. 5. 2002, 9).

19) Wengleich Tendenzen der Absonderung in manchen Vereinigungen zu beobachten sind bzw. von prominenten Musliminnen durchaus auch vertreten werden. Diese Haltung macht sich aber weniger an den Körperschaftsrechten fest als vielmehr an der Frage, ob es wirklich im Interesse der Musliminnen sein könne, einen staatlich begutachteten, schulischen Religionsunterricht zu erteilen. Hier scheinen Parallelen erkennbar zu evangelikalischen Segregationswünschen von einem allzu säkularem Umfeld.



liche Status einen weitgehend neutralen Hintergrund habe und insofern den Musliminnen gemäßer sei.

b) Zum anderen wird in dem Bestreben, Korporationsrechte zu erlangen, die Gefahr der »fitne« gesehen, d. h. eine Spaltung der Umma damit zu betreiben. AYYUB A. KÖHLER, seit einigen Jahren im Vorstand des ZMD formulierte dies so: »Schlimmstenfalls wird er [der deutsche Staat; A. d. V.] es mit einer nicht durch Konsens bzw. demokratische Willensbildung aber durch Körperschaftsrechte verfestigten Funktionärskaste ... zu tun haben. ... Angesichts dieser Verhältnisse wird die Umma nun auch gespalten einmal in solche Gemeinschaften, deren körperschaftsrechtliche Amtsträger eng mit dem Staat zusammenarbeiten, und zum anderen in jene Muslime, die aus guten Gründen dieser strukturellen Assimilation skeptisch oder ablehnend gegenüberstehen.«<sup>20</sup> Statt die Körperschaftsrechte anzustreben, empfiehlt Köhler ähnlich wie Aries, den Prozess der Selbstorganisation in den bestehenden großen Dachverbänden weiter zu verfolgen (ebd.).

Trotz dieser durchaus von den vielen Musliminnen anerkannten kritischen Argumente gegen eine allzu starke Angleichung an kirchliche Organisationsstrukturen wird der Körperschaftsstatus von islamischen Vereinen angestrebt. »Die Verleihung von Körperschaftsrechten an islamische Religionsgemeinschaften wird gewiss nicht automatisch zur Folge haben, das die Ängste über den Islam in dieser Gesellschaft abnehmen, oder dass der Islam in dieser Gesellschaft mehr Respekt und Anerkennung erfährt. ... Trotzdem bringt die Verleihung von Körperschaftsrechten an islamische Gemeinschaften nicht unerhebliche neue Möglichkeiten. Dadurch

1. wird eine umfassende Gleichberechtigung islamischer Gemeinschaften mit den korporierten Religionsgemeinschaften im Sinne einer Statuspolitik geschaffen,
2. die islamischen Religionsgemeinschaften in die staatliche Religionsförderung voll einbezogen und
3. schließlich werden Partizipations- und Gestaltungsrechte eine integrationspolitische Signalwirkung entfalten« (CAVDAR 1999, 7f).

Erst wenn eine islamische Religionsgemeinschaft die Körperschaftsrechte erhalten hätte, würden staatliche Stellen auch das Argument des fehlenden Ansprechpartners nicht mehr anführen können, so Cavdar. Darum bringe erst die Anerkennung

20) Abgerufen am 21.5. 2002 aus dem online Archiv von [islam.de](http://islam.de). Dieser Aufsatz wurde aber über mehrere Jahre hinweg von verschiedenen islamischen Zeitschriften abgedruckt (z. B. HUDA - Die Rechtleitung 1/1999, Al-Islam 3/1999, Der Morgenstern 3/1997). Die Argumentation hat eine gewisse Popularität in islamischen Gemeinden.

als Körperschaft dem Islam gleichberechtigte Anerkennung, auch in Bereichen, in denen die Körperschaftsrechte keine Voraussetzung zur Mitwirkung sind wie beispielsweise bei der Einrichtung islamischen Religionsunterrichts.

Der VIKZ, der IR, der IFB und die IRH haben die gleichberechtigte öffentliche Anerkennung des Islam als Ziel in ihre Satzungen aufgenommen. Lediglich der ZMD spricht sich derzeit gegen die Beantragung der Körperschaftsrechte aus (ELYAS 2000). Der Verband setzt allerdings trotzdem den Ausbau und die Stabilisierung seiner inneren Struktur fort.

