

Carl Heinrich Becker Lecture
der Fritz Thyssen Stiftung
2009

»So ist die islamische Welt mit der europäisch-amerikanischen durch tausend Fäden verbunden. Löst man die historischen Bande, so sind weder die islamische noch die europäische Welt (...) zu verstehen.«

Carl Heinrich Becker, *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*, in *Islamstudien*, Bd. 1, 1923, S. 31

CARL HEINRICH BECKER (1876–1933)

gilt als Mitbegründer einer modernen Islamwissenschaft, welche die Orientalische Philologie durch kultur- und religionsgeschichtliche wie auch soziologische Ansätze im Sinne einer Verflechtungsgeschichte erweitert hat. Als Kulturpolitiker und preußischer Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung setzte er sich maßgeblich für die Stärkung der Auslandskunde als Bestandteil nationaler Bildung und zur Vermeidung von Konflikten ein.

CARL HEINRICH BECKER (1876–1933)

was an Orientalist who is remembered as one of the founders of modern Islamic Studies in Germany and for his vision of entangled Histories and Culture of Europe and the Muslim world. As Prussian Minister of Culture and Education he supported the study of foreign languages, histories and culture as a part of national education and as a means to avoid conflict.





Carl Heinrich Becker Lecture der Fritz Thyssen Stiftung 2009

LUCA GIULIANI

Vorwort 7

Foreword 98

ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM

Scharia und säkularer Staat im Nahen Osten und Europa 13

Shari'a and the Secular State in the Middle East and Europe 105

WOLFGANG SCHÄUBLE

Islam und deutsches Religionsverfassungsrecht 57

Islam and German Religious Constitutional Law 143

DIETER GRIMM

Kommentar 65

Comment 151

Diskussion 71

Discussion 157

Die Fritz Thyssen Stiftung 178

The Fritz Thyssen Stiftung 179



Vorwort

Am 19. Mai 2009 fand die dritte *Carl Heinrich Becker Lecture* der *Fritz Thyssen Stiftung* im Wissenschaftskolleg zu Berlin statt. Anders als die vorangegangenen Vorträge dieser Reihe¹ war die Carl Heinrich Becker Lecture 2009 dialogisch angelegt. Erster Hauptredner des Abends war der sudaneseische Jurist Abdullahi An-Na'im von der Emory University in Atlanta. Herr An-Na'im hat an den Universitäten Khartoum und Cambridge studiert, wurde in Edinburgh promoviert und kehrte als junger Professor an die Universität Khartoum zurück. Zehn Jahre später musste er schweren Herzens sein Land verlassen. Sein Weg führte ihn über Kalifornien, Kanada, Schweden und Ägypten nach Atlanta, wo er bis heute unterrichtet. Ein deutlicher Schwerpunkt seiner Forschung betrifft das Verhältnis von Religion, Verfassung und Freiheitsrechten in afrikanischen und muslimisch geprägten Ländern. Seine besondere Perspektive, religiöse Identität und universell verstandene Menschenrechte in Forschung, Lehre und in gesellschaftspolitischem Engagement miteinander zu ver-

* Professor Dr. Luca Giuliani ist Rektor des Wissenschaftskollegs zu Berlin.
1 Maria Todorova, *Historische Vermächtnisse zwischen Europa und dem Nahen Osten, Berlin 2007*. Aziz Al-Azmeh, *Rom, das Neue Rom und Bagdad: Pfade der Spätantike*, Berlin 2008. Beide Texte sind in deutscher und englischer Sprache unter www.eume-berlin.de zu lesen.

binden, ist aus seinen Erfahrungen und der Situation im Sudan erwachsen. Neben seiner juristischen Forschung und Lehre hat er sich in Ländern wie Kamerun, Malaysia, Nigeria, Tansania, Uganda, den USA oder dem Jemen gesellschaftspolitisch engagiert mit Projekten wie »Rights at Home«, »Women and Land«, einem Fellowship-Programm zu Islam und Menschenrechten oder »Enhancing Citizenship: American Muslims and American Secularism«; eines seiner wichtigsten Ziele ist die Stärkung und Verbreitung der Akzeptanz von Menschen- und Bürgerrechten auf lokaler Ebene. Sein einschlägiges Buch »Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a«², 2008 auf Englisch erschienen, liegt bisher auf Arabisch, Bengali, Farsi, Russisch, Swahili und Türkisch vor.³

Aus Anlass der *Carl Heinrich Becker Lecture* sprach Herr An-Na'im über *Scharia und säkularer Staat im Nahen Osten und Europa*. Ihm antworteten zwei deutsche Juristen: Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble sprach über *Islam und deutsches Religionsverfassungsrecht*; es folgten ein *Kommentar* von Dieter Grimm, Bundesverfassungsrichter a. D. und ehemaliger Rektor des Wissenschaftskollegs, und schließlich eine Diskussion. Der vorliegende Band enthält die vollständige Druckfassung der Beiträge und eine leicht gekürzte und überarbeitete Dokumentation der Diskussion.

Die *Carl Heinrich Becker Lecture der Fritz Thyssen Stiftung* soll an den großen deutschen Orientalisten und preußischen Kultusminister Carl Heinrich Becker (1876—1933) erinnern. Dieser hat im deutschsprachigen Raum eine moderne Islamwissenschaft begründet, indem er die traditionelle Orientalische Philologie durch kultur- und religionsgeschichtliche Ansätze, aber auch durch soziologische Fragestellungen im Sinne einer umfassenden Verflechtungsgeschichte erweiterte. Als Kulturpolitiker und preußischer Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung setzte er sich maßgeblich für die Stärkung der Auslandskunde als Bestandteil nationaler Bildung ein; darin sah er ein wesentliches Mittel zur Vermeidung von Konflikten.

2 Harvard University Press, 2008.

3 Siehe zur Rezeption z. B. die Beiträge im »Immanent Frame«, einem Blog des amerikanischen Social Science Research Council: <http://blogs.ssrc.org/tif/category/islam-and-the-secular-state/>.

Die *Carl Heinrich Becker Lecture* ist eine besondere Vortragsreihe des Forschungsprogramms *Europa im Nahen Osten — Der Nahe Osten in Europa / Europe in the Middle East — The Middle East in Europe (EUME)*, das von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, der Fritz Thyssen Stiftung und dem Wissenschaftskolleg zu Berlin gemeinsam getragen wird. Die Leitidee von *EUME* (sprich: you/me) ist die Erforschung der Verflechtungen zwischen Europa und dem Nahen Osten. Beteiligt sind Wissenschaftler der Berliner Universitäten, des Zentrums Moderner Orient sowie Wissenschaftler anderer deutscher und europäischer Forschungseinrichtungen. Das Forschungsprogramm steht in der Tradition des Arbeitskreises Moderne und Islam am Wissenschaftskolleg zu Berlin und wird von der Fritz Thyssen Stiftung finanziert.

EUME integriert fünf Forschungsfelder, deren Fragestellungen an Bruchlinien nationaler, religiöser oder kultureller Vorverständnisse ansetzen — europäischer wie nahöstlicher — und unterschiedliche disziplinäre Perspektiven (Philologie, Literaturwissenschaft, Geschichte, Islamwissenschaft, Politologie) umfassen:

- ◆ *Der Koran als Text einer gemeinsamen Antike und geteilten Geschichte* lokalisiert den Gründungstext des Islam im religiösen und kulturellen Kontext der Spätantike. Dabei werden die islamischen wie auch die christlichen und jüdischen Traditionen in den Blick genommen — ebenso wie die Rezeption des Korans im Nahen Osten und in Europa.
- ◆ *Mobile Traditionen: Vergleichende Perspektiven auf nahöstliche Literaturen* unterzieht die literarischen Verflechtungen und Kanonisierungsprozesse zwischen Europa und dem Nahen Osten einer Neubewertung. Ausgehend von nahöstlichen Literaturen werden Übersetzungen als aktive Transformationsprozesse verstanden; dabei kann es leicht geschehen, dass sich herkömmliche Theorien, literarische Genres und Ursprungsmythen als problematisch erweisen.
- ◆ *Städtevergleich: Kosmopolitismus im Mittelmeerraum und den angrenzenden Regionen* versucht einen Beitrag zur Debatte

über Kosmopolitismus und Zivilgesellschaft zu leisten, wobei die Erfahrung des Zusammenlebens unterschiedlicher sozio-kultureller, ethnischer und religiöser Gruppen in den Städten am Mittelmeer im Zentrum steht.

- ◆ *Politisches Denken im modernen Islam: Nahöstliche und europäische Perspektiven* analysiert das moderne politische Denken in muslimischen Gesellschaften in einem theoretischen Kontext, der nicht mehr von einer einzigen, sondern von multiplen Formen der Moderne ausgeht.
- ◆ Das Forum *Tradition und die Kritik der Moderne. Säkularismus, Fundamentalismus und Religion aus nahöstlichen Perspektiven* problematisiert Schlüsselbegriffe der Moderne, anhand derer Europa vom Nahen Osten unterschieden zu werden pflegt.

Drei programmatische Leitmotive verbinden die Forschungsfelder und die gemeinsame Arbeit: 1. Die Erforschung der historischen Vermächtnisse (*legacies*) zwischen Europa und dem Nahen Osten — in ihrer Verwandtschaft wie in ihrer Differenz, 2. die Dekonstruktion mythischer Ursprungserzählungen, die einzelne Kulturen prägen, und schließlich 3. der Versuch einer begriffsgeschichtlich-vergleichenden Erforschung von Kernproblemen der Moderne in Europa und im Nahen Osten. Alle drei zielen auf eine Überwindung disziplinärer Nationalismen.

Im Zentrum des Vorhabens steht jedes Jahr die Einladung von zehn Post-Doc-Fellows, die größtenteils aus Ländern des Nahen Ostens kommen und in Berlin zehn Monate lang ihrer wissenschaftlichen Arbeit nachgehen, in reger Interaktion untereinander und mit Berliner Forschungseinrichtungen. Arbeitsgespräche, ein Berliner Seminar sowie Sommerakademien in Europa und dem Nahen Osten vertiefen die Fragestellungen innerhalb der einzelnen Forschungsfelder und tragen zur Internationalisierung der Vorhaben bei.

C. H. Becker hatte Europa und den Islam noch als zwei Kulturkreise betrachtet, auch wenn er ihre gemeinsamen Wurzeln in Hellenismus und Spätantike betonte. Heute allerdings begegnen einem, gerade unter den EUME-Fellows, immer wieder Lebensläufe, die jede Kulturkreislehre fröhlich ad absurdum führen. Welchem

Kulturkreis etwa sollte man (ich wähle ein beliebiges Beispiel) einen Fellow zuordnen, der als Kind libanesischer Eltern in Kolumbien auf die Welt kommt, im Libanon aufwächst, dort seinen BA macht, dann in Yale promoviert und z. Z. an der religionswissenschaftlichen Fakultät einer kanadischen Universität Islamwissenschaft unterrichtet? Es sind solche höchst realen biographisch-kulturellen Verflechtungen, die eine Verflechtung auf der Ebene der theoretischen Reflexion nicht nur ermöglichen, sondern sie notwendig machen. Der vorliegende Band dokumentiert einen im Sinne der Ziele von EUME geglückten Dialog, bei dem die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und säkularem Staat nicht als ein besonderes Problem *einer* Religion, *einer* Kultur oder *einiger* Länder behandelt, sondern als ein gemeinsames Problem moderner Gesellschaften diskutiert wurde. So forderte Abdullahi An-Na'im nicht nur einen säkularen Staat in islamisch geprägten Ländern, sondern stellte zugleich die Frage an uns: »Wie säkular ist Deutschland?«⁴

4 So die Überschrift des Berichts von Andrea Nüsse im *Tagesspiegel* vom 22.5.2009.



Dr. ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM

ist Charles Howard Candler Professor of Law an der Emory University in Atlanta, Georgia, USA.

Er studierte Rechtswissenschaft an den Universitäten Khartoum, Cambridge und Edinburgh und hat an Universitäten in Kanada, den Niederlanden, Schweden, dem Sudan und den USA unterrichtet. 1993–1995 war er Exekutivdirektor von Human Rights Watch/Afrika.

Er ist der Autor von *Islam and the Secular State* (2008); *African Constitutionalism and the Role of Islam* (2006) und *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (1990). Zu den von ihm herausgegebenen Büchern zählen *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book* (2002); *Cultural Transformation and Human Rights in Africa* (2002); *Human Rights under African Constitutions* (2003); *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: Quest for Consensus* (1992).

Mehr zu seiner Person, zu seinen Texten und Projekten unter:
www.law.emory.edu/aannaim

Scharia und säkularer Staat im Nahen Osten und Europa

In dieser dritten Vorlesung zu Ehren von Carl Heinrich Becker möchte ich darlegen, dass ein und dasselbe Prinzip religiöser Neutralität des Staates im Islam, im Christentum und in allen anderen Religionen und an allen Orten gelten sollte, gleichermaßen in Europa wie im Nahen Osten. Aber vielleicht ist es interessant, wenn ich mit einer Anekdote beginne, die meine persönliche Beziehung zu Becker illustriert. Im Februar und März 1901, nicht lange nach der britisch-ägyptischen »Rückeroberung« von 1898, besuchte Becker den Sudan, das Land meiner Herkunft. Am 1. März 1901 schrieb er seiner Mutter Sophie aus Khartum und beklagte sich über die Hitze des sudanesischen Winters. Dante sei in seiner *Göttlichen Komödie* bei der Schilderung der Höllenqualen so erfinderisch gewesen, schrieb Becker, »(...) da nimmt es mich Wunder, dass er nicht als einen seiner Höllen- und Fegefeuerkreise eine ständige Reise in einem sogenannten Luxuszug von Halfa nach Chartum einsetzte. (...) Ein besserer europäischer Ofen ist die reinste Eismaschine dagegen.«

* Charles Howard Candler Professor of Law, Emory University, USA; Global Legal Scholar, Warwick University School of Law, UK; Extraordinary Professor, Center for Human Rights, Faculty of Law, University of Pretoria, South Africa. Für die Unterstützung bei meiner Forschung bedanke ich mich bei meinem Assistenten und Doktoranden Silas W. Allard, Emory University School of Law.

Ich wurde 1946 in einem Dorf geboren, das gegenüber ebendieser Bahntrasse auf der anderen Seite des Nils liegt. Ich wuchs auf und sah den Zügen nach und träumte davon, in einem von ihnen davon zu fahren. Als ich in Schweden lebte und in den 1990ern Deutschland besuchte, schrieb auch ich nach Hause und beklagte mich über die »Eishölle« von Europa. Was die Dinge also uns Menschen bedeuten und wie wir sie erfahren, ist immer eine Sache der Perspektive und des Standorts. So denke ich auch über das, was Becker als die Effizienz der britischen »Kolonisationsthätigkeit« bezeichnete: »Der Sudan gibt die Menschen, Egypten das Geld und auch Leute, England einige weiße Offiziere — hat dafür aber auch allen Gewinn.“¹

Dem Privileg, diese dritte Carl Heinrich Becker Lecture der Fritz Thyssen Stiftung halten zu dürfen, möchte ich dadurch gerecht werden, dass ich die Hörerinnen und Hörer, die Leserinnen und Leser dieses Textes dazu herausfordere, einiges von dem, was sie für selbstverständlich halten mögen, neu zu überdenken, denn ich sehe keinen großen Sinn darin, Dinge zu wiederholen, die schon bekannt und akzeptiert sind. Aus dieser Perspektive und unabhängig von Beckers persönlichen Ansichten rufen Zeitpunkt und Kontext seines Besuchs im Sudan in mir Bilder der tiefen europäischen Ambivalenz hinsichtlich der Frage hervor, ob die Vorstellung der Europäer von »Aufklärung und Moderne« auch im Nahen Osten und in anderen Teilen Afrikas und Asiens anwendbar ist. Napoleon legitimierte die französische Besetzung Ägyptens mit der Behauptung, er bringe »den Genius der Freiheit in die entlegensten Lande«. Dabei war es Napoleon, der 1798 das erste »klerikale Regime« im Nahen Osten etablierte. Der »Diwan« der Französischen Republik Ägypten, der nach der vorläufigen Niederlage der Mamelucken nach dem Vorbild des französischen Direktoriums gebildet wurde, bestand aus Scheichs der Al-Azhar.² Es ist nicht ohne Ironie, dass es der messianische Geist der nachrevolutionären französischen Aufklärung war, der die tradi-

1 Ich danke Georges Khalil für die Informationen aus Beckers Privatkorrespondenz, die sich im Besitz seines Enkels Michael Becker befindet und von Bert Böhmer transkribiert wurde.

2 Siehe z. B. Tamim Al-Barghouti, *The Umma and the Dawla: The Nation-State and the Arab Middle East*, London 2008: 112–115. Siehe auch Juan Cole, *Napoleon's Egypt: Invading the Middle East*, Basingstoke 2008.

tionelle — wie Ira Lapidus formuliert — »Abgrenzung von Religion und Staat« in der Geschichte des Islam verwischte.³ Die koloniale Überlegenheitsattitüde der Franzosen gründete in der Überzeugung, dass Ägypten für echten Republikanismus und den »Genius der Freiheit« noch nicht bereit war und gab dem »orientalischen« Land, was die Franzosen für angemessen hielten. Doch was die französische Kolonialverwaltung einführte, war der geschichtlichen Erfahrung Ägyptens mit der Abgrenzung und Differenzierung von Religion und Staat in Wahrheit unterlegen.

Unter Kolonialismus verstehe ich ein Ensemble miteinander verflochtener Ideen und Praktiken, die auch nach dem Ende territorialer Eroberung und Besetzung weiter bestehen können — selbst dann, wenn sie niemals umfassend und dauerhaft verwirklicht wurden. Dieses Ensemble von Ideen und Praktiken wirkt auf ein kolonisiertes Volk ebenso sehr ein wie auf dessen Kolonisator, und man kann daher sagen, dass es die Akzeptanz kolonialer Ideen und Praktiken durch die Kolonisierten ist, die die Kolonisatoren zum Kolonialismus befähigt. In diesem Sinne waren die Beziehungen zwischen Europa und dem Nahen Osten kolonial, und sie sind es in gewisser Weise bis heute. Beckers privat geäußerte Bewunderung für die »Effizienz der britischen Kolonialregierung«, die ich oben zitiert habe, spiegelt die kolonialen Erfahrungen und Ambitionen Deutschlands zu dieser Zeit wider. Eine der Fragen, die ich in diesem Vortrag aufwerfen will, lautet, ob die Europäer des 21. Jahrhunderts ihren Worten endlich auch Taten folgen lassen und sicherstellen werden, dass alle in den Genuss von Selbstbestimmung und gleichen Bürgerrechten kommen — sowohl innerhalb als auch außerhalb Europas. Einerseits hat die offene Zustimmung, wenn nicht gar Kooperation der europäischen Regierungen bei der Kolonisierung des Irak durch die Vereinigten Staaten und ihre Alliierten im Jahr 2003 den »Zivilisierungsauftrag des weißen Mannes« wieder heraufbeschworen, jenen Rechtfertigungstopos des früheren europäischen Kolonialismus. Neu ist, andererseits, die entschiedene Verdammung dieses Kolonialismus des 21. Jahrhunderts durch viele Bürger Europas. Es

3 Ira Lapidus, »State and Religion in Islamic Societies«, *Past and Present* 151 (May 1996): 3–27, S. 4.

bleibt abzuwarten, welche dieser Facetten das Wesen der Beziehungen zwischen Europa und dem Nahen Osten und den Status der europäischen Muslime widerspiegelt. Für mich selbst sehe ich keine Alternative zur Ausübung meines eigenen Selbstbestimmungsrechts und meiner Staatsbürgerschaft, indem ich selbst diese Werte hochhalte — unabhängig davon, was die Europäer tun oder unterlassen.

Ich habe genau diesen Vortragstitel und dieses Vortragsthema vorgeschlagen, weil dies für mich als Muslim und als islamischen Rechtsgelehrten Angelegenheiten von grundlegender persönlicher und professioneller Bedeutung sind. Der Anlass dieses Vortrags und meine eigene Rolle erfordern es, dass ich mich in meinen nachfolgenden Äußerungen auf die Scharia und den säkularen Staat konzentriere. Doch ich glaube, dass der Ansatz staatlicher Neutralität, den ich hier vorschlage, auch auf andere religiöse Traditionen anwendbar ist, wenngleich auf jede zu ihren je eigenen Bedingungen. So bedeutet etwa eine Gleichbehandlung von Islam und Christentum keinesfalls, dem Islam christliche Grundsätze oder Institutionen aufzuzwingen, damit der Staat Muslime so behandeln kann, als seien sie Christen. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass einige europäische Staaten ihre muslimischen »Untertanen« zu »*Millets*« im Stil des Osmanischen Reichs machen, anstatt sie schlicht als gleichberechtigte Staatsbürger zu behandeln. Ich möchte hier nicht unterstellen, dass die Einschränkungen des *Millet*-Systems für die Muslime in irgendeinem europäischen Staat heute umfassend gelten. Aber der Staat macht sich ein Hauptcharakteristikum des *Millet*-Systems zu eigen, wenn er Bürger zu Verwaltungszwecken nach ihrer religiösen Zugehörigkeit klassifiziert.⁴ Die zentrale Herausforderung

4 Auf Grundlage des *Dhimma*-Systems der traditionellen Scharia teilte der osmanische Staat die Menschen nach ihrer religiösen Zugehörigkeit in Gemeinschaften (*Millet*) ein. Die internen und externen Beziehungen jeder *Millet*-Gemeinschaft wurden hauptsächlich von ihrer eigenen Führung geregelt, die wiederum der übergeordneten Rechtsprechung des osmanischen Staates unterworfen war. Siehe Cevdet Küçük, »Ottoman Millet System and Tanzimat«, in *Encyclopedia of Turkey from Tanzimat to Republic*, Bd. 4, Istanbul 1986: 1007–1024. Die jüdische Glaubensgemeinschaft wurde als ein einziger *Millet* verstanden, obwohl jüdische Gemeinden ihre eigenen Synagogen, Rabbiner, Lehrer, Schulen, Krankenhäuser und Friedhöfe hatten, und viele hatten autonome gerichtsförmige Spruchkörper (sogenannte *Bet Din*),

besteht auch weiterhin darin, wie man bestimmen soll, was eine legitime Entwicklung des europäischen Islam ist und was nicht, wer ihn vom europäischen Christentum unterscheiden darf und wie.

Zu Beginn möchte ich Ihnen im ersten Abschnitt einen Überblick über meine Argumentation für die religiöse Neutralität des Staates geben; danach gehe ich ausführlicher auf die Anwendung derselben im Nahen Osten ein. Im dritten Abschnitt untersuche ich die Frage der religiösen Neutralität des Staates in Europa, insbesondere in Deutschland, und ihre Auswirkungen auf die europäischen Muslime. In allen drei Abschnitten überschneiden und wiederholen sich manche Ideen, das liegt im Wesen meiner Argumentation selbst. Aber es wird auch Variationen des Themas geben, wenn es um den Nahen Osten und Europa geht.

1 Die Vermittlung der religiösen Neutralität des Staates

Mein zentrales theoretisches Argument in diesem Vortrag lautet, dass im Verhältnis von Religion und Staat dieselben Prinzipien maßgeblich sein sollten, gleich, ob die Muslime die Mehrheit oder die Minderheit der Bevölkerung bilden. Die Beziehungen zwischen Religion und Staat sollten im Nahen Osten und in Europa nach demselben Muster gestaltet werden. Voraussetzung dafür ist, dass jede Religionsgemeinschaft so angenommen wird, wie sie sich selbst versteht, statt so behandelt zu werden, als sei sie eigentlich eine ganz andere Religionsgemeinschaft. Denn die Annahme, alle Religionsgemeinschaften könnten dieselbe Haltung zum Staat einnehmen, ist ebenso realitätsfern und kontraproduktiv wie die Erwartung, dass sich die Christen in derselben Weise organisieren und verhalten wie die Muslime und umgekehrt.

Insbesondere schlage ich vor, dass der Staat gegenüber allen religiösen Lehren oder Ansichten so neutral wie nur irgend möglich

denen ein Rabbi vorsaß, der von der Gemeinde gewählt wurde; Stanford J. Shaw, *Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York 1991: 48–61.

sein sollte. Mir geht es hier vor allem um das zentrale Anliegen, dass der Staat von jeder positiven oder negativen Identifikation mit Religion an sich oder mit einer bestimmten Religion oder Religionsgemeinschaft Abstand nehmen sollte.⁵ Das heißt nicht, dass der Staat in allen Angelegenheiten neutral sein sollte oder könnte oder dass religiöse Neutralität leicht zu erreichen und aufrechtzuerhalten wäre. Auch ist der Neutralitätsbegriff im ethischen und juristischen Diskurs mehrdeutig und steht in Wechselbeziehungen mit Unparteilichkeit, Indifferenz und Nichteinmischung.⁶ Ich möchte mich an dieser Stelle mit solchen Problemen nicht befassen — nicht nur aus Platzgründen, sondern auch, weil es nicht angemessen wäre, darüber in Bezug auf komplexe Regionen wie Europa oder den Nahen Osten oder in Bezug auf Weltreligionen wie den Islam und das Christentum in abstrakten Allgemeinbegriffen zu spekulieren. Die Bedeutung von Begriffen wie Neutralität oder Unparteilichkeit und die Bestimmung der damit einhergehenden politischen Implikationen sind Angelegenheiten, die von den Angehörigen jeder Gemeinschaft im je eigenen Kontext festgelegt werden müssen, aus der gelebten Erfahrung der Vermittlung und des Aushandelns konkurrierender Ansprüche. Für meine Zwecke hinreichend und angemessen scheint mir die Bemerkung, dass derlei theoretische Mehrdeutigkeiten und praktische Komplexitäten die Notwendigkeit des Strebens nach religiöser Neutralität des Staates unterstreichen, und ebenso die der Entwicklung dafür angemessener normativer und institutioneller Ressourcen; das Bemühen um beides sollte man nicht einfach aufgeben.

Es gibt zwei wesentliche Aspekte dessen, was ich als religiöse Neutralität des Staates bezeichne: einerseits die institutionelle Trennung von Religion und Staat und andererseits die Regulierung der unvermeidlichen Verflechtungen von Religion und Politik. Wie

5 Robert Audi, »Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics«, in *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, hg. v. Robert Audi und Nicholas Wolterstorff, Boston 1997: 5; Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, MA 2001: 29.

6 Barry: 6; und Samuel Freeman (Hg.), *John Rawls: Collected Papers*, Cambridge, MA 2001: 458 ff.

ich später noch ausführen möchte, gründet diese Auffassung in einer nicht unproblematischen, doch notwendigen Unterscheidung zwischen dem Staat als der institutionellen Verstetigung der Volkssouveränität und der Politik als Mittel zur Ausübung des Selbstbestimmungsrechts. Zu betonen ist an dieser Stelle schlicht, dass die Anwendung desselben Modells nicht dieselben Ergebnisse gesetzgeberischen und politischen Handelns mit sich bringt. Zwischen den menschlichen Gesellschaften wird es immer Unterschiede geben, und wir können nur danach streben, die zugrunde liegenden politischen und sozioökonomischen Faktoren zu verstehen, die solche Unterschiede beeinflussen. Religiöse Überzeugungen und Normen können rechtliche und politische Unterschiede begründen. Sie tragen zu Unterschieden zwischen solchen Situationen bei, in denen Muslime in der Mehrheit sind und solchen, in denen sie die Minderheit bilden. Unterschiedliches Wahlverhalten (also etwa, welcher Kandidat oder welche Partei gewählt wird) spiegelt politische und ideologische Unterschiede zwischen den Bürgern wider — und diese können von religiösen Prinzipien herrühren.

Zu Beginn meiner Ausführungen scheint es mir angezeigt, noch einen anderen Aspekt meines Ansatzes zu erwähnen, nämlich meinen Glauben an die Möglichkeit, durch menschliches Handeln etwas zu verändern, an unsere Fähigkeit, in unserem Leben durch unsere täglichen moralischen und politischen Entscheidungen etwas zu bewirken. Aus dieser Perspektive schlage ich historische und kontextbezogene sozialwissenschaftliche Analysen vor, um rechtliche und politische Entwicklungen zu verstehen und nicht nur zu vermuten, dass Unterschiede auf diesen Gebieten notwendig die Folge eines religiösen oder theologischen Imperativs sind. Religion ist überall relevant, aber ihre Rolle muss kontextbezogen und historisch, soziologisch und politisch verstanden werden. Ich bin gegen jedwede Behauptung eines »Sonderwegs« oder die Beanspruchung von Ausnahmeregelungen, ob eine bestimmte Gemeinschaft nun besonders gut oder schlecht sein soll und was auch immer der Bezugspunkt für eine solche Bewertung sein soll, europäisch oder nahöstlich, islamisch, christlich oder jüdisch. Differenz und Konflikt gehören notwendig zum Menschsein, und in der Tat sind sie

kreative Kräfte in unserem Leben. Kompromisslosigkeit und Gewalt aber sind problematisch. Daher müssen wir in der Lage sein, unsere Differenzen zu verstehen, zu vermitteln und auszuhandeln, anstatt davon auszugehen, dass sie unverstündlich seien, oder dauerhaft von religiösen oder ideologischen Diktaten bestimmt.

Ich möchte meine These nun genauer entfalten, mit besonderem Augenmerk auf die Scharia und die Muslime. Ich möchte Sie aber auch daran erinnern, dass auch andere religiöse Normsysteme und Religionsgemeinschaften in ähnlicher Weise analysiert werden können, nach deren je eigenen Bedingungen. Zunächst spreche ich von einer »Vermittlung« im Verhältnis von Religion, Staat und Recht, die als Paradoxon der Trennung und Verbundenheit auf kategorialer Ebene nicht aufgelöst werden kann. Einerseits müssen Religion und Staat institutionell getrennt bleiben; der Staat darf nicht versuchen, für eine religiöse Lehre zu werben oder sie durchzusetzen. Andererseits sind Religion und Staat durch die Politik miteinander verbunden. Da der Staat eine politische Institution ist, besteht immer das Risiko, dass die Religion durch die Hintertür der Politik in den Staat herein kommt. Doch es ist nicht möglich, dieses Risiko vollkommen auszuschalten, ohne die Menschenrechte und den Staatsbürgerstatus von Gläubigen zu verletzen.

Das erste Element meines Ansatzes zur Vermittlung dieses Paradoxons aus islamischer Perspektive ist es, dass der Staat weder versuchen sollte, einen Aspekt oder ein Prinzip der Scharia als positives Recht oder Teil der öffentlichen Ordnung durchzusetzen, noch solche Aspekte oder Prinzipien der Scharia zu bekämpfen. Ein Gesetzesvorschlag oder ein politischer Vorschlag sollte weder nur deswegen angenommen werden, weil die Scharia es verlangt, noch allein aus diesem Grunde zurückgewiesen werden. Das zweite wesentliche Element ist, dass Prinzipien der Scharia eine Quelle der öffentlichen Ordnung und Gesetzgebung sein können, wenn sie durch den demokratischen politischen Prozess und die »staatsbürgerliche Vernunft« [*civic reason*] vermittelt werden. Wie alle anderen Bürger sollten auch Muslime politische und legislative Initiativen anstoßen können, die ihren religiösen Überzeugungen entspringen — dies aber unter der Voraussetzung, dass sie ihre Vorschläge in einer freien und öffent-

lichen Debatte begründen und argumentativ untermauern können. Die Gründe, die Muslime für ihre Initiativen vortragen, müssen für die Allgemeinheit der Bürger ohne Bezugnahme auf religiöse Überzeugungen zugänglich und überzeugend sein. Der Glaube der Muslime, dass ein Prinzip oder eine Regel religiös bindend sei, kann die Grundlage für deren Befolgung unter den Gläubigen sein, bietet aber keinen hinreichenden Grund für ihre Durchsetzung durch den Staat.

Das dritte Element meines Vorschlags lautet so: Welchen rechtlichen und politischen Einfluss die Scharia auch haben mag — sie sollte von keiner staatlichen Institution angewandt werden, wenn damit fundamentale Verfassungsgrundsätze oder Menschenrechte verletzt werden, gleich, ob es um einen Mann oder eine Frau, einen Muslim oder Nicht-Muslim geht. Dies ist eine notwendige Sicherungsmaßnahme gegen die Tyrannei der Mehrheit, unabhängig davon, ob Verwaltungshandeln und Gesetzgebung auf einem religiösen oder säkularen Grundprinzip beruhen. Diese Sicherungsmaßnahme ist stets notwendig, ungeachtet der überwiegenden religiösen Zugehörigkeit der Mehrheit oder Minderheit, sei diese muslimisch, christlich, jüdisch, hinduistisch oder eine andere religiöse oder philosophische Überzeugung.

Die Prämisse meiner These aus dezidiert islamischer Perspektive ist, dass die Konzeption eines islamischen Staates schon vom Begriff her falsch ist und daher in der Praxis unmöglich umgesetzt werden kann.⁷ Der Begriff ist analytisch schlicht unhaltbar, gleichgültig, ob man den Staat der ersten Kalifen in Medina (632—661) oder verschiedene historische messianische Umsetzungen wie den ägyptischen Fatimidenstaat im 10. Jahrhundert oder den heutigen Iran und Saudi-Arabien betrachtet. Da der Staat eine politische Institution und keine natürliche Person ist, kann er an keine Religion glauben. Wann auch immer für den staatlichen Gesetzgeber oder die öffentliche Ordnung religiöse Autorität beansprucht wird, sollen damit in Wirklichkeit die Ansichten oder Überzeugungen der herrschenden Elite durchgesetzt werden. Da solche Ansichten immer von fehlbaren Menschen stammen und nicht göttlich sind,

7 Abdullahi A. An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge, MA 2008: Kap. 1 und 2.

sollten sie keine größere religiöse Autorität beanspruchen können als die anderer Menschen. Was auch immer der Staat tut, es ist säkular, auch wenn eine herrschende Elite oder einige Bürger glauben, es sei göttliche Anordnung. Und zwar aus folgenden Gründen:

Das Wesen religiöser Autorität unterscheidet sich grundlegend vom Wesen politischer Autorität und kann nur vom Gewissen jedes Gläubigen beurteilt werden. Die herrschenden Eliten können nur aus ihrer eigenen Perspektive heraus handeln und müssen sich somit der Kritik und der Herausforderung durch andere Perspektiven stellen. Gläubige können keine legitime Kritik äußern, wenn Gesetzgebung und öffentliche Ordnung angeblich durch göttlichen Befehl sanktioniert sind. Tatsächlich beanspruchen die herrschenden Eliten ein religiöses Mandat genau zu dem Zweck, ihre Handlungen gegen Kritik und politische Herausforderungen abzuschirmen. Doch die Scharia kann nicht vom Staat durchgesetzt werden, weil Zwang die religiöse Qualität der Befolgung von Regeln negiert. Damit die Befolgung einer islamischen Vorschrift einen religiösen Wert hat, muss sie vollkommen freiwillig und mit der erforderlichen persönlichen frommen Absicht (*Niyah*) erfolgen. Eine Freiwilligkeit dieser Art, eine freiwillige Absicht, Glaubensregeln zu gehorchen, kann einer Handlung, die unter der Zwangsautorität des Staates ausgeführt wird, jedoch nicht zugesprochen werden.