#### 4. Resümee

Die Beispiele zeigen, dass die Begutachtungen, Urteile und Anträge in Bezug auf die rechtliche Anerkennung des Islam in Deutschland sowohl die Präzisierung der Formulierung der formalen Voraussetzungen voran getrieben, als auch zu einem stetigen, daran orientierten organisatorischen Ausbau der Gemeinden geführt haben. Der Blick auf die >produktiven<, assimilierenden Folgen des langen Prozesses fortwährender abgelehnter Anträge<sup>21</sup> soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass dieser Prozess auch negative Folge hatte und Misstrauen und Unzufriedenheit in islamischen Vereinen ausgelöst hat, was auch zur Absonderung einzelner führte (vgl. auch KIPPENBERG 2000, 110). Gleichzeitig hat sich gezeigt, dass die Musliminnen in dieser Zeit unabhängig von staatlicher Anerkennung den Weg der strukturellen Integration eingeschlagen haben. Hierbei sind jenseits der Dachverbandszusammenschlüsse auch Prozesse der Binnendifferenzierungen in den Verbänden zu nennen: Einsetzung von Ämtern für Frauenbeauftragte, Kommissionen zur Religionsunterrichtsfrage, »Islamologische Institute«, an denen Musliminnen sich privat fortbilden lassen können, Einrichtung von Beratungsstellen u. v. m. Insgesamt haben sich die Moscheevereine hin zu Dienstleistungsgemeinschaften gewandelt, in ähnlicher Weise wie es die >Volkskirche< auch getan hat.

Betrachtet man den Islam in Deutschland als ein offenes Diskursfeld konkurrierender Interpretationsmächte, so muss man davon ausgehen, dass sich die Richtung eines »deutschen Islam« erst in der konkreten Auseinandersetzung um Formen der Anerkennung des Islam in Deutschland herausbilden kann. Das bedeutet aber auch, dass solange in diesem Feld keine Annäherung stattfindet, sich die Identität von Musliminnen im Verhältnis zur deutschen Gesellschaft weiterhin als eine fremde definieren wird.

21) Hier bildet das Schachturteil des BVerfG vom 15. 1. 2002 (1BvR 1783/99) eine Ausnahme.

In Bezug auf die zu Beginn angesprochenen Konfliktebenen kann man konstatieren, dass der konkrete Streit um die Anerkennung der Körperschaftsrechte für die Verbände vor allem als »Kampf um Anerkennung« im Sinne eines Kampfes um Gleichbehandlung von ebenbürtigen religiösen Traditionen verstanden wird. Nicht allein der einzelne Verband fühlt sich diskriminiert in der Zurückweisung, sondern das Empfinden einer generellen öffentlichen Ablehnung des Islam als Religion trägt sich durch. Darum trifft das Gefühl der Ablehnung auch nicht nur die konkreten Mitglieder solcher Verbände, sondern tendenziell alle (aber v. a. nicht-säkulare) Musliminnen.

Auf die Konfliktebenen, bei denen es zum einen um den Widerstreit zwischen der Neutralität des öffentlichen Raumes und islamischen Praktiken und zum anderen um die Abweichungen von Wertvorstellungen der islamischen Minderheit von denen der Mehrheitsbevölkerung geht, konnte in diesem Rahmen nicht mehr Bezug genommen werden. Zwar liegen diese Konfliktebenen ohnehin oft außerhalb rechtlicher Belange, dennoch können sie aber einen Einfluss auf die mehr oder weniger wohlwollende »Auslegung« von Rechtstexten haben und mehr oder weniger vertrauensbildend wirken.<sup>22</sup> Insofern liegen in den mehr schwelenden als ausgetragenen Konfliktebenen meist die eigentlichen Hürden der Kommunikation begründet.