Doch weil Gläubige es gleichwohl politisch interessant finden, öffentlicher Ordnung und Gesetzgebung religiöse Autorität zuzuschreiben, könnte es hilfreich sein, die wechselseitigen Abhängigkeiten der religiösen und säkularen Bereiche des menschlichen Bewusstseins und der menschlichen Gewissensbildung hervorzuheben. Was die Muslime als Scharia kennen, ist faktisch das Produkt eines sehr langsamen, allmählichen und spontanen Prozesses der Interpretation des Korans und der Sammlung, der Verifikation und Interpretation der Überlieferung des Propheten, der *Sunna* (während der ersten drei Jahrhunderte des Islam, dem 7.—9. Jahrhundert nach üblicher Zeitrechnung).⁸ Dieser Prozess fand außerhalb des staatlichen Rahmens statt und wurde von einer autonomen Gruppe von »Gründungsgelehrten« gesteuert, die sich weigerten, mit dem

8 Noel Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964.

Staat zu kooperieren. Für unsere Zwecke ist es hier relevant, die Rolle des menschlichen Handelns bei der Entwicklung der Scharia hervorzuheben, einer Entwicklung, die in den gelebten Erfahrungen von Gemeinschaften Gläubiger in ihrem weiteren historischen Kontext wurzelt. »Da das Gesetz nicht gebrauchsfertig vom Himmel herabkommt, ist es das menschliche Verständnis vom Gesetz — das menschliche *Fiqh* [das heißt wörtlich: Verstehen] —, das der Gesellschaft als Norm dienen muss.«⁹ Dieses Verständnis der Scharia beruhte auf den menschlichen Methoden der *Usul al-Fiqh* wie etwa dem Analogieschluss (*Qiyas*) und dem Konsens (*Ijma'*) — und eben nicht auf der Offenbarung als solcher. Diese unumgängliche Interdependenz des Religiösen und des Säkularen macht es möglich, dass einige Prinzipien der Scharia — wie andere moralische Ressourcen einer Gesellschaft — das staatliche Recht und die Politik durch den demokratischen politischen Prozess beeinflussen und dennoch den Sicherungsmechanismen der Verfassungsstaatlichkeit, der Menschenrechte und des Staatsbürgerstatus unterliegen. Ein solcher von menschlicher Vernunft geleiteter Prozess macht weder den Staat zu einem »islamischen« noch die Scharia zum staatlichen Gesetz.

Schließlich mag es hilfreich sein, hier kurz mehrere zusätzliche Thesen hinsichtlich der Dialektik von Europa im Nahen Osten und dem Nahen Osten in Europa zu erwähnen, auf die ich später in diesem Vortrag noch näher eingehen möchte. Die erste These ist, dass europäische Vorstellungen von Staat und Recht den modernen nahöstlichen Staat nachhaltig geprägt haben, indem Begriffe wie der des territorialen »Nationalstaats«, Rechtspositivismus und einheitliche Normen und Vorgehensweisen eingeführt wurden, um die vorkolonialen Formen politischer Organisation und eine dezentrale und gemeinschaftsbasierte Praxis der Scharia zu ersetzen.¹⁰ Sowohl das »Zeitalter des Liberalismus« im 19. und in der ersten Hälfte des

9 Bernard G. Weiss, *The Spirit of Shari'a*, Athens, GA 1998: 116.

10 Ich bevorzuge den Ausdruck »Territorialstaat« gegenüber »Nationalstaat«, weil er eine genauere Beschreibung des postkolonialen Staates leistet, der souverän in Bezug auf sein Territorium und seine Bevölkerung ist. Jeder Staat muss ein festgelegtes Territorium und eine stabile Bevölkerung haben, aber diese Bevölkerung muss keine Nation im allgemeinen Sinn konstituieren. Die Idee der Nation ist ambivalent und kann Minderheiten ausschließen. Im

20. Jahrhunderts wie der »politische Islam« der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beruhen auf europäischen Ideen von Staat und Recht.¹¹ Welch eine Ironie, dass sowohl der sogenannte »islamische Staat« als auch die Idee, die Scharia als positives Recht im Namen islamischer Selbstbestimmung durchzusetzen, Übersetzungen des europäischen Nationalstaats und europäischer Modelle positiven Rechts sind — und keine Wiedergeburt eines »authentischen« oder kohärenten Produkts der historischen islamischen Tradition.

Vielleicht ist es möglich und wünschenswert, wie einige meinen, dass der Nahe Osten und die weitere muslimische Welt diese europäischen Modelle zugunsten indigener Konzepte und Institutionen zurückweisen.¹² Man mag von den Aussichten und der Nützlichkeit solch alternativer Modelle denken, was man will, aber es liegt auf der Hand, dass man diese Option nur durch eine bessere Umsetzung der derzeitigen europäischen Modelle verfolgen kann, und nicht dadurch, dass man diese auf der Stelle aufgibt. Wenn es die Möglichkeit eines alternativen Modells gibt, müssen seine Verfechter dennoch im Rahmen des gegenwärtigen territorialstaatlichen Modells als der Basis für nationale Politik und internationale Beziehungen agieren, um diese Alternative zu verwirklichen. Das heißt, der politische Kampf um eine Alternative — und sei es der Anspruch der Hizb at-Tahrir, das sogenannte Kalifat neu zu errichten, sei es die *Dawla* der Hisbollah — muss innerhalb der territorialen Grenzen des europäischen Staatsmodells geschehen, wenn dieses von der vorgeschlagenen Alternative ersetzt werden soll. Mit einer »besseren Umsetzung des derzeitigen europäischen Modells« meine ich, dass der Staat aufmerksamer und empfänglicher auf die Forderungen seiner eigenen Bürger nach Veränderung reagiert. Überdies hat meines Wissens keiner der Verfechter eines alternativen Modells einen klaren Entwurf präsentiert, der sich in wesentlichen Aspekten vom gegenwärtigen europäischen Modell des territorialen »National-

islamischen Kontext ist der Ausdruck »Nation« mit der Vorstellung der *Umma* verbunden, die Nichtmuslime nicht mit einschließt.

11 Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*, London/New York 1962.

12 Siehe z. B. Al-Barghouti: 209.

staats« unterscheidet. Ich bin nicht dagegen, den Staat zu reformieren oder neu zu strukturieren. Die Frage ist für mich, wie in diesem Modell mit dem Verhältnis von Religion und Staat umgegangen wird. Keiner der heutigen europäischen Staaten bietet ein ideales Modell, dem alle anderen Staaten folgen sollten. Tatsächlich kann man die Frage stellen, ob einer der heutigen europäischen Staaten überhaupt »säkular genug« ist.

Um es zusammenfassend und nachdrücklich zu formulieren: Ich glaube, dass die Anforderungen einer effektiven Regierung im Inland sowie guter internationaler Beziehungen und Außenhandelskontakte die sofortige Demontage bestehender Verwaltungs- und Rechtssysteme ausschließen. Es ist auch klar, dass funktionsfähige Alternativen nicht ohne eine weitreichende, freie Debatte und kritische Reflexion entwickelt und umgesetzt werden können. In jedem Fall sollte die grundlegende Konzeption von Staat und Bürgerstatus, die heute als Voraussetzung demokratischer Selbstbestimmung und zum Schutz der Menschenrechte universal akzeptiert wird, in indigene Konzeptionen und Institutionen integriert werden, wie auch immer diese aussehen mögen. Darauf werde ich noch zurückkommen. Statt sich weiter auf das Aufklärungsdenken der europäischen Ursprünge dieser Institutionen zu beziehen, sollten die Völker des Nahen Ostens und anderer Regionen der muslimischen Welt danach streben, sie regional anzupassen und nach lokalen Kriterien zu legitimieren, einschließlich islamischer religiöser Begründungen.

Tatsächlich ist die erste Generation nach der Unabhängigkeit im Nahen Osten darin gescheitert, das liberale Staatsmodell ausreichend zu indigenisieren und seine Werte zu verinnerlichen. Dieses Scheitern wurde zur treibenden Kraft hinter der sogenannten »islamischen Alternative«. Während sogenannte islamische Staaten darin versagt haben, ihren unhaltbaren Anspruch — nämlich die Umsetzung der Scharia — einzulösen, hat der Diskurs über eine »islamische Lösung« eine profunde und weitverbreitete Ambivalenz in Bezug auf das Verhältnis von Islam, Staat und Politik ans Licht gebracht. In verschiedenen Ländern ist die allgemeine Öffentlichkeit offenkundig bereit, die Herrschaft von Despoten zu akzeptieren, sei es im Namen des Islam — etwa in Saudi-Arabien — oder aus Angst

vor einem islamischen Staat in Algerien und Ägypten. Liberale Intellektuelle werden entweder eingeschüchtert, zuweilen von despotischen Regimes, zuweilen von gewalttätigen Islamisten, oder sie sind vollkommen isoliert und politisch machtlos. Der Weg aus dieser Zwangslage liegt für die Gesellschaften im Nahen Osten darin, den Prozess der Indigenisierung des säkularen demokratischen Staats und der Verinnerlichung seiner Werte voranzutreiben. Mein Versuch, den Irrweg eines islamischen Staates aufzudecken und die Illusion einer zwangsweisen Durchsetzung der Scharia als positives Recht infrage zu stellen, ist ein Teil dieser Indigenisierung und Internationalisierung.

Meine dritte These betrifft die Ambivalenz Europas in Bezug darauf, die Vorteile seines eigenen Modells des liberalen Staats und seiner Werte — bürgerliche Gleichheit und Schutz der Grundrechte — auch Einwanderergemeinschaften zu gewähren. Wie schon zuvor angemerkt, ist die europäische Ambivalenz hinsichtlich der wahren Konsequenzen einer Verpflichtung zur liberalen Selbstbestimmung und zu demokratischer Herrschaft die Wurzel des Kolonialismus. Europäische Mächte rechtfertigten die Eroberung und Besetzung Afrikas und Asiens damit, dass sie liberale Werte dorthin brachten, doch sie versagten darin, diesen Werten als Kolonialherren der Völker dieser Regionen auch selbst gerecht zu werden. Es scheint, als konfrontiere die zunehmende Migration aus dem Nahen Osten nach Europa seit der Mitte des 20. Jahrhunderts die europäischen Gesellschaften mit denselben moralischen, politischen und rechtlichen Herausforderungen, mit denen einst die nahöstlichen Gesellschaften in Bezug auf Religion, Staat und Recht durch die Europäer konfrontiert wurden. Die Herausforderung, der sich die europäischen Gesellschaften gegenüber sehen, liegt darin, ob sie selbst das praktizieren können, was sie den nahöstlichen Gesellschaften über Bürger- und Menschenrechte im säkularen Staat gepredigt haben, oder ob sie ganz unterschiedliche muslimische Personen und Gruppen künstlich verschmelzen — zu *Millets* im osmanischen Stil, Gemeinschaften von Bürgern zweiter Klasse.

2 Der säkulare Staat im Nahen Osten

Die folgenden Ausführungen, die meine bereits skizzierte These weiter vertiefen, sollen eine begriffliche Argumentation für den säkularen Staat (einen Staat, der gegenüber Religion neutral ist) aus einer islamischen Perspektive stützen. Eine solche begriffliche Argumentation beruht auf dem Wesen des Staates im Verhältnis zur Religion (insbesondere zum Islam), und ist keine hermeneutische Analyse oder Textexegese. Der Grund für diese Wahl liegt darin, dass hermeneutische oder textorientierte Argumentationen einen gemeinsamen Interpretationsrahmen erfordern; anders gesagt: sie funktionieren unter Menschen, die sich darüber einig sind, wie der religiöse Text interpretiert werden soll. Ich bin wirklich überzeugt, dass es nötig und möglich ist, auf diese Weise unter Muslimen für meine These zu argumentieren. Darüber hinaus kann eine inklusive begriffliche Argumentation das Fundament legen für dieses interne Gespräch. Wenn ich zeigen kann, dass ein sogenannter islamischer Staat begrifflich unmöglich ist, dann können wir weiter diskutieren, welche Art von nicht-religiösem Staat (oder säkularem Staat, wie ich den Ausdruck hier definiere) wir brauchen und wie wir ihn verwirklichen und sichern können.

Um diese Argumentationslinie fortzuführen, sollte man betonen, dass die europäischen Modelle des Staats und des positiven Rechts aktiv von den Gesellschaften des Nahen Ostens angestrebt und ihnen nicht einfach nur durch den Kolonialismus aufgezwungen wurden.¹³ Darüber hinaus wurden diese Ideen auch in Europa selbst fortlaufend weiterentwickelt und verändert — durch wachsende Demokratisierung, Ausweitung und Stärkung staatsbürgerlicher Rechte, Schutz der Grundrechte und Institutionalisierung der *rule of law*. Die wichtigste Entwicklung und Transformation dieser Ideen und Institutionen, wie sie im Nahen Osten und anderswo Anwendung fanden, vollzog sich durch einen allmählichen Prozess innerer intellektueller und politischer Entwicklung und äußerer Interaktion. Der Dekolonisationsprozess in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

13 Siehe z. B. Fatma Muge Gocek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, New York/Oxford 1987.

war in gewisser Weise ein Produkt früherer Entwicklungen und brachte einen signifikanten Fortschritt, aber dadurch wurden nicht automatisch alle Schwierigkeiten überwunden. Mir geht es hier darum, vor einem linearen Modell zeitlicher Abläufe und in sich geschlossener Stufen menschlicher Entwicklung zu warnen, da jeder soziale und politische Wandel eher langwierig ist und ein scheinbarer Rückschritt Teil eines langfristigen Fortschritts sein kann, wenn einige innere Kräfte mit äußeren Einflüssen interagieren. Die entscheidenden Merkmale des Staates und die Bürgerrechtskonzeptionen, die ich jetzt umreißen möchte, sind ein Produkt dieses umfassenden dynamischen Prozesses und nicht einfach nur ein Ergebnis dessen, was Europa dem Nahen Osten aufoktroziert hat. Der Grund, warum ich diese Merkmale hier hervorheben möchte, hat mit meiner gerade eben geäußerten Forderung nach einer indigenen Legitimation dieser Institutionen und Werte zu tun — aus einer islamischen Perspektive.

Weltweit ist man sich gegenwärtig in der Auffassung einig, dass der Staat ein komplexes Netz von Organen, Institutionen und Prozessen ist, dessen Zweck es ist, die Ziele und Maßnahmen umzusetzen, die in den politischen Prozessen jeder einzelnen Gesellschaft festlegt werden. In diesem Sinne sollte der Staat die geregelte und auf Deliberation angelegte wie gegründete Seite der Volksherrschaft sein, während Politik der dynamische Prozess ist, durch den die Gesellschaft zwischen miteinander konkurrierenden politischen Optionen wählt. Der Staat tritt in der Kontinuität der Institutionen wie der Judikative, der Verwaltung und der Diplomatie in Erscheinung, während sich die Politik in den alltäglichen Regierungsgeschäften zeigt. Um seine Funktionen zu erfüllen, muss der Staat über ein Monopol der legitimen Anwendung von Gewalt verfügen, also die Fähigkeit besitzen, der Bevölkerung in ihrer Gesamtheit gegenüber seinen Willen durchzusetzen, ohne dabei Gegengewalt seitens derer zu riskieren, die seiner Herrschaft unterworfen sind. Diese Zwangsbefugnis des Staates, die heute umfangreicher und effektiver ist als je zuvor in der Geschichte der Menschheit, wird kontraproduktiv, wenn sie auf eine willkürliche Weise ausgeübt wird oder zu korrupten oder unrechtmäßigen Zwecken. Deswegen ist es von zentraler Bedeutung, den Staat so neutral wie menschenmöglich zu halten; und dies erfordert

ständige Wachsamkeit der Gesamtheit aller Bürger, die in einer großen Vielfalt politischer, rechtlicher, bildungspolitischer und anderer Strategien und Mechanismen handeln. Wenn man der aktuellen Regierung — so populär sie auch sein mag — gestattet, sich der staatlichen Institutionen zu bemächtigen, wird sie diese zum politischen und wirtschaftlichen Vorteil der herrschenden Elite manipulieren.

Die Unterscheidung, die ich zwischen Staat und Politik mache, geht daher von einer konstanten Interaktion zwischen den Organen und Institutionen des Staates auf der einen Seite und den organisierten politischen und sozialen Akteuren mit ihren konkurrierenden Gemeinwohlvorstellungen auf der anderen Seite aus. Diese Unterscheidung setzt ein scharfes Bewusstsein für die Missbrauchs- und Korruptionsrisiken voraus, die die Zwangsbefugnisse des Staates mit sich bringen. Es ist notwendig sicherzustellen, dass der Staat nicht einfach nur in der Tagespolitik aufgeht, denn er muss fähig sein, zwischen konkurrierenden Vorstellungen und politischen Vorschlägen zu vermitteln und zu entscheiden; dazu ist es erforderlich, dass der Staat von den verschiedenen politischen Kräften in der Gesellschaft relativ unabhängig bleibt. Dennoch ist es wichtig, das politische Wesen des Staates nicht zu vergessen, und auch nicht, dass der Staat niemals vollkommen unabhängig sein kann, weil er gegenüber den politischen Akteuren, die seinen Apparat kontrollieren, niemals vollkommen autonom sein kann. Diese Realität des Verflochtenseins erfordert es, nach der Erhaltung der Unabhängigkeit des Staates von der Politik zu streben, sodass diejenigen, die vom politischen Tagesgeschäft ausgeschlossen sind, sich dennoch an Staatsorgane und staatliche Institutionen wenden können, um Schutz vor Exzessen und Amtsmissbrauch durch Inhaber öffentlicher Ämter zu erlangen.