So hat sich auch im Dargestellten gezeigt, dass nicht alle abweichenden Eigenarten des islamischen Weltverständnisses als Rechtsbrüche betrachtet werden können, auch wenn sie kaum Zustimmung in der Mehrheitsbevölkerung erhalten. Hier handelt es sich um Konflikte, die als »reasonable disagreements« stehen bleiben müssen. Dass solcher Art Konflikt sich auf der Ebene religiöser Differenzzuschreibungen ereignet, ist nicht verwunderlich, da besonders die Konflikte um die Anerkennung religiöser Praktiken und Wertvorstellungen in vielen Fällen nicht verhandelbar sind. Das heißt allerdings - religionswissenschaftlich betrachtet - nicht, dass die (selben) Praktiken und Werte nicht wandelbar seien und deren Unbedingtheit nicht sowohl historisch als auch semantisch oft auf strittigem Boden fußen würde: religiöser Traditionsbildung, zumal in monotheistischen Religionen ist dieser Geltungsanspruch oftmals eigen, entspricht aber selten der historischen Genese. Religion bzw. religiöse Sprache wird eben besonders an solchen Stellen zur Argumentation angeführt, die die Grenzen dessen markieren, was man noch als ethisch-moralisch oder identitätspolitisch verhandelbar wissen möchte. Insofern können Kompromisslösungen bzw. Annäherungen zwischen verschiedenen religiös begründeten (Wert-)Vorstellungen nicht dadurch gefunden werden, dass von Musliminnen erwartet wird, Abschnitte ihres Offenbarungstextes zu streichen oder ihrer Ansicht

22) Insbesondere, wenn es um solche Erwägungen wie »Rechtsfrieden« und »Sicherheit« geht.

nach wesentliche Elemente ihrer religiösen Praxis zu unterlassen<sup>23</sup>. Vielmehr können nur tatsächliche Entwicklungen in den Gemeinschaften berücksichtigt und positive Bekenntnisse zu den rechtlichen Grundlagen ernst genommen werden.

## Literatur

- ABDULLAH, MOHAMMED SALIM (1993): Was will der Islam in Deutschland? Gütersloh.
- ALBRECHT, ALFRED (1995): Die Verleihung der Körperschaftsrechte an muslimische Vereinigungen. In: Kirche und Recht, Heft 1, 25-30.
- ARIES, WOLF AHMAD (1997): Islamische Kirchenlosigkeit und ihre Integration in eine kirchengeprägte Mehrheitsgesellschaft. In: Moslemische Revue, Heft 1, 46-53.
- BIELEFELD, HEINER (1998): Zwischen laizistischem Kulturkampf und religiösem Integralismus: Der säkulare Rechtsstaat in der modernen Gesellschaft. In: Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, hg. von Heiner Bielefeld und Wilhelm Heitmeyer. Frankfurt a. M., 474-492.
- BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG (1967): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Säkularisation und Utopie. Erbacher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag. Stuttgart.
- BUNDESREGIERUNG (2000): Die Antwort der Bundesregierung auf die große Anfrage der CDU/CSU zum Islam in Deutschland. BT-Drucksache 14/4530 vom 8. 11.2000, 33 m. w. N.
- CAMPENHAUSEN, AXEL FR. VON (1996): Staatskirchenrecht. München, 3. Überarb. und erg. Aufl.
- CAVDAR, IBRAHIM (1999): 50 Jahre Grundgesetz und die Muslime. Sind wir auch in guter Verfassung? (Teil II). In: Al-Islam. München, Nr. 6, 4-8.

23) So wurde zum Beispiel im baden-württembergischen Kopftuchstreit die deutsche Referendarin Fereshda Ludin von der Kultusministerin Schavan aufgefordert, aus Gründen der Toleranz gegenüber Andersdenkenden ihr Kopftuch in der Schule abzusetzen (vgl. EMCKE 2000, 281). Dies ist allerdings für eine praktizierende Muslimin, die die Bedeckung ihrer Haare als religiöses Gebot oder als religiöse Pflicht des Koran versteht, kaum akzeptabel. Davon abgesehen, dass die Toleranz auch auf der anderen Seite gefordert werden könnte: Schulkinder könnten lernen, Toleranz gegenüber einer Minderheit in Deutschland aufzubringen.