Wird versäumt, der Unterscheidung zwischen Staat und Politik Rechnung zu tragen, kann dies tendenziell den Frieden, die Stabilität und die gesunde Entwicklung der gesamten Gesellschaft untergraben. Dies geschieht, weil diejenigen, denen man die Dienstleistungen und den Schutz des Staates sowie Möglichkeiten zu wirksamer politischer Partizipation vorenthält, entweder dem Staat ihre Kooperation aufkündigen oder, wenn es keine weniger drastischen Mittel gibt, gewaltsamen Widerstand leisten. Die Frage sollte also

lauten, wie man die Unterscheidung zwischen Staat und Politik aufrechterhalten kann, anstatt die Spannung in der Hoffnung zu ignorieren, dass sie sich irgendwie von selbst lösen wird. Diese notwendige, wenn auch schwierige Unterscheidung könnte durch Prinzipien und Mechanismen aufrechterhalten werden, die dem Schutz und der Förderung des Verfassungsstaats und der gleichen Menschenrechte für alle Bürger dienen. Doch diese Prinzipien und Institutionen können nur dann Erfolg haben, wenn alle Bürger aktiv und entschlossen partizipieren — was wiederum unwahrscheinlich ist, wenn die Menschen glauben, dass diese Prinzipien und Institutionen nicht mit den religiösen Überzeugungen und kulturellen Normen vereinbar sind, die ihr politisches Verhalten beeinflussen. Die Prinzipien von Volkssouveränität und demokratischer Regierung setzen voraus, dass die Bürger genügend motiviert und entschlossen sind, an allen Bereichen der Selbstverwaltung teilzunehmen, auch mittels organisierter politischer Aktionen, damit die Regierung zur Verantwortung gezogen wird und auf die Wünsche der Bürger eingeht.

In Bezug auf die bürgerlichen Rechte und die Staatsbürgerschaft möchte ich zunächst anmerken, dass Menschen vielfältige und überlappende Arten der Mitgliedschaft in verschiedenen Gruppen suchen und erfahren, auf unterschiedlichen Grundlagen, wurzelnd in ethnischer, religiöser oder kultureller Identität, basierend auf politischen, sozialen oder professionellen Zugehörigkeiten, auf gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen und so fort. Zweitens sollten Bedeutung und Folgen jeder Art von Mitgliedschaft vom Grund oder Zweck der Zugehörigkeit zur fraglichen Gruppe bestimmt werden, ohne andere Formen der Mitgliedschaft auszuschließen oder zu beeinträchtigen. Das heißt, dass vielfältige und überlappende Mitgliedschaften sich nicht gegenseitig ausschließen sollten, nur weil sie verschiedenen Personen und Gemeinschaften zu unterschiedlichen Zwecken dienen. Drittens werden die Begriffe »(Staats-)Bürgerschaft« [*citizenship*] und »Bürgerrechte« hier verwendet, um auf eine besondere Form der Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft eines Territorialstaates in seinem globalen Kontext zu rekurrieren; daher sollten sie mit der je spezifischen Begründung oder dem Zweck einer solchen Mitgliedschaft verknüpft werden,

ohne die Möglichkeit der Mitgliedschaft in anderen Gemeinschaften aus anderen Gründen auszuschließen. Wenn diese drei Prämissen vorausgesetzt werden, will ich damit nicht sagen, dass sich die Menschen immer der Realität ihrer vielfältigen Mitgliedschaften bewusst sind oder dass sie es zu schätzen wissen, dass sich diese Mitgliedschaften gegenseitig nicht ausschließen, dass jede einzelne ihrem Zweck oder ihrer jeweiligen Begründung angemessen oder dafür notwendig ist. Im Gegenteil: Es scheint, dass es eine Tendenz gibt, diese verschiedenen Formen der Mitgliedschaft in eins zu setzen, etwa wenn ethnische oder religiöse Identität mit politischer oder sozialer Zugehörigkeit gleichgesetzt wird. Dies trifft vor allem auf das Zusammenfallen von Nationalität und Staatsbürgerschaft in der politischen Theorie des Westens zu, die durch den europäischen Kolonialismus und seine Nachwirkungen an die Muslime übermittelt wurde.

Der Ausdruck *citizenship* — als Staatsbürgerschaft und Status des Innehabens bürgerlicher Rechte — wird hier in einer Weise gebraucht, die auf Zugehörigkeit in einem affirmativen und aktiven Sinn verweisen soll, und zwar auf die Zugehörigkeit zu einer inklusiven, pluralistischen politischen Gemeinschaft, die die Möglichkeiten verschiedener Formen der »Differenz« zwischen Menschen und Gemeinschaften bekräftigt und reguliert, um gleiche Rechte für alle sicherzustellen — ohne Unterscheidungen aufgrund von Religion, Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit oder politischer Meinung. Unter »Zugehörigkeit in einem affirmativen und aktiven Sinn« verstehe ich das persönliche Vertrauen und die von der Gemeinschaft garantierte Rechtssicherheit, die jeden Bürger befähigen, Möglichkeiten demokratischer Partizipation und bürgerlichen Engagements in den alltäglichen Angelegenheiten des Gemeinwesens wahrzunehmen. Dies setzt voraus, dass Staatsbürgerschaft und Status des Innehabens bürgerlicher Rechte (*citizenship*) von einem gemeinsamen kulturellen Verständnis gleicher menschlicher Würde und wirksamer politischer Teilhabe aller getragen wird. Mit anderen Worten: *citizenship* wird hier im Sinne des Prinzips der Universalität der Menschenrechte als ein »gemeinsames, von allen Völkern und Nationen anzustrebendes Ziel« definiert, wie es in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 heißt. Man

sollte jedoch betonen, dass die Universalität der Menschenrechte das Ergebnis eines globalen Konsensbildungsprozesses zwischen vielfältigen kulturellen und religiösen Traditionen ist — und nichts, das die entwickelten Gesellschaften den Schwellengesellschaften diktiert haben. Tatsächlich ist die Vorstellung eines Aufzwingens nicht nur kontraproduktiv, weil sie immer Widerspruch hervorrufen wird — sie ist auch mit der Grundlegung der Menschenrechte in der Menschenwürde unvereinbar.

Wenn wir uns jetzt der Frage zuwenden, wie das vorgeschlagene Modell in einer mehrheitlich muslimischen Gesellschaft funktionieren könnte, ist es vielleicht hilfreich, wenn wir zunächst festhalten, dass man sich der Rolle der Scharia nicht in der Erwartung nähern sollte, einen umfassenden oder systematischen Kodex vorzufinden oder Regeln, die uns endgültige Antworten auf präzise Rechtsfragen von heute präsentieren. Aber das heißt nicht, dass es solche Prinzipien nicht gibt oder dass sie notwendigerweise für eine moderne Anwendung ungeeignet sind. Im Vergleich zu der jüngsten und progressivsten Dogmatik und Analyse enthält die islamische Rechtslehre viele herausragende Beispiele rechtlicher Präzision und Verfeinerung. Prinzipien der Scharia zum Eigentum, zu Verträgen und Handelsbeziehungen sind in die bürgerlichen Gesetzbücher mehrerer Länder eingegangen; ich möchte darauf später noch einmal zurückkommen. Die Schwierigkeit, die man vielleicht damit hat, die hohe rechtswissenschaftliche Qualität der Aspekte des »Juristenrechts« der Scharia zu würdigen, hängt vielleicht mit Annahmen über das Wesen des Rechts als einer sozialen und politischen Institution zusammen. Aus der Perspektive der Rechtsvergleichung liegt die Herausforderung darin, die Rolle der Scharia nach ihrer eigenen Maßgabe zu verstehen, und nicht als »Staatsgesetz« im modernen europäischen Sinne. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, dass Carl Heinrich Becker, der mit dieser Vorlesungsreihe geehrt wird, schon 1913 schrieb, es sei unglücklich, den Ausdruck »Scharia« als »islamisches Gesetz« zu übersetzen; vielmehr solle man sie als eine Sammlung ethischer Richtlinien, als »Pflichtenlehre« betrachten.¹⁴

14 C. H. Becker, *Islamisches und modernes Recht in der kolonialen Praxis*, in *Islamstudien*, Bd. 2, Hildesheim 1967: 226–239.

Dennoch muss unser Verständnis der Scharia und ihrer heutigen Rolle die drastischen Veränderungen der Wirtschaftssysteme, politischen Ordnungen, sozialen Institutionen und Rechtssysteme in den islamischen Gesellschaften der Gegenwart berücksichtigen.

Aus dieser Perspektive befrage ich mich mit der Beziehung zwischen der Scharia als einem normativen System, das auf religiösen Geboten beruht, und dem Rechtssystem moderner »Territorialstaaten«, die notwendigerweise säkular sind, wie bereits dargelegt. Um es an dieser Stelle ganz deutlich zu sagen: Ich bestreite nicht, dass die Scharia unter Muslimen sehr einflussreich ist, unabhängig von ihrem formalen Rechtsstatus im jeweiligen Land. Dies trifft nicht nur auf persönlicher und gesellschaftspolitischer Ebene zu; die Scharia ist auch eine wichtige Quelle des staatlichen Rechts und der Rechtspflege in vielen Teilen der muslimischen Welt. Mir ist jedoch auch klar, dass die Scharia als solche kein Teil des Rechtssystems eines Landes sein kann — auch nicht jener Länder, die für sich beanspruchen, islamische Staaten zu sein wie etwa der Iran oder Saudi-Arabien. Jedes Prinzip der Scharia, das mit staatlicher Zwangsgewalt durchgesetzt wird, kann nicht mehr Teil des normativen Systems des Islam sein, sondern wird zum Ausdruck des politischen Willens des Staates. Mit anderen Worten: Der Staat und sein Gesetz sind immer säkular, auch wenn das Gegenteil behauptet wird. Das bedeutet nicht, dass die Prinzipien der Scharia keine Quelle des staatlichen Rechts sein können; aber das Ergebnis der Inkraftsetzung und Durchsetzung ihrer Prinzipien durch staatliche Institutionen ist immer eine Angelegenheit des säkularen Rechts und nicht der Scharia als des religiösen Normsystems des Islam.

Überdies muss sich jedes Verständnis des Verhältnisses zwischen Scharia und Staatsgesetz auf einer klaren Anerkennung der extremen Vielfalt der Muslime und ihrer Interpretationen und Praxis der Scharia gründen. Die frühe und bis heute fortdauernde Spaltung zwischen sunnitischen und schiitischen Muslimen ist nun weithin bekannt und bleibt politisch und theologisch oder rechtlich signifikant. Auch gibt es ähnlich bedeutsame Unterschiede und vielfältige Ausprägungen innerhalb der sunnitischen Muslime wie auch zwischen diversen schiitischen Sekten. Die Juristen und

Gelehrten, die die Grundlage für die Scharia legten, akzeptierten eine Vielfalt der Interpretationen und nahmen davon Abstand, ihre eigenen — möglicherweise falschen — Ansichten durchzusetzen; stattdessen versuchten sie, den Konsens untereinander und innerhalb ihrer Gemeinschaften zu stärken.¹⁵ Vielleicht hat diese Haltung tatsächlich für eine nützliche Flexibilität in den Rechtspraktiken vor Ort gesorgt — in dezentral organisierten Imperialstaaten. Für die derzeitigen Rechtssysteme liegt allerdings die Frage auf der Hand, wie und durch wen vernünftige und legitime Meinungsunterschiede zwischen Schulen und Gelehrten beigelegt werden können, um das Recht zu ermitteln, das von staatlichen Gerichten und anderen Autoritäten angewandt werden soll.

Das grundlegende Dilemma kann man hier folgendermaßen erklären: Einerseits ist ein Minimum an Sicherheit in der Bestimmung und Durchsetzung positiven Rechts von überragender Wichtigkeit für jede Gesellschaft. Das Wesen und die Rolle des positiven Rechts im modernen Staat erfordern ebenfalls die Interaktion einer Vielzahl von Akteuren und komplexen Faktoren, die unmöglich in einem islamischen religiösen Begründungszusammenhang erfasst werden können. Andererseits ist für Muslime eine religiöse Begründung die Basis für die bindende Kraft der Scharia-Normen. Vor dem Hintergrund der Meinungsvielfalt unter muslimischen Rechtsgelehrten gilt indes: Was auch immer der Staat als positives Recht durchsetzen will, wird zwangsläufig von einigen der muslimischen Bürger dieses Staates als ungültige Interpretation der islamischen Quellen betrachtet werden. Die Forderung nach Bestimmtheit und Einheitlichkeit ist in der nationalen Gesetzgebung heute stärker als früher. Das liegt nicht nur daran, dass die Rolle des Staates im Inneren oder auf nationaler Ebene zunehmend komplexer wird, sondern auch an der globalen Interdependenz aller Völker und ihrer Staaten.

Diese Entwicklung hin zu einem wachsendem Eklektizismus bei der Auswahl von Quellen und einer Synthese von islamischen und westlichen Rechtsbegriffen und Institutionen ist nicht nur unumkehrbar geworden, sondern wurde auch weiter vorangetrieben, insbesondere durch das Werk des ägyptischen Rechtsgelehrten Abd

15 Weiss: 116.

al-Razzaq al-Sanhuri (gest. 1971). Al-Sanhuris pragmatischer Ansatz gründete in der Auffassung, dass man die Scharia nicht wieder in Gänze einsetzen kann — oder zumindest nicht ohne eine starke Anpassung an die Bedürfnisse moderner islamischer Gesellschaften. Von diesem Ansatz ging er aus, als er das Bürgerliche Gesetzbuch Ägyptens von 1948 entwarf, das des Irak von 1951, das Libyens von 1953, das Bürgerliche Gesetzbuch und das Handelsrecht Kuwaits von 1960/61. Es ist zu bezweifeln, dass dieser Prozess nach heutigen Maßstäben hinreichend demokratisch war, und sicherlich würde das heute anders vonstatten gehen. Aber die Relevanz dieses Prozesses liegt für uns darin, dass diese Gesetze eine Fusion europäischer Rechtsbegriffe mit traditionellen Scharia-Prinzipien darstellten, die die ortsansässige Bevölkerung im Nahen Osten annehmbar und praktikabel fand. Dennoch wurden diese umfassenden Gesetzbücher ohne öffentliche Debatte entworfen und in Kraft gesetzt. Mit anderen Worten: Solche Reformen wären wahrscheinlich nicht möglich gewesen, wenn all diese Länder zu dieser Zeit demokratisch gewesen wären, weil die öffentliche Meinung eine formale und endgültige Ersetzung der Scharia durch das, was man für säkulare westliche Rechtsprinzipien hielt, nicht gestattet hätte.

Diese Reformen machten den gesamten Korpus der Scharia zugänglicher und für Politiker und Juristen verfügbar; dadurch wurde ihnen ermöglicht, diese Prinzipien selektiv zu verwenden und anzupassen, sodass sie in eine moderne Gesetzgebungs- und Rechtspraxis integriert werden konnten. Paradoxerweise wurden die Scharia-Prinzipien jedoch direkt in die Statuten und Rechtsdokumente integriert, die auf europäischen Rechtsstrukturen und -begriffen beruhten, ohne die Unterschiede im Wesen, in den Quellen und Methoden zwischen der Scharia und europäischen Rechtssystemen zu berücksichtigen. Dies geschah oft durch die Mischung einiger allgemeiner Prinzipien, Teilprinzipien oder Auffassungen einer Schule islamischer Jurisprudenz (*Madhhab*) mit solchen, die aus anderen Schulen abgeleitet wurden, ohne angemessene Berücksichtigung der methodischen Grundlage oder begrifflichen Kohärenz jener Schulen, deren Autorität angerufen wurde. Dieser zweckorientierte und unkritische Gebrauch des gesamten Korpus

der islamischen Jurisprudenz als einer allgemeinen Ressource für Rechtsreformen stimmt in der Herangehensweise mit dem überein, was ich einfordere, aber das Ergebnis in der tatsächlichen Gesetzgebung, in den Rechtsdokumenten und Gerichtsentscheidungen kann nicht als solches als »Scharia« bezeichnet werden.

Ein weiterer Aspekt des Paradoxons liegt darin, dass die entstehende Synthese der islamischen und der europäischen Rechtsstradition auch die Unmöglichkeit aufzeigte, die traditionellen Scharia-Prinzipien im modernen Kontext direkt und systematisch anzuwenden. Der Hauptgrund dafür ist die Komplexität und Vielgestaltigkeit der Scharia selbst, wie sie sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hat. Zum starken Dissens innerhalb und zwischen den sunnitischen und schiitischen Gemeinschaften, die manchmal innerhalb eines Landes nebeneinander existieren — etwa im Irak, im Libanon, in Saudi-Arabien, Syrien und Pakistan —, kommen noch verschiedene Schulen oder Gelehrtenmeinungen, denen die muslimische Gemeinschaft innerhalb eines Landes folgen kann, auch wenn diese bei Gericht formal nicht berücksichtigt werden. Zusätzlich stimmt vielleicht die juristische Praxis nicht mit der Schule überein, der die Mehrheit der muslimischen Bevölkerung im Land folgt, etwa in Ländern wie Ägypten oder dem Sudan, die offiziell eine osmanische Präferenz für die *Hanafi*-Schule geerbt haben, während sich die Praxis des Volkes weiter an der *Maliki*- oder *Schafi'i*-Schule orientiert.

Die rechtlichen und politischen Konsequenzen dieser jüngsten Entwicklungen wurden durch die signifikanten Auswirkungen des europäischen Kolonialismus und des weltweiten westlichen Einflusses in Bereichen wie der allgemeinen Bildung und der Berufsausbildung von Beamten, Führungspersonal in der Wirtschaft und anderen einflussreichen sozialen und ökonomischen Akteuren intensiviert. Die Veränderungen in den Bildungsinstitutionen verdrängten nicht nur die traditionelle islamische Bildung, sondern führten auch eine Reihe säkularer Fächer ein, die unter den jüngeren muslimischen Generationen tendenziell eine andere Weltansicht und ein anderes Fachwissen schufen. In Gesellschaften, die bis dahin nur äußerst gering alphabetisiert waren, erodierte überdies das Monopol der islamischen Gelehrten auf geistige und intellektuelle

Führung massiv, denn die Lese- und Schreibfähigkeit der breiten Mehrheit der Bevölkerung nahm rasch zu und ebenso die höhere Bildung in den säkularen Natur- und Geisteswissenschaften. Auf diese Weise verloren die Scharia-Gelehrten nicht nur ihr historisches Monopol auf das Wissen um die heiligen Quellen des Islam; auch die gewöhnlichen muslimischen »Laien« betrachteten die traditionellen Interpretationen dieser Quellen, auf deren Studium sich die Gelehrten spezialisiert hatten, nicht mehr als heilig oder unhinterfragbar. Insbesondere in Bezug auf die Juristenausbildung bleibt festzuhalten, dass die ersten Generationen von Juristen an den europäischen und nordamerikanischen Universitäten eine weiterführende Ausbildung erhielten und zurückkehrten, um nachfolgenden Generationen auszubilden oder hohe Ämter in der Justiz zu übernehmen.