- COING, HELMUT (1984): Die Auseinandersetzung um kirchliches und staatliches Eherecht im Deutschland des 19. Jahrhunderts. In: Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisierung, hg. von Gerhard Dilcher und Ilse Staff. Frankfurt am Main, 360-375.
- DENFFER, AHMAD V. (2002): Kritische Anmerkungen zu »Islamische Charta«. In: Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland. München Nr. 2, 7-16.
- DIE ISLAMISCHE DEKLARATION DER MENSCHENRECHTE (1984), hg. vom Islamischen Zentrum München (Schriftenreihe Nr. 12). München.
- ELYAS, NADEEM (2000): Das Urteil fördert den Pluralismus". In: taz Nr. 6327 vom 20. Dezember, 3.
- EMCKE, CAROLIN (2000): Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen. Frankfurt a. M., New York.
- FERRARI, SILVIO / BRADNEY, ANTHONY (Hg.) (2000): Islam and European Legal Systems. Aldershot u. a.
- HAGEMANN, LUDWIG / KHOURY, THEODOR (1997): Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben? Zu einer Dimension der Integration muslimischer Bürger in eine nicht-islamische Gesellschaftsordnung. Würzburg.
- HEINE, PETER (2000): Allah und der Rest der Welt. Die politische Zukunft des Islams. Frankfurt am Main.
- KIPPENBERG, HANS G. (2000): Was spricht gegen eine öffentliche Anerkennung des Islam als einer weiteren deutschen Konfession? In: Deutscher Islam - Islam in Deutschland, hg. von Tilmann Hannemann und Peter Meier-Hüsing. Marburg, 106-116.
- KLEGER, HEINZ / MÜLLER, ALOIS (Hg.) (1986): Die Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München.
- KLINKHAMMER, GRIT (2000): Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiinnen in Deutschland. Marburg.
- KÖHLER, AYYUB A. (1999): Die strukturelle Assimilation des Islam in Deutschland - Zur Diskussion gestellt: Körperschaftsrechte und Islam in Deutschland. In: Al-Islam. München, Nr. 3, 16-19.
- LEMMEN, THOMAS (2000): Islamische Organisationen in Deutschland. (Gesprächskreis Arbeit und Soziales der Friedrich-Ebert-Stiftung). Bonn.
- LEWIS, BERNHARD (1994): Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Populations under Non-Muslim Rule. In: Muslims in Europe, hg. von Bernhard Lewis und Dominique Snapper. London, New York, 1-18.
- MERAD, ALI (1993): Überlegungen zur »Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung«. In: Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, hg. von Johannes Schwartländer. Mainz, 443-449.

- MILLI GÖRÜS (2002): IGMG begrüßt islamische Charta des ZMD. In: Milli Görüs & Perspektive (IGMG aylık yayinorgani), 8. Jg., Nr. 87, 35.
- MUCKEL, STEFAN (1995): Muslimische Gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts. In: Die Öffentliche Verwaltung (DÖV), Heft 8, 311-316.
- MUCKEL, STEFAN (1999): Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts. In: Der Staat 4/37, 569-593.
- RAMADAN, TARIQ (2001a): Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext. Marburg.
- (2001b): Die europäischen Muslime - Wandlungen und Herausforderungen. In: Muslime im säkularen Rechtsstaat. Neue Akteure in Kultur und Politik, hg. von Thomas Hartmann und Margret Krannich. Berlin, 89-95.
- RAWLS, JOHN (1993): Political Liberalism. New York.
- ROHE, MATHIAS (2001a): Der Islam - Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven. Freiburg u. a.
- (2001b): Islam und deutsche Rechtsordnung. Möglichkeiten und Grenzen der Bildung islamischer Religionsgemeinschaften in Deutschland. In: Bürger im Staat, Jg. 51, Heft 4 (Islam in Deutschland), 233-240.
- SHADID, WASEF A. / KONINGSVELD, PIETER S. VAN (1995): Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe. Opportunities and Obstacles in the Acquisition of Equal Rights. Kampen.
- SOLTE, ERNST-LÜDER (1994): »§ 13. Die Organisationsstruktur der übrigen als öffentliche Körperschaften verfassten Religionsgemeinschaften und ihre Stellung im Staatskirchenrecht«. In: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, hg. von Joseph Listl und Dietrich Pirson. Berlin, 2. grundl. neubearb. Aufl., 417-436.
- TALBI, MOHAMED (1993): Religionsfreiheit - eine muslimische Perspektive. In: Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, hg. von Johannes Schwartländer. Mainz, 53-71.
- TAYLOR, CHARLES (1993): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main.
- ZENTRALRAT DER MUSLIME IN DEUTSCHLAND (2002): Islamische Charta, o. O.