Ganz allgemein gesprochen, hat die Errichtung von Staaten nach europäischem Vorbild für alle islamischen Gesellschaften als Teil eines globalen Systems, das auf demselben Modell basiert, die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen in der gesamten Region radikal verändert. Indem die islamischen Gesellschaften diese Modelle im Inneren beibehielten und sich nach ihrer Unabhängigkeit außerhalb ihrer Grenzen daran beteiligten, wurden sie durch nationale und internationale Mitgliedschaftsverpflichtungen in eine Weltgemeinschaft von Staaten eingebunden. Während es hinsichtlich des Niveaus ihrer sozialen Entwicklung und politischen Stabilität klare Unterschiede gibt, leben alle islamischen Gesellschaften heute unter der Herrschaft von nationalen Verfassungen und Rechtssystemen, die Respekt gegenüber einem gewissen Minimum an Gleichheitsrechten und die Nichtdiskriminierung aller ihrer Bürger fordern. Sogar dort, wo nationale Verfassungen und Rechtssysteme diese Verpflichtungen nicht ausdrücklich anerkennen und wirkungsvoll für deren Erfüllung sorgen, wird ein Minimum von Rechtsbefolgung in der Praxis durch die gegenwärtigen Realitäten in den internationalen Beziehungen sichergestellt. Diese Transformationen beeinflussen auch die Situation muslimischer Minderheiten in anderen Ländern, einschließlich in Westeuropa und Nordamerika — wahrscheinlich in einem größeren Umfang als die Situation jener, die in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften leben.

ten leben. Es ist klar, dass diese Veränderungen jetzt einfach nicht mehr rückgängig gemacht werden können, obwohl ihre Konsequenzen noch nicht in vollem Umfang entwickelt oder in die Praxis integriert sind.

Es ist auch klar, dass solche Veränderungen keine Besonderheiten von Ländern mit einer muslimischen Mehrheit sind; auch viele andere postkoloniale Staaten in Afrika, Asien und Lateinamerika, wo wenige Muslime leben, machen diese Erfahrung. Diese globalen postkolonialen Realitäten stützen meinen Vorschlag, den ich zu Beginn dieses Vortrags gemacht habe: dass stets dieselbe Vorgehensweise beim Aushandeln der Rolle der Scharia (oder jedes anderen religiösen Systems) angewandt werden sollte — unabhängig davon, ob Muslime (oder andere Gläubige) die Mehrheit oder Minderheit der Bevölkerung ausmachen. Mit dem vorgeschlagenen Modell plädiere ich für die religiöse Neutralität des Staates und für die Vermittlung der öffentlichen Rolle von Religion durch staatsbürgerliche Vernunft und Sicherungsmechanismen in der Verfassung, gleichgültig, um welche Religion oder welches andere Glaubenssystem es sich handelt.

Natürlich ist die institutionelle Trennung jeder Religion vom Staat nicht leicht, denn es ist notwendig, dass der Staat die Rolle der Religion reguliert, um seine eigene religiöse Neutralität zu wahren. Die religiöse Neutralität des Staates ist notwendig, damit er in der alltäglichen Umsetzung staatlicher Ziele und Maßnahmen und im Rechtswesen seine Rolle des Vermittlers und Richters zwischen konkurrierenden gesellschaftlichen und politischen Kräften spielen kann. Diese Rolle umfasst auch die Regelung und die Organisation religiöser Aktivitäten, wie etwa die Frage, ob man religiösen Bildungseinrichtungen Steuerfreiheit gewähren soll. Doch hier schließt sich auch eine viel weiter gehende Frage an, nämlich wie man politische Parteien regulieren soll, die eine starke religiöse Dimension haben, und wie man sie davon abhalten kann, ihre politische Agenda den Wählern im Namen demokratischen Regierens aufzuzwingen. Mit anderen Worten ist der Staat dafür verantwortlich, die Anforderungen staatsbürgerlicher Vernunft aufrechtzuerhalten und zu schützen, damit sichergestellt werden kann, dass die öffentliche Ordnung und Gesetzgebung als Ergebnis breiter Legitimation

durch die Staatsbürger verabschiedet wird, und nicht als Resultat enger religiöser Forderungen. Gleichzeitig bleibt immer das Risiko, dass religiöse Gruppen den Staat »übernehmen«, um genau diese Regulierungsrolle des Staates zu umgehen oder zu manipulieren.

Um diesen Abschnitt abzuschließen: Der gesamte Prozess der Formulierung und Umsetzung der öffentlichen Ordnung und Gesetzgebung ist beständig menschlicher Fehlbarkeit unterworfen, und das heißt, dass man ihn herausfordern oder infrage stellen kann, ohne den geheiligten Willen Gottes zu verletzen. Die Debatten unter Gläubigen über die Lehren ihrer Religion werden natürlich weitergehen, und ein säkularer Staat — so wie er hier definiert wird — erleichtert derlei interne Debatten. Im Bereich der individuellen und kollektiven Praxis, als Angelegenheit der Religions- und Glaubensfreiheit, wird es natürlich weiterhin verschiedene Auffassungen der Scharia geben, aber diese werden den etablierten konstitutionellen Sicherungsmechanismen unterworfen sein. Problematisch ist es, wenn Prinzipien der Scharia als staatliches Gesetz oder staatliche Politik auf einer religiösen Basis durchgesetzt werden, denn wenn ein Prinzip oder eine Norm einmal offiziell als »gottgegeben« bezeichnet wird, ist es extrem schwierig, sich dem zu widersetzen oder die Anwendung in der Praxis zu modifizieren.

3 Muslimische Bürger europäischer Staaten: der Fall Deutschland

Um den Fall Deutschland im weiteren Kontext Westeuropas zu verorten, möchte ich diesen Abschnitt mit einer Zusammenfassung der aktuellen Situation in zwei Ländern mit einer protestantischen Mehrheit — England und Schweden — beginnen und dann auf zwei Länder mit katholischer Mehrheit kommen — Italien und Spanien. Wie dieser kurze Abriss zeigt, ist die Beziehung zwischen Religion und Staat zutiefst historisch, kontextgebunden und kontingent und überall in Europa für Muslime oft problematisch. Doch ist dies keine Kritik an den europäischen Gesellschaften wegen dieser Realität per se, denn die Beziehung zwischen Religion und Staat muss

kontinuierlich ausgehandelt werden und sollte in einer Gesellschaft niemals ein für alle Mal festgelegt sein. Ich möchte die Europäer nur dazu aufrufen, diese Realität anzuerkennen und sich ihr zu stellen, anstatt vorzugeben, dass sie Verwirrung und Ambivalenz in diesem Punkt längst hinter sich gelassen hätten. Wenn ich im vorherigen Abschnitt dargelegt habe, dass der Staat im Nahen Osten oder anderswo *nicht* islamisch ist, möchte ich in diesem Abschnitt zeigen, dass Religion in Europa *nicht* in die Privatsphäre verbannt worden ist, wie oft behauptet wird.

Obwohl sich die enge Beziehung zwischen der Church of England und dem Staat offenkundig im Laufe der Zeit zurückgebildet hat, bleibt sie dennoch intakt.¹⁶ Im Augenblick begünstigt der Staat die anglikanische Kirche nicht, und er versucht auch nicht, nicht-anglikanische religiöse Gruppen zu behindern. Die staatliche Politik unterstützt die organisierte Religion im Allgemeinen, nicht ein spezielles Glaubensbekenntnis.¹⁷ Trotz der zunehmend pluralistischen Haltung des Staates gegenüber der Religion bleiben gewisse rechtliche und kulturelle Folgen des traditionellen offiziellen Staatsmodells erhalten. So werden etwa anglikanische Glaubenssätze durch die Blasphemie-Gesetze des Landes geschützt, nicht aber nicht-christliche Religionen.¹⁸ Das Recht der anglikanischen Kirche (das kirchliche oder kanonische Recht) ist nach wie vor ein Teil des englischen Rechts und hat vor englischen Gerichten dieselbe Wirkung wie bürgerliches Recht.¹⁹

Die moderne Position der Church of England spiegelt damit etwas wider, was man als »Teiletablierung« der Kooperation zwischen Staat und Kirche bei der Gestaltung der öffentlichen Rolle von Religion bezeichnen kann.²⁰ Doch die Ambivalenzen halten an und

16 Stephen V. Monsma und J. Christopher Soper, »England: Partial Establishment«, in *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*, Lanham, MD 1997: 121–154.

17 Monsma und Soper: 124–132.

18 Monsma und Soper: 129–130.

19 David McClean, »State and Church in the United Kingdom«, in *State and Church in the European Union*, hg. v. Gerhard Robbers, Baden-Baden 1996: 311, 312.

20 Monsma und Soper: 148.

betreffen z. B. das Bildungssystem; dort hält sich der Staat an den Maßstab einer Quasi-Neutralität, indem er nicht-konfessionellen Religionsunterricht zum Bestandteil des nationalen Curriculums macht. In dem Verfahren, in dem lokale Ausschüsse die Lehrpläne für das Fach festlegen, hat die Church of England ein Vetorecht, obwohl der Education Reform Act von 1988 die Ausschüsse daran hindert, ein Curriculum zu verabschieden, das ein bestimmtes religiöses Bekenntnis bevorzugt abbildet.²¹ Bei der Finanzierung konfessioneller Bildungseinrichtungen gibt der Staat vor allem Mittel an anglikanische und katholische Schulen, auch protestantische und jüdische Schulen erhalten Unterstützung.²²

Die Schwierigkeiten, die durch den Religionsunterricht aufgeworfen werden, weisen auf die umfassenderen Begrenzungen des englischen Systems einer »Teiletablierung« hin. Da das Land keine schriftlich niedergelegte Verfassung und keinen Grundrechtekatalog hat, gibt es keine formal abgesicherte Garantie religiöser Freiheit oder bei der Erwartung von Gleichbehandlung der Religionen in diesem Sinne. Der Staat kommt den Minderheitsreligionen nur innerhalb »akzeptabler« Grenzen entgegen, wie es heißt.²³ Während sich der englische Ansatz einer »Teiletablierung« unter Tolerierung religiöser Minderheiten als etwas erwiesen hat, was gebürtige Engländer im Allgemeinen akzeptieren, ist es doch wahrscheinlich, dass diese Regelung unter Druck gerät, wenn die Minderheiten deutlichere Aussagen zur gesetzlichen Gleichberechtigung fordern, während Traditionalisten für die Erhaltung der privilegierten sozialen und politischen Position der anglikanischen Kirche streiten.

Schweden bietet hier einen guten Vergleich zu England. 1593 wurde die evangelisch-lutherische Kirche als nationale Schwedische Kirche gegründet. Dabei wurde verkündet, Schweden sei nun unter einem Herrn und Gott geeint.²⁴ Als Staatskirche war die Schwedische Kirche bis zum Ende des 20. Jahrhunderts eng mit dem Staatsleben und der Staat seinerseits mit dem kirchlichen Leben verknüpft.

21 McClean: 316.

22 Monsma und Soper: 137.

23 McClean: 311, Monsma und Soper: 148–149.

24 Jonas Alwall, »Religious Liberty in Sweden: An Overview«, *Journal of Church and State* 42.1 (2000): 147, 148.

Während diese Beziehung der lutherischen Kirche in Schweden einen enormen Einfluss verlieh, bedeutete das aber auch, dass es ihr an Autonomie fehlte: Die lutherischen Staatskirchen waren zu dieser Zeit dem Staat stärker unterworfen als die katholische Kirche als Staatskirche von Spanien oder Italien.²⁵ Im 20. Jahrhundert wurden einige Schritte in Richtung eines größeren religiösen Pluralismus unternommen, doch die Staatskirche als solche wurde erst an der Wende zum 21. Jahrhundert abgeschafft. Die rechtliche Trennung der Schwedischen Kirche vom Staat wurde durch die Entfernung des komplexen Kirchengesetzes aus dem schwedischen Recht erreicht und durch das neue Gesetz über die Schwedische Kirche, in dem die Kirchenstruktur festgeschrieben und die Generalsynode als höchste Autorität bestimmt wird.²⁶

In Italien wurde der Katholizismus durch das Konkordat von 1929 zur alleinigen Staatsreligion. Dieser Position wurde in der Verfassung von 1948 zwar widersprochen, aber sie wurde nicht gekippt; dort wurden die Prinzipien eines säkularen Staates, die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz und die Freiheit von Religion und Glauben festgeschrieben.²⁷ Auch sah die Verfassung die Gleichheit aller Bekenntnisse vor dem Gesetz vor, aber in Artikel 7 der Verfassung gibt es eine Sonderregelung für die katholische Kirche, nach der »Staat und katholische Kirche unabhängig und souverän sind, gemäß ihrer je eigenen Ordnung. Ihre Beziehungen werden von den Lateranverträgen geregelt. Zusätze zu diesen Verträgen, auf die sich beide Seiten geeinigt haben, müssen nicht nach dem Verfahren in Kraft gesetzt werden, das für Verfassungszusätze vorgeschrieben ist.«²⁸ Die Zusätze von 1985 zum Konkordat von 1929 etablierten das

25 R. Stark und L. R. Iannaccone, »A Supply-Side Reinterpretation of the ›Secularization‹ of Europe«, *Journal for the Scientific Study of Religion* 33.3 (1994): 238.

26 Lars Friedner, »Church and State in Sweden in 2000«, *European Journal for Church and State Research* 8 (2001): 256.

27 Mauro Giovannelli, »The 1984 Covenant between the Republic of Italy and the Vatican: A Retrospective Analysis after Fifteen Years«, *Journal of Church and State* 42.3 (2000): 531.

28 Silvio Ferrari, »State and Church in Italy«, in *State and Church in the European Union*, hg. v. Gerhard Robbers: 172.

Prinzip der Trennung (eine freie Kirche in einem freien Staat) und legten fest, dass zwischen der Republik und allen religiösen Gemeinschaften in Italien besondere Vereinbarungen getroffen werden können, nicht nur zwischen dem Staat und der katholischen Kirche. Inzwischen sind verschiedene Vereinbarungen mit anderen Religionsgemeinschaften unterzeichnet worden, die deren Rechtsstatus regeln — einschließlich der Anerkennung religiöser Eheschließungen und Wohltätigkeitseinrichtungen.²⁹ Doch Muslime sind bisher nicht in dieses System integriert.

Das italienische System der Vereinbarungen zwischen dem Staat und verschiedenen Konfessionen hat ein System mit drei Ebenen geschaffen. Die Rechtsposition an der Spitze wird von der katholischen Kirche eingenommen, die im öffentlichen Recht Italiens wie ein souveräner Staat behandelt wird. Andere religiöse Gemeinschaften, die eine Vereinbarung mit dem Staat geschlossen haben, wie etwa die jüdische Gemeinschaft oder bestimmte protestantische Glaubensgemeinschaften, besetzen eine zweite Position. Da diese Gemeinschaften eine Vereinbarung mit dem italienischen Staat haben, unterliegen sie nicht länger dem Gesetz von 1929. Ihre jeweiligen Vereinbarungen mit dem Staat gewährleisten gewisse Privilegien, wenn es um Finanzierung, Religionsunterricht und Seelsorge geht; diese Privilegien stehen religiösen Gemeinschaften auf der dritten Ebene nicht zur Verfügung. Die religiösen Gemeinschaften auf dieser dritten und untersten Ebene sind jene, die auf eine kürzere Geschichte als etablierte Gemeinschaften und Institutionen zurückblicken können, etwa die Muslime oder die Zeugen Jehovas. Auf dieser Ebene werden religiöse Gemeinschaften durch das Gesetz Nr. 1159 aus dem Jahr 1929 und das allgemeine Vereinsrecht reguliert, und das bedeutet, dass ihnen einige wichtige Privilegien verweigert werden, die die Gemeinschaften auf den beiden höheren Ebenen genießen.³⁰

Aufgrund dieses Drei-Ebenen-Systems gibt es keine Bestimmungen im italienischen Recht, die allen religiösen Gemeinschaften gemeinsam sind und die z. B. die Position des Klerus, die Finanzierung religiöser Institutionen, Seelsorge, Religionsunterricht und

29 Giovannelli: 531.

30 Ferrari: 172—176.

Eherecht zum Gegenstand haben.³¹ Einer der Streitpunkte ist der katholische Religionsunterricht in öffentlichen Schulen. Artikel 9 des Vertrags von 1985 verpflichtet die Regierung, im Rahmen des allgemeinen Bildungssystems den katholischen Religionsunterricht an allen öffentlichen Schulen außer den Universitäten zu gewährleisten. Die anderen religiösen Gemeinschaften, welche Vereinbarungen mit dem Staat getroffen haben, dürfen Lehrer in die Schulen schicken, wenn Schüler oder Eltern den Unterricht in ihrer eigenen Religion beantragt haben, doch für die Finanzierung dieser Angebote sind die jeweiligen Gemeinschaften zuständig, nicht der Staat. Die Religionen aber, die keine Vereinbarungen mit dem Staat getroffen haben, haben nicht das Recht, Lehrer in staatliche Schulen zu schicken.

In Spanien standen Staat und Kirche seit dem Mittelalter in enger Verbindung. Die Übergangsphase zwischen Francos Tod 1975 und der Errichtung einer säkularen Demokratie 1978 mündete in freie Wahlen und führte im Konsens der größeren politischen Parteien zur Verabschiedung einer Verfassung. Die Veränderungen, die dies mit sich brachte, umfassten auch eine Aufhebung der kirchlichen Privilegien — und im Gegenzug eine Klarstellung der Rechte der Kirche. Zu diesem Zweck wurde eine Reihe von Verträgen mit dem Vatikan ausgehandelt, die an die Stelle des Konkordats von 1953 traten. Der Staat gab »seine traditionellen Patronatsrechte bei der Ernennung von Bischöfen auf und erkannte das Recht der katholischen Kirche an, ihre religiösen und administrativen Angelegenheiten ohne Einmischung durch die Behörden zu regeln. Im Gegenzug erkannte die Kirche die Gesellschaft Spaniens formal als eine pluralistische an, einschließlich des Rechts aller Bürger auf umfassende Religionsfreiheit.«³² Auf die Verfassung folgte eine Reihe von Gesetzen, die vom Staat unilateral erlassen wurden; dazu gehören ein Gesetz zur Religionsfreiheit von 1980 und ein Gesetz von 1981, das die Ehescheidung erlaubt.³³ Dennoch gibt es einige fortdauernde

31 Ferrari: 174.

32 William J. Callahan, »Church and State in Spain, 1976—1991«, *Journal of Church and State* 34.3 (1992): 506.

33 Ivan C. Ibán, »State and Church in Spain«, in *State and Church in the European Union*, hg. v. Gerhard Robbers: 97.

Spannungen zwischen Kirche und Staat. So unterstützte die Kirche zwar die Verfassungsänderungen, die Demokratie und Pluralismus beförderten, aber sie bestand darauf, dass die Verfassung den katholischen Auffassungen zu Themen wie Ehe, Bildung und Achtung vor dem menschlichen Leben folgte. Als die Regierung einen Gesetzesentwurf zur Legalisierung von Abtreibungen in bestimmten Fällen einbrachte, gab es einen Aufschrei in der katholischen Presse und einen öffentlichen Einspruch der Kirche.³⁴

Trotz der Spannungen beim Thema Bildung und Moral scheinen die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Spanien doch so zu sein, dass hier die Religionsfreiheit geschützt und institutionalisierte Religionsausübung unterstützt wird. Es ist aber auch klar, dass das spanische System denen, die keine Religion oder eine unkonventionelle Auffassung von Religion haben, eine schwächere Position zuweist. Die relativen Privilegien der katholischen Kirche sind besonders offensichtlich in Bezug auf Finanzierung und Besteuerung. Die katholische Kirche ist die einzige Glaubensgemeinschaft, die vom Staat eine direkte Finanzierung erhält. Nur die katholische Kirche und jene Glaubensgemeinschaften, die Vereinbarungen mit dem Staat getroffen haben, können Steuerbefreiung für sich in Anspruch nehmen. Zusätzlich zu dieser Steuerbefreiung trägt der Staat nach wie vor die Gehälter katholischer Religionslehrer, Militärseelsorger und Gefängnispfarrer und sorgt für finanzielle Unterstützung katholischer Krankenhäuser und Wohlfahrtsinstitutionen. Keiner dieser Vorteile wird anderen religiösen Gemeinschaften gewährt.³⁵

Wenn wir uns jetzt Deutschland als meiner wichtigsten Fallstudie zuwenden, ist es vielleicht hilfreich, zunächst ein demografisches Profil zu skizzieren. Von der Gesamtbevölkerung von 82,5 Millionen Menschen sind 26,5 Millionen Mitglieder der katholischen Kirche und 26,2 Millionen sind Mitglieder der evangelischen Kirche. Die drittgrößte Religionsgemeinschaft in Deutschland ist die muslimische mit 3,5 Millionen Mitgliedern; der Bevölkerungsteil jüdischen Glaubens ist mit 100.000 Mitgliedern klein, aber von großer Bedeutsamkeit im Ordnungsrahmen der Beziehungen zwischen Kir-

34 Callahan: 512.

35 lbân: 102–109.

che und Staat.³⁶ Zu beachten ist auch, dass die Zahl der Deutschen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, auf etwa 22 Millionen geschätzt wird.³⁷

Nach Monsma und Soper ist die Interaktion zwischen Religionsgemeinschaften und Staat in Deutschland von den Prinzipien der Partnerschaft und Autonomie geprägt, wird aber auch durch die Verpflichtung auf Neutralität und positive religiöse Freiheit geregelt.³⁸ In Deutschland bedeutet Partnerschaft, dass der Staat bestimmte Formen der Unterstützung für Religion anbietet. Auch bietet der Staat der Religion und religiösen Organisationen recht umfangreichen Schutz durch das Strafgesetzbuch. So stellt das Strafgesetzbuch z. B. Hetze gegen religiöse Gruppen in einer genau definierten Weise oder Angriffe auf den Inhalt religiöser oder weltanschaulicher Überzeugungen, welche die öffentliche Ordnung stören, unter Strafe. Die Gottesdienste von Religionsgemeinschaften sind in gleicher Weise geschützt wie die Zeremonien von weltanschaulichen, nicht-religiösen Gemeinschaften.³⁹ Man erwartet vernünftigerweise, dass solcher Schutz allen Religionen zukommt, einschließlich den Muslimen, aber in der Praxis wird das theoretische Postulat der Gleichbehandlung nicht immer befolgt.

So kommen theoretisch alle auf Dauer angelegten religiösen Organisationen in Deutschland für den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts infrage, aber in der Praxis ist dieser Status nur den drei historisch bedeutsamsten Gemeinschaften gewährt worden, nämlich der katholischen Kirche, der evangelischen Kirche und der jüdischen Gemeinschaft; hinzu kommen noch eine Reihe kleinerer Gemeinschaften. Um eine Körperschaft öffentlichen

36 Gerhard Robbers, »State and Church in Germany«, in *State and Church in the European Union*, hg. v. Gerhard Robbers, 2. Aufl. Baden-Baden 2005: 77. Man beachte, dass die deutsche evangelische Kirche nicht für theologischen Konservatismus und wörtliche Bibelinterpretation steht wie in den USA und Großbritannien.

37 Robbers: 77.

38 Monsma und Soper, *The Challenge of Pluralism*: 155. Robbers verwendet einen entsprechenden dreiteiligen Rahmen von Neutralität, Toleranz und Parität. Robbers, »State and Church in Germany«: 60.

39 Robbers: 92–93.

Rechts zu werden, muss eine Religionsgemeinschaft den Behörden ihre Satzung und ihre Mitgliedszahlen vorlegen, um zu belegen, dass es sich wirklich um eine dauerhafte Gemeinschaft handelt. Als Körperschaft öffentlichen Rechts werden einer Religionsgemeinschaft gewisse Privilegien gewährt: dem Kirchenrecht kommt der Status eines Verwaltungsgesetzes zu, die Körperschaft kann Verträge mit dem Staat schließen und mit seiner Hilfe Kirchensteuer einziehen.⁴⁰ Doch gemäß dem institutionellen Autonomieprinzip werden religiöse Organisationen aufgrund ihres Status als Körperschaft öffentlichen Rechts kein Teil der Strukturen und Mechanismen des Staates wie andere Körperschaften öffentlichen Rechts. »Andere Religionsgemeinschaften erhalten ihre Rechtsfähigkeit auf Grund einer Bestimmung im Bürgerlichen Gesetzbuch. Ihr Status ist zumindest der eines eingetragenen Vereins.«⁴¹

Ein Thema, das die Partnerschaft zwischen einigen Religionsgemeinschaften und dem Staat in Deutschland illustriert, ist das der Finanzierung von Religionsgemeinschaften. Aufgrund historischer Gegebenheiten erhalten in erster Linie die beiden großen Kirchen, die katholische und die evangelische Kirche, staatliche Unterstützung. Auch finanziert der Staat die Kirchen indirekt durch den Einzug und die Verteilung der Kirchensteuer. Jede religiöse Organisation, die eine Körperschaft öffentlichen Rechts ist, kann ihren Mitgliedern eine Kirchensteuer auferlegen.⁴²

Die Partnerschaft zwischen Religion und Staat wird auch darin sichtbar, wie man in Deutschland mit Bildungs- und Wohlfahrtsaufgaben umgeht. Die öffentlichen Schulen in Deutschland zeichnen sich dadurch aus, dass der freiwillige Religionsunterricht im Curriculum verfassungsrechtlich garantiert wird. Die relevanten verfassungsrechtlichen Regelungen (Artikel 7 des Grundgesetzes) sind in dem Sinne interpretiert worden, dass der Staat für den Religionsunterricht in öffentlichen Schulen sorgt; dessen Inhalt wird jedoch von den religiösen Organisationen bestimmt. Jede Teilnahme am Religionsunterricht muss freiwillig sein, und wenn eine

40 Monsma und Soper: 172–173; Robbers: 81–82, 88.

41 Robbers: 82.

42 Robbers: 89.

ausreichende Zahl von Schülern (in der Regel acht bis neun) einen bestimmten Religionsunterricht beantragt, so muss der Staat für diesen sorgen.⁴³ Auch hat das Bundesverfassungsgericht freiwillige Gebete und Kruzifixe in der Schule gestattet, solange kein Schüler etwas dagegen einzuwenden hat.⁴⁴

Außerdem verlässt sich der deutsche Staat bei der Bereitstellung bestimmter Sozialleistungen sehr stark auf religiöse Organisationen. »Die evangelische und die katholische Kirche mit ihren großen, bewährten Sozial- und Gesundheitsdiensten haben an dieser Partnerschaft voll und ganz teil, wie auch die jüdischen und in geringerem Maße auch die muslimischen Gemeinden.«⁴⁵ Die religiösen Organisationen spielen nicht nur eine wichtige Rolle bei der Finanzierung der Dienste, sondern sie sind auch in den politischen Gestaltungsprozess des deutschen Wohlfahrtssystems integriert. »Hier gibt es tatsächlich eine Partnerschaft zwischen dem Nonprofit-Bereich und dem Staat bei der Bereitstellung wichtiger Sozial- und Gesundheitsdienste, eine Partnerschaft, die auf einem religiösen Fundament beruhende Organisationen als Partner mit gleicher Verantwortung einbezieht.«⁴⁶

Die Partnerschaft zwischen Religion und Staat in Deutschland ist eine Partnerschaft unter Gleichen. Religiöse Organisationen sollen dem Staat nicht untergeordnet sein, und um dies zu erreichen, ist ein starkes System institutioneller Autonomie und Selbstbestimmung für Religionsgemeinschaften geschaffen worden. »Neutralität bedeutet daher in erster Linie Nichteinmischung: Es ist dem Staat nicht gestattet, in die Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften einzugreifen. Jede Religionsgemeinschaft reguliert und verwaltet ihre Angelegenheiten unabhängig und im Rahmen der allgemeinen Gesetze. Dieses Recht auf Selbstbestimmung gilt unabhängig vom rechtlichen Status der religiösen Vereinigung.«⁴⁷ Dieses Recht auf Selbstbestimmung hat zur Schaffung detaillierter und komplexer

43 Monsma und Soper: 179; Robbers: 85.

44 Monsma und Soper: 181–182.

45 Monsma und Soper: 189.

46 Monsma und Soper: 187.

47 Robbers: 80.

gesetzlicher Systeme für die internen Funktionsweisen der großen Kirchen geführt, die zusammen mit den Gesetzen des Staates Anwendung finden. »Die innere Verwaltung und Rechtsausübung der Kirche ist ausschließlich eine Angelegenheit der Kirche, und Angelegenheiten der Kirche, die intern geregelt werden, werden von staatlichen Gerichten nicht überprüft. Im Detail jedoch gibt es vieles, was umstritten ist. Neuere Entwicklungen zeigen, dass die staatlichen Gerichte inzwischen eher bereit sind, sich in kirchliche Angelegenheiten einzumischen, aber sie geben dem Recht auf Selbstbestimmung bei der Beurteilung jedes einzelnen Falls viel Raum.«⁴⁸ Dennoch ist das Recht auf Selbstbestimmung nicht uneingeschränkt, und das staatliche Gesetz behält die Oberhoheit, aber im Allgemeinen respektieren die Gerichte die Autonomie der Kirche.⁴⁹

Im deutschen Kontext bedeutet Neutralität sowohl Neutralität zwischen den Religionen wie auch zwischen Religionen und Nicht-Religionen.⁵⁰ Laut Bundesverfassungsgericht gilt das Recht der freien Religionsausübung für Menschen aller Glaubensrichtungen — und auch für jene, die keiner angehören. Wie das Verfassungsgericht in einer Entscheidung konstatiert hat: »Diese Freiheit der Religionsausübung erstreckt sich nicht nur auf die christlichen Kirchen, sondern auch auf andere Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Das folgt aus dem für den Staat verbindlichen Gebot weltanschaulich-religiöser Neutralität und dem Grundsatz der Parität der Kirchen und Bekenntnisse.«⁵¹

Dieses Toleranzprinzip verpflichtet den Staat nicht nur zur Unparteilichkeit gegenüber all den verschiedenen Religionen und nicht-religiösen Weltanschauungen, sondern auch zur Aufrechterhaltung einer Sphäre positiver Toleranz, die einen Raum eröffnet für die religiösen Bedürfnisse der Gesellschaft. Diese Auffassung von positiver religiöser Freiheit bedeutet, dass der Staat aktiv Räume für religiöses Verhalten schafft, für das religiöse Leben derer, die religiös sind. Es geht hier nicht darum, die Religion zu fördern, son-

48 Robbers: 84.

49 Robbers: 83; Monsma und Soper: 167—168.

50 Robbers: 80.

51 Monsma und Soper: 166.

dern einfach diejenigen, die religiös sind, in den Stand zu versetzen, ihre Religion auch ausüben zu können.⁵² Doch auch in seiner positiven Rolle muss der Staat in seiner Grundhaltung der Religion gegenüber immer neutral sein. Wenn überdies die Religionsfreiheit die Menschenwürde, die öffentliche Sicherheit oder Gesundheit bedroht oder beeinträchtigt, müssen die Gerichte aktiv werden und die konkurrierenden Werte der Religionsfreiheit und ihrer Grenzen gegeneinander abwägen.⁵³ Es ist auch klar, dass ein solches Ausbalancieren konkurrierender Ansprüche kontextgebunden ist und dass sich das Ergebnis dieses Abwägens im Lauf der Zeit verändern kann.

Dieser Prozess kann auch für muslimische religiöse Praktiken gelten, die von den seit langem etablierten Normen religiöser Praxis in Deutschland abweichen; dabei geht es etwa um Themen wie das *Halal* Schlachten von Tieren, den gemeinsamen Sportunterricht von Jungen und Mädchen und die Lautsprecherübertragung des Gebetsrufs. Die Kontextgebundenheit und die Veränderlichkeit dieses Abwägungsprozesses zeigen sich auch in einigen Urteilen deutscher Gerichte, die erkennen lassen, dass die Bedürfnisse der muslimischen Gemeinschaft nach freier Religionsausübung stärker berücksichtigt werden. So hat etwa das Bundesverwaltungsgericht entschieden, dass muslimische Mädchen in der Grundschule vom koedukativen Sportunterricht befreit werden dürfen. Muslimische Frauen dürfen jetzt auf ihren Passfotos eine Kopfbedeckung tragen, und Arbeitnehmer und Kinder dürfen sich an religiösen Feiertagen frei nehmen, wenn sie im Vorfeld die Erlaubnis dazu eingeholt haben. Staat und Gesellschaft in Deutschland scheinen nun für die notwendigen Anpassungen zu sorgen, damit die muslimische Bevölkerung in der Lage ist, ihren Glauben frei auszuüben.⁵⁴

Hier ist auch anzumerken, dass die Kirchen in Deutschland auf dem Gebiet des Ehe- und Familienrechts keine Befugnisse haben. Nach deutschem Gesetz ist die Eheschließung eine rein zivile Angelegenheit, die im Büro eines Standesbeamten stattfindet, und

52 Monsma und Soper: 166–167.

53 Monsma und Soper: 167; sie zitieren hier die *Loyalitätspflichten in kirchlichen Arbeitsverhältnissen* (1985) BVerfGE 70, 138.

54 Monsma und Soper: 170.

religiöse Eheschließungen wirken sich zivilrechtlich nicht aus.⁵⁵ Es ist nicht klar, wie Muslime mit dieser Situation umgehen, denn sie steht in scharfem Widerspruch zur starken Verbindung zwischen Scharia und staatlichem Gesetz im Bereich des Familienrechts in fast allen Ländern des Nahen Ostens (und nicht nur dort), in denen die Muslime in der Mehrzahl sind. Auch hier gilt wiederum: Theologische oder kulturelle Begründungsmuster, die christliche und jüdische Deutsche für das Ehe- und Familienrecht entwickelt haben, müssen nicht unbedingt für Muslime passend und anwendbar sein.

Mir scheint, dass das deutsche System die beiden größten Kirchen des Landes, die katholische und die evangelische Kirche, gut aufnehmen kann. Die demografische Dominanz und die lange Geschichte der katholischen und der evangelischen Kirche bringen es mit sich, dass sie seit langem ein Machtfaktor im deutschen Staat sind; die Kirchen haben aber auch das Modell vorgegeben, anhand dessen der Staat seine kooperative Partnerschaft mit der Religion im Allgemeinen aufgebaut hat. Beide Kirchen haben zentralisierte, hierarchische und bürokratische Strukturen. Andere religiöse Traditionen, die weder zentralisiert noch hierarchisch sind — insbesondere die Muslime —, haben Mühe, eine gleichartige Partnerschaft mit dem Staat aufzubauen wie Katholiken und Protestanten. Da die muslimischen Gemeinden viel dezentraler, unabhängiger und weniger hierarchisch sind, fehlt ihnen im Vergleich zur katholischen und zur evangelischen Kirche eine gleichwertige Organisationsstruktur, die in die formale Partnerschaft zwischen Kirche und Staat, die in Deutschland existiert, integriert werden kann.⁵⁶

Dass es der muslimischen Gemeinschaft bisher nicht gelungen ist, den Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts zu erlangen, liegt wahrscheinlich daran, dass ihre Organisationsstruktur nicht in das vorherrschende deutsche Muster passt — und nicht in erster Linie an einer offenen Diskriminierung des Islam.⁵⁷ Dasselbe gilt auch für das deutsche Bildungssystem, das eher den strukturierten, bürokratisierten großen Kirchen entgegenkommt und auf

55 Robbers: 92.

56 Monsma und Soper: 169–170.

57 Monsma und Soper: 172.

die Situation unter den Muslimen nicht eingestellt ist.⁵⁸ Es steht mir letztlich nicht zu, darüber zu befinden, wie der deutsche Staat seine Verpflichtungen gegenüber seinen muslimischen Bürgern als ebenbürtigen Bürgern erfüllen sollte, so, wie er sie allen anderen Bürgern gegenüber erfüllt, ob religiös oder nicht. Als interessiertem Beobachter scheint es mir jedoch, dass die Antwort nicht nur in der Anforderung an die Muslime liegen sollte, sich so zu organisieren, dass der deutsche Staat es versteht und damit umgehen kann. Dies wäre in der Tat eine Verletzung der Selbstbestimmung und der bürgerlichen Rechte, und nicht deren Verwirklichung und Schutz.

Abschließende Bemerkungen

Das Thema meines Vortrags hat zu viele Facetten, als dass man es abschließend zusammenfassen könnte. Wie überdies schon zuvor angemerkt, sind viele der relevanten Probleme zu kontextgebunden und kontingent, um abstrakte und verallgemeinernde Antworten zuzulassen. Anstelle einer Zusammenfassung oder kategorischer Antworten auf die von mir aufgeworfenen Fragen möchte ich mit einigen allgemeinen Bemerkungen zur These schließen, die ich in dieser dritten Carl Heinrich Becker Lecture der Fritz Thyssen Stiftung aufstelle.

Erstens: Angesichts des Themas des Forschungsprogramms *Europa im Nahen Osten — Der Nahe Osten in Europa* (EUME) trete ich dafür ein, dass die Modalitäten einer überregionalen Debatte und gegenseitiger Einflüsse die Geschichte kolonialer Herrschaft und Unterwerfung überwinden, um das Versprechen der Selbstbestimmung und des Schutzes universaler Menschenrechte im 21. Jahrhundert zu erfüllen. Während ich mir der schädlichen Auswirkung nahöstlicher Erinnerungen an den europäischen Kolonialismus und aktueller neokolonialer Erfahrungen wie der Invasion und Besetzung des Irak von 2003 auf die interregionalen Beziehungen bewusst bin, geht es mir eher um Kolonialismus als Gesamtheit von Ideen und Praxen der Kolonisierten wie der Kolonisatoren. Für konstruktive interregio-

58 Monsma und Soper: 180.

nale Beziehungen ist es gleichermaßen zwingend, dass einerseits die ehemals Unterworfenen des Kolonialismus ihre Selbstbestimmung behaupten und Verantwortung für ihr Leben übernehmen und dass andererseits die Kolonisatoren ihrerseits die Haltung moralischer Überlegenheit aufgeben und die Verbreitung negativer Klischees über die anderen unterlassen.

Zweitens: Aus dieser kosmopolitischen Perspektive schlage ich die systematische und institutionalisierte Anwendung des allgemeinen Prinzips des säkularen Staats vor, der als neutral gegenüber jeder Religion zu definieren ist. Dieses Prinzip sollte für alle Religionen gelten, sei es der Islam, das Christentum oder jede andere Religion im Nahen Osten, in Europa oder wo auch immer, und unabhängig davon, ob die Gläubigen dieser Religion die Mehrheit oder die Minderheit in der Bevölkerung dieses Staates ausmachen. Da dieses Prinzip im Wesen der Religion in deren Verhältnis zum Wesen des modernen Territorialstaates gründet, gilt es für alle Religionen und alle Staaten. Die Art, wie dieses Prinzip in der Praxis funktioniert, wird von vielen historischen und kontextgebundenen Faktoren in jedem einzelnen Umfeld beeinflusst, darunter auch der Grad politischer Stabilität und wirtschaftlicher Entwicklung, institutionelle Ressourcen und die demografische Zusammensetzung der religiösen Anhängerschaft und deren Vielfalt.

Drittens: Dieses allgemeine Prinzip sollte auf positive und aktive Weise verstanden und angewandt werden, um gleiche Bürgerrechte für alle zu gewährleisten, die auf den universellen Prinzipien der Menschenrechte beruhen — und nicht nur im engen Sinne einer Trennung von Religion und Staat. Halten wir uns die Notwendigkeit für alle Seiten vor Augen, koloniale Ideen und Praktiken zu überwinden, so ist es für alle Staaten im Nahen Osten, in Europa und an anderen Orten unerlässlich, ihre Bürger mit gleicher Achtung vor deren Menschenwürde als Personen zu behandeln, und nicht als undifferenzierte Mitglieder religiöser Gemeinschaften (*Millets*). Der säkulare Staat sollte mit seinen Bürgern ohne Bezugnahme auf ihre religiöse Zugehörigkeit oder deren Fehlen umgehen. Es sollte für Bürger selbstverständlich möglich sein, sich in verschiedenen zivilgesellschaftlichen Organisationen frei miteinander zu assoziieren,

die im Namen ihrer Mitglieder mit dem Staat verhandeln und Anträge stellen können, aber das heißt nicht, dass religiösen Organisationen besondere Privilegien oder Vorteile gegenüber anderen Arten von zivilgesellschaftlichen Vereinigungen gewährt werden sollten.

Viertens, und unter Berücksichtigung der kontextbezogenen Kontingenz bei der Anwendung der zuvor erwähnten Prinzipien: Ich betrachte den Säkularismus als Möglichkeit zum Aushandeln und zur Vermittlung politischer, wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Konflikte, und nicht als kategorischen und endgültigen Ausgleich konkurrierender Ansprüche in Bezug auf Themen der öffentlichen Ordnung. Um ein konkretes Beispiel zu nennen: Fragen des Kleidungsstils und des Religionsunterrichts können in manchen Situationen zu bedeutsamen Angelegenheiten einer Gemeinschaftsidentität oder der religiösen Freiheit werden. Während die Prinzipien des säkularen Staats, gleicher bürgerlicher Rechte und Menschenrechte es erfordern, dass solche Themen normalerweise der freien Wahl anheimgestellt werden, können sie dennoch Gegenstand einer öffentlichen Debatte sein, sogar eines verfassungsgerichtlichen Verfahrens, um die konkurrierenden Ansprüche gegeneinander abzuwägen. Dies kann etwa der Fall sein, wenn man durch Arbeitsschutzvorschriften bestimmte Anforderungen an die Kleidung am Arbeitsplatz stellt oder wenn es Bedarf für vergleichenden und kritischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen gibt, um religiöse Toleranz und Säkularismus zu stärken. Ich möchte hier nicht suggerieren, dass der Kontext und die Bedingungen der freien Wahl der Kleidung oder des Religionsunterrichts nicht umstritten sein werden. Tatsächlich sind solche Dinge tendenziell sehr komplex, sowohl auf der persönlichen als auch auf der gesellschaftlichen Ebene. Vielmehr liegt mein Interesse darin — soweit dies möglich ist —, faire, offene und inklusive soziale, politische und rechtliche Bedingungen für das Aushandeln der öffentlichen Ordnung in solchen Angelegenheiten gewährleistet zu sehen. Diese Bedingungen umfassen einerseits zum Beispiel die Verankerung von Grundrechten für Personen und Gemeinschaften, etwa das Recht auf Bildung, die Religionsfreiheit und das Recht auf freie Meinungsäußerung, und andererseits eine angemessene Berücksichtigung legitimer öffent-

licher Interessen oder Erfordernisse. Es gibt keine einfache oder kategorische Formel, die man für eine automatische Anwendung in jedem Fall vorschreiben könnte, obwohl allgemeine Prinzipien und größere Rahmenkonzepte zur Vermittlung solcher Probleme in jeder Gesellschaft entstehen und sich weiterentwickeln werden.

Letzten Endes kann aber nichts von dem, was ich in diesem Vortrag gesagt habe oder zu einem anderen Thema in dieser Sache sagen kann, das menschliche Handeln ersetzen und den Kampf jener Menschen, die moralische und politische Positionen einnehmen, nach ihnen handeln und Verantwortung für ihr Leben übernehmen. Ich schlage hier lediglich einige normative und institutionelle Parameter des Handelns vor — aber nur Menschen können jeglichen Rahmenkonzepten für das Erreichen der gewünschten Ziele zum Erfolg verhelfen. Ein säkularer liberaler Staat ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Verwirklichung der Ziele von individueller Freiheit und sozialer Gerechtigkeit in jeder Gesellschaft, mag sie in Europa, im Nahen Osten oder an einem anderen Ort auf der Welt liegen. Auch gibt es Synergien und Interdependenzen zwischen den verschiedenen Elementen dieses Rahmens und dem, was Menschen damit machen können, denn ein säkularer liberaler Staat ermöglicht Auseinandersetzungen, um seine Säkularität zu festigen und wahrhaft liberal zu werden — was wiederum die Fähigkeit der Bürger stärkt, Begriffe zu klären und die Institutionen liberalen demokratischen Regierens zu festigen, den Schutz der Menschenrechte zu erhöhen und so fort.

Zum Schluss möchte ich mich für die Ehre und das Privileg bedanken, diese dritte *Carl Heinrich Becker Lecture* der *Fritz Thyssen Stiftung* halten zu dürfen. Ganz besonders danke ich Georges Khalil für die anregende intellektuelle Partnerschaft; seine liebenswürdige Unterstützung und ständige Aufmerksamkeit während des Vorbereitungsprozesses dieses Vortrags, im Vorfeld der Präsentation und bei der Vorbereitung der Drucklegung, hat mich sehr berührt.

Übersetzung: Sophia Pick und Alexandra Kemmerer



Dr. WOLFGANG SCHÄUBLE

ist seit 1972 Mitglied des Deutschen Bundestages, von 1981 bis 1984 als Parlamentarischer Geschäftsführer der CDU/CSU-Bundestagsfraktion. Anschließend war er Bundesminister für besondere Aufgaben und Chef des Bundeskanzleramtes, bevor er von 1989 bis 1991 Bundesminister des Innern wurde. Seit 1989 ist Schäuble Mitglied im Bundesvorstand der CDU. Von 1991 bis 2000 war er Vorsitzender der CDU/CSU-Bundestagsfraktion, ab 1998 zudem Bundesvorsitzender der CDU. Seither ist er Mitglied im Präsidium der CDU Deutschlands. Ab 2002 war Schäuble Stellvertretender Vorsitzender der CDU/CSU-Bundestagsfraktion für Außen-, Sicherheits- und Europapolitik, bevor er von 2005 bis 2009 erneut als Bundesminister des Innern diente. Seit Oktober 2009 ist er Bundesminister der Finanzen.

Islam und deutsches Religionsverfassungsrecht

Professor An-Na'im hat davon gesprochen, dass die Europäer im Verhältnis zu Muslimen den Fehler machen würden, ihnen mehr Gemeinsamkeiten zu unterstellen, als es tatsächlich gibt. Ich bin kein Islamwissenschaftler, ich bin auch kein katholischer oder evangelischer Theologe. Aber ich habe meine Zweifel, ob Professor An-Na'im nicht vielleicht auch mehr europäisches Gemeinsames herausgefiltert hat, als es im Zusammenhang mit unserem Thema gibt.

Ich will die deutschen Besonderheiten kurz erwähnen: Deutschland ist durch seine Geschichte in der Frage des Verhältnisses zwischen Staat und Kirchen wesentlich von den Erfahrungen mit den christlichen Kirchen geprägt. Das beginnt schon mit dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation und mit den Beziehungen zwischen Kaiser und Papst. Später kamen die Reformation und der Dreißigjährige Krieg. Noch der in der Aufklärung sich bildende Staat musste die beiden christlichen Konfessionen und ihre Angehörigen und Vertreter daran hindern, sich gegenseitig umzubringen. Aus dieser Erfahrung hat sich das sehr spezifische deutsche partnerschaftliche Verhältnis zwischen einem säkularen Staat und zwei Konfessionen gebildet. Die anderen größeren europäischen Staaten — wobei Größe immer relativ ist — sind dagegen alle im Wesentlichen durch jeweils eine Konfession dominiert, entweder katholisch

oder protestantisch. Soweit sie protestantisch sind oder reformiert oder anglikanisch, haben sie sogar noch ein staatliches Oberhaupt, das zugleich, jedenfalls nominell, Oberhaupt der Kirche ist.

Die zweite, noch weitaus größere Besonderheit Deutschlands im Vergleich zu anderen europäischen Ländern ergibt sich aus Hitler und Auschwitz. Daraus erwächst eine besondere Verantwortung für das Judentum in Deutschland, der wir bei aller Diskussion um christliche Konfessionen und den Islam auch gerecht werden müssen. Wir haben übrigens mit dem Judentum, der wieder wachsenden, wenngleich kleinen jüdischen Gemeinde in Deutschland, vergleichbare Beziehungen als Staat wie mit den beiden großen christlichen Kirchen.

Was uns im Vergleich zu anderen in Europa zudem unterscheidet, sind unsere vergleichsweise geringen kolonialen Erfahrungen. Deswegen scheint es dann doch eine Vereinfachung anzunehmen, dass das europäische Verhältnis zum Islam wesentlich mit der kolonialen Erfahrung Europas zu tun hat, eine Vereinfachung, die für Deutschland nicht ganz so aussagekräftig ist wie für andere Länder.

Unsere Beziehungen mit der in sich vielfältigen muslimischen Welt und den vielfältigen Formen des Islam in der Welt finden im Positiven wie im Konfliktreichen in einer enger zusammenwachsenden, globalisierten Welt statt. Wenn die von Ihnen, Professor An-Na'im, dargelegte Auffassung die allgemeine oder vorherrschende wäre, hätten wir vermutlich ein paar politische Probleme weniger. Das muss man so zurückhaltend sagen, weswegen die Diskussion natürlich auch innerhalb des Islam geführt werden muss.

Ich komme nun zur Situation in Deutschland: Das Verhältnis des Staates zu den Menschen definiert sich zunächst einmal über die Menschenrechte. Die meisten Rechte, die Menschen in unserem Land haben, sind Menschenrechte, die jeder unabhängig von der Staatsangehörigkeit, also von *citizenship*, hat. Die Würde jedes Menschen ist unantastbar, das ist ein tragendes Prinzip unserer Verfassung.

Diese Beziehungen zwischen dem Staat und dem Einzelnen sind unabhängig davon, ob der Einzelne gläubig ist oder nicht und welcher Religion er anhängt. Das hat mit seiner Rolle als Staatsbürger wenig zu tun. Insofern haben wir *overlapping identities*, was für

uns weiter auch nicht überraschend oder besonders bedeutsam ist und was in Deutschland in den sechzig Jahren, die wir das Grundgesetz haben, gemeinsame Meinung geworden ist.

Dass der Staat säkular ist, ist ebenfalls völlig unstrittig. Die Unterschiede, die wir mit Frankreich haben, betreffen nicht den Säkularismus, sondern die *laïcité*. Das partnerschaftliche Verhältnis, das wir in Deutschland aufgrund einer langen Geschichte, langer Tradition zu vielfältigem Nutzen haben, ist ein Verhältnis zwischen Staat und Kirchen, Staat und Religionsgemeinschaften. Die jüdische Gemeinschaft hat ein vergleichbares partnerschaftliches Verhältnis wie die Kirchen, doch dort haben wir einen Staatsvertrag zwischen der Bundesregierung und der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland abgeschlossen, dem entsprechend die Leistungen geregelt sind.

Die Muslime in Deutschland haben die Forderung erhoben, sie möchten vergleichbare oder gleiche partnerschaftliche Beziehungen mit unserem Staat haben wie Christen und Juden. Dabei ist der Begriff »Muslime in Deutschland« nicht ganz so einfach. Was Professor An-Na'im zu den verschiedenen Formen von Identität gesagt hat, will ich noch einmal ins Gedächtnis rufen. In der Tat haben wir Statistiken, bei denen wir Christen, die aus der Türkei stammen, auch unter dem Begriff »Muslime in Deutschland« erfassen. Wir sind also auch in der statistischen Erfassung nicht ganz konsequent in der Definition.

Angesichts der Tatsache, dass unser Staat religiös und weltanschaulich neutral ist, ist dieser Anspruch der Muslime grundsätzlich berechtigt. Die Ausgangslage ist also nicht eine Forderung vom Staat an Muslime, sondern von Muslimen an unseren Staat. Sie wirft dann die Probleme auf, die Professor An-Na'im wunderbar beschrieben hat, weil die Beziehungen zwischen Staat und, jetzt formuliere ich bewusst: Religionsgemeinschaften durch unsere Erfahrungen mit den Beziehungen zwischen Staat und den christlichen Kirchen geprägt sind.

Daraus ergeben sich die Fragen, vor denen wir jetzt stehen: Muslime wollen eigenen Religionsunterricht an staatlichen Schulen, sie wollen Ausbildung von Religionslehrern an staatlichen Hochschulen. Aber der Islam ist nicht organisiert und hat nicht vergleich-

bare Strukturen wie die christlichen Kirchen, bei allen Unterschieden, die es auch zwischen der katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen gibt.

Unsere verfassungsrechtliche Regelung dieser Fragen hat sich, wie ich glaube, bewährt: Ich halte es für richtig, dass der Staat religiöse Unterweisung, ob an staatlichen Schulen oder auch in der Ausbildung an staatlichen Hochschulen, nicht alleine macht. In Artikel 7 unseres Grundgesetzes, der die Rahmenbedingungen für das staatliche Schulwesen regelt, gibt es das Recht auf Religionsunterricht, also religiöse Unterweisung. Gemeint ist damit nicht Religionskunde, sondern Bekenntnisunterricht. Das wird in den Debatten nicht immer richtig verstanden. Religionskunde, der Inhalt von jeder Religion, kann an staatlichen Schulen genauso wie der Inhalt von vielen anderen Bereichen menschlichen Wissens sehr wohl vermittelt werden aufgrund staatlicher Lehrpläne, durch staatliche Lehrer. Aber die Vermittlung von Religion als Bekenntnisunterricht, und das ist der Inhalt von Artikel 7, das kann der weltanschaulich neutrale Staat nicht, das darf er nicht. Deswegen geschieht diese Vermittlung in Partnerschaft mit den Religionsgemeinschaften.

Das war der eigentliche Grund oder Anlass, warum wir zu der Überzeugung gekommen sind, dass wir einen auf längere Zeit angelegten Diskussions- oder Dialogprozess zwischen Vertretern des Staates, das sind in unserem föderalen System Bund, Länder und Kommunen, mit Vertretern von Muslimen oder muslimischem Leben in Deutschland führen müssen. In der Deutschen Islam Konferenz geht es darum, über diese Fragen in einer verantwortlichen Weise zu reden. Es geht auch darum, eine öffentliche Debatte, von der demokratische Meinungsbildungs-, Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse entscheidend abhängig sind, zu ermöglichen. Mittlerweile sind wir ein gutes Stück vorangekommen und bewegen uns immer mehr auf den zentralen Punkt zu, den Professor Anna'im in seiner Rede bemerkenswert präzise herausgearbeitet hat. Wir müssen uns bei der berechtigten Forderung nach muslimischem Religionsunterricht als Bekenntnisunterricht an staatlichen Schulen darüber verständigen, was die Kriterien für Religionsgemeinschaft sind. Dazu haben wir nicht immer einfache Debatten mit muslim-

mischen Verbänden in Deutschland geführt. Die Verbände haben zunächst auf Anhieb vielleicht gar nicht verstehen können, dass Religionsgemeinschaften im Sinne des Grundgesetzes nicht einfach nur religiöse Vereine sind. Inzwischen haben wir in diesem Punkt ein Stück mehr gemeinsamen Grund gefunden.

Religionsgemeinschaften im Sinne des Grundgesetzes sind Gemeinschaften, in denen Menschen sich zum Zwecke gemeinsamer Religionsausübung zusammenfinden und nicht zur Wahrnehmung gemeinsamer Interessen, wie das etwa bei der Caritas oder dem Diakonischen Werk geschieht, hoch angesehenen Vereinen, zu denen sich Menschen zusammenschließen, um bestimmte Werke zu erfüllen oder eine weltliche Interessenvertretung zu leisten, wie das auch beim Deutschen Evangelischen Kirchentag oder dem Zentralkomitee deutscher Katholiken der Fall ist. Das sind eben keine Religionsgemeinschaften, sondern religiöse Vereine, und nur Religionsgemeinschaften erfüllen nach unserem Grundgesetz die Voraussetzung einer entsprechenden Partnerschaft für die Erteilung von religiösem Bekenntnisunterricht an staatlichen Schulen und für die Hochschulausbildung.

Am Ende werden es eher Muslime als Nichtmuslime entscheiden müssen, ob Muslime in diesem Sinne von ihrem eigenen Verständnis her eine Religionsgemeinschaft sein wollen oder nicht, so dass es vielleicht mit den Voraussetzungen für eine Partnerschaft, wie sie unserer Tradition entspricht, schwierig werden könnte. Aber an dem Punkt sind wir nach meinem Eindruck noch nicht angelangt. Wir haben in vielen anderen Fragen im Grunde Konsens erzielt. Darüber gibt es jedenfalls im Prinzip keine unterschiedlichen Meinungen mehr. Dass es vor Ort immer noch Diskussionen gibt, wenngleich sie sehr abgeebbt sind, das ist auch eine gute Wirkung des öffentlichen Prozesses, der mit der Islamkonferenz verbunden ist.

Dass Muslime genauso das Recht haben wie Katholiken und Protestanten, Gebäude zum Zwecke einer gemeinsamen Religionsausübung zu bauen, ist völlig unbestritten. Für die Moscheen gelten wie für die Kirchen die allgemeinen baurechtlichen Bestimmungen. Dass wir bei Bestattungsritualen religiöse Überzeugungen von Muslimen genauso berücksichtigen oder respektieren wie religiöse Über-

zeugungen von Christen oder Juden oder nichtreligiösen Menschen, ist ebenfalls völlig selbstverständlich. Die eigentliche Schwierigkeit liegt dort, wo unsere Verfassungsordnung eine Partnerschaft im engeren Sinne zwischen Staat und Religionsgemeinschaft insbesondere zur Erteilung des Bekenntnisunterrichtes vorsieht. Darüber werden auch die Muslime noch etwas weiter diskutieren müssen.

Ich füge eine Bemerkung hinzu, die ein bisschen am Rande des Themas liegt, mir aber als Reaktion auf den Vortrag von Professor An-Na'im wichtig ist. Wir haben in jeder weltanschaulich neutralen Ordnung Rechte von Minderheiten, aber auch einen Anspruch von Mehrheiten auf eine gewisse Rücksichtnahme vor demjenigen, was für die Mehrheit seit Jahrhunderten Tradition ist, wo es um Identität geht, um ihre Art zu leben. Bei dieser Debatte sind wir erst am Anfang.

Ich stimme Professor An-Na'im zu, dass der Staat nicht religiös sein kann. Aber Politik und Religion können auch nicht ganz getrennt werden. Der freiheitliche Verfassungsstaat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst schaffen kann. Oder in der Sprache von Habermas, um nicht immer nur Böckenförde zu zitieren, also in der Sprache eines »religiös Unmusikalischen«, wie er sich selbst in Anlehnung an Max Weber bezeichnet hat: Es gibt eine religiöse Quelle, eine Ressource, auf die der freiheitliche Staat nicht verzichten sollte um der Freiheit willen. Das hat dann wieder etwas mit Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zu tun, mit dem, was überhaupt Identität bildet. Das Kosmopolitische als Identität ist schön. Die Frage ist nur, ob es für alle Menschen auf dieser Erde in Zeiten, die von so unglaublich schnellen Veränderungen geprägt sind, ausreichend ist, um ihnen hinreichend Mäßigung, Orientierung und auch wieder Selbstvergewisserung zu vermitteln, was nach meiner Überzeugung eine unerlässliche Voraussetzung dafür ist, dass Mehrheiten tolerant bleiben.

Offene Gesellschaften tolerant zu halten, und zwar nicht nur bei Schönwetter, sondern in schwierigen Zeiten, ist keine Kleinigkeit. Und das ist nicht nur in Europa so. Dafür braucht man Verge-
wisserung, Orientierung. Gesellschaften, die ein gewisses Maß an Selbstvergewisserung haben, sind in aller Regel toleranzfähiger und resistenter gegen Versuchungen zur Intoleranz als solche, die sich in

einer sehr verunsicherten Situation befinden. Auch das muss man bedenken, wenn man Fragen der Identität und damit auch Fragen der Rücksichtnahme von Mehrheiten und Minderheiten im Umgang miteinander erörtert.

Das führt am Ende zu der Frage, was eigentlich prägend und identitätsstiftend ist. Diese Frage ist keine Rechtsfrage. Die Rechte stehen allen Menschen zu und darüber kann es auch gar keine Diskussion in Deutschland geben. Wer das in Frage stellt, stellt sich außerhalb der Grundlagen unserer Verfassungsordnung.

Gesellschaften verändern sich durch die Offenheit der modernen Welt, durch den Prozess der Globalisierung. Wir haben uns in Deutschland in den letzten sechzig Jahren ebenfalls verändert. Eine der wesentlichen Entwicklungen dieser Jahre ist die viel stärkere Pluralität. Gerade deswegen ist es wichtig, die Grundlagen für Offenheit und Toleranz nicht nur rückwirkend für die letzten sechzig Jahre, wo es alles in allem so schlecht nicht war, hervorzuheben, sondern vorausschauend möglichst auch für die nächsten Jahrzehnte zu gewährleisten.

Herr Professor An-Na'im, ich danke Ihnen sehr für Ihren wichtigen Beitrag. Wir brauchen viele solcher Beiträge, um auf dem schwierigen Weg noch ein Stück weiter voranzukommen.



Professor Dr. Dr. h. c. mult. DIETER GRIMM, LL. M. (Harvard)

lehrt Öffentliches Recht an der Humboldt-Universität zu Berlin und der Yale Law School.

Von 1969 bis 1979 war er Referent am Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte in Frankfurt, danach Professor für Öffentliches Recht in Bielefeld und Direktor des dortigen Zentrums für Interdisziplinäre Forschung. Von 1987 bis 1999 war er Richter des Bundesverfassungsgerichts, von 2001 bis 2007 Rektor des Wissenschaftskollegs zu Berlin, dem er weiterhin als Permanent Fellow angehört. Er ist Mitglied der Academia Europaea, der American Academy of Arts and Sciences und der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und Ehrendoktor der Universitäten Toronto und Göttingen.

Publikationen u. a. *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft* (1987); *Deutsche Verfassungsgeschichte* (3. Aufl. 1995); *Die Zukunft der Verfassung* (3. Aufl. 2002); *Die Verfassung und die Politik* (2001); *Souveränität* (2009).

Kommentar

Ich bin mit Professor An-Na'im völlig einverstanden, wenn er auf der religiösen Neutralität des Staates besteht, und zwar in beiden von ihm benannten Formen: *separation and connectedness*, Trennung und Verbindung. Von diesen beiden Aspekten ist die Trennung allerdings die einfachere. Damit soll freilich nicht gesagt sein, dass es einfach gewesen wäre, sie zu erreichen. Es war im Gegenteil ein langer und umwegiger Prozess. Bei der Trennung geht es um die institutionelle Abgrenzung von Religionsgemeinschaften und Staat oder, wie wir in vor-multikultureller Zeit zu sagen pflegten: zwischen Kirche und Staat. Gemeint ist damit die Nicht-Identifizierung des Staates mit *einer* Religion sowie die gleiche Distanz zu allen Religionen.

Religionsfreiheit ist ein Menschenrecht, das ist mehrfach betont worden. Ohne säkularen Staat kann es aber keine Religionsfreiheit geben. Das muss man immer von neuem hervorheben. Gerade wenn die Gesellschaft nicht säkular ist, sondern wenn Religion in ihr eine wichtige Rolle spielt, dann setzt die friedliche Koexistenz verschiedener Religionen voraus, dass jedenfalls der Staat säkular bleibt. Dieser Grundsatz lässt allerdings sehr verschiedene Formen und Modalitäten der Trennung zwischen Religionsgemeinschaften und Staat zu. Europa bietet dafür ja reiches Anschauungsmaterial.

Nun aber die Verbindung. Bei der Verbindung geht es, so sagt

An-Na'im, um die Regelung des Verhältnisses zwischen Religionsgemeinschaften und Staat. Das ist nach meinem Dafürhalten der schwierigere Teil. Religionsgemeinschaften sind nicht extraterritorial. Sie verwirklichen ihre religiöse Freiheit in staatlich organisierten Einheiten und bewegen sich im Rahmen der staatlichen Rechtsordnung. Das kann zu Konflikten zwischen allgemein geltenden säkularen Gesetzen und partikular geltenden religiösen Normen führen, und diese Konflikte mehren und verschärfen sich mit wachsender Multikulturalität von Gesellschaften.

Es kann sein, dass Angehörige einer Religionsgemeinschaft mehr Freiheit für sich beanspruchen, als die allgemeinen Gesetze gewähren, also aus religiösen Gründen verlangen, etwas tun zu dürfen, was allen anderen verboten ist, oder etwas nicht tun zu müssen, was allen anderen geboten ist. Es kann aber auch sein, dass eine allgemein bestehende Freiheit für die Angehörigen einer Religionsgemeinschaft verkürzt werden soll, Religionsgemeinschaften also ihren Gläubigen etwas verbieten wollen, was allgemein erlaubt ist, oder etwas gebieten wollen, was jedermann sonst freigestellt ist. Dasselbe lässt sich auch für Gleich- und Verschieden-Behandlung durchspielen.

An-Na'im sagt hierzu, »neither enforce nor oppose religion«: Der Staat dürfe religiöse Verhaltensanforderungen weder durchsetzen noch untersagen. Was kann das heißen? Das scheint mir eine entscheidende Frage zu sein. Was kann heißen, er dürfe sie nicht durchsetzen? Darunter verstehe ich zunächst, dass der säkulare Staat religiöse Normen nicht allgemein verbindlich machen darf, aber auch, dass er seine Machtmittel religiösen Gemeinschaften nicht zur Durchsetzung ihrer Normen gegen Gläubige leihen darf. Im Unterschied zu staatlichen Normen sind religiöse Normen im säkularen Staat auf freiwillige Befolgung angewiesen. Das schließt innerreligiöse Sanktionen nicht aus. Man muss ja nicht immer alles anhand des Islam exemplifizieren, auch die Exkommunikation in der katholischen Kirche ist ein Beispiel für eine innerreligiöse Sanktion.

Aber wie verhält es sich, wenn eine Religionsgemeinschaft sich der Möglichkeiten des säkularen Rechts bedient, um einen Religionsverstoß zu sanktionieren? Einem katholischen Priester wird gekündigt, weil er geheiratet hat. Es besteht kein Zweifel, dass seine

Heirat nach säkularem Recht gültig ist. Heiraten genießt grundrechtlichen Schutz. Dass er dadurch nach kirchlichem Recht seine Priesterfunktion nicht mehr ausüben darf, ist ebenso klar. Darf eine säkulare Sanktion, Kündigung, an einen Religionsverstoß geknüpft werden? Kann eine Kirche aufgrund weltlichen Rechts gezwungen werden, jemanden weiter kultische Handlungen vornehmen zu lassen, dem nach religiösem Recht die Voraussetzungen dafür fehlen?

Das rechtliche Instrumentarium zur Lösung dieser Frage ist der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit. Sie wird durch Abwägung gelöst. Einerseits: Wie zentral ist das religiöse Gebot für die Religionsgemeinschaft? Wie stark ist die Religionsfreiheit beeinträchtigt, wenn das säkulare Recht durchgreift? Andererseits: Wie gewichtig ist die Rechtsposition des Betroffenen? Wie schwer ist sie beeinträchtigt, wenn die religiösen Normen sich behaupten? Man würde dann vielleicht beim entlassenen katholischen Priester zu einem anderen Ergebnis kommen als bei der kirchlichen Sekretärin, die entlassen worden ist, weil sie sich hat scheiden lassen.

Eine andere Frage im selben Zusammenhang: Kann es einer konfessionellen Partei, die in demokratischen Wahlen die Mehrheit erlangt hat, verwehrt werden, ihre religiös motivierten Moralvorstellungen in allgemeine Gesetze umzuwandeln? Hier dürfte die Differenz relevant werden, die in Professor An-Na'ims Ausführungen eine große Rolle gespielt hat, nämlich die Differenz zwischen Staat und Politik, in unsere verfassungsrechtliche Terminologie übersetzt: die Differenz zwischen Staat und Parteien. Der demokratische Staat empfängt zwar sein Handlungsprogramm von den politischen Parteien, die in der Wahl siegreich waren. Aber wenn diese aufgrund des Wahlsiegs die Möglichkeit erhalten, allgemein verbindliche Entscheidungen zu fällen, dann treffen sie auf die Schranken, welche die Verfassung der Mehrheit im Interesse des Gemeinwohls zieht. Der Mehrheit ist nicht alles erlaubt. Das ist der Sinn des Konstitutionalismus. Daraus würde ich schließen, dass religiöse Normen nur dann in staatliches Recht überführt werden dürfen, wenn es dafür auch säkulare Gründe gibt, das heißt also, Gründe, die auch für Nichtgläubige Überzeugungskraft haben.

Das wird häufig der Fall sein. Die meisten Verbote des Dekal-

logs finden sich in den Strafgesetzbüchern der unterschiedlichsten Länder wieder. Nicht selten bestraft der säkulare Staat die Blasphemie. Aber es wäre unzulässig, sie zum Schutz des Gottes, an den eine bestimmte Religionsgemeinschaft glaubt, zu bestrafen. Wenn er sie dagegen bestraft, um den öffentlichen Frieden zu sichern, ist das eine andere Sache. Man muss hier zwischen religiösen Normen und Normen, die aus einer religiösen Wurzel stammen, aber ihre spezifisch religiösen Bezüge mittlerweile abgestreift haben und ins allgemeine Kulturbewusstsein übergegangen sind, unterscheiden. Das scheint mir auch wichtig für das Problem zu sein, das Herr Schäuble erwähnt hat. Soweit spezifische Glaubensüberzeugungen oder -praktiken betroffen sind, kann es meines Erachtens keine Privilegien für Religionen geben, die hierzulande heimisch sind. Soweit die Religion die Kultur eines Landes geprägt hat, ist der säkulare Staat berechtigt, diese Tradition zu pflegen, etwa im Schulunterricht.

Nun der andere Teil von An-Na'ims Prämisse: Der Staat darf Religionen nicht bekämpfen. Ja, in dem Sinn, dass der säkulare Staat, der die Religionsfreiheit anerkennt, kein religionsfeindlicher Staat ist. Ebenso wenig wie religiöser Fundamentalismus akzeptabel ist, ist säkularer Fundamentalismus akzeptabel. Dass Religion im säkularen Staat Privatsache ist, bedeutet, jeder darf frei über seinen Glauben und seine Religionszugehörigkeit entscheiden, ohne dass ihn der Staat dabei unter Druck setzt. Religion ist aber nicht Privatsache in dem Sinn, dass sie in der Öffentlichkeit nichts zu suchen hätte oder sich politisch passiv verhalten müsste.

Religion nicht bekämpfen bedeutet ferner, dass der Staat einer Religionsgemeinschaft nicht das Recht bestreiten darf, selbst zu bestimmen, was Inhalt ihres Glaubens ist und welche Verhaltensanforderungen daraus für die Gläubigen folgen. Es heißt aber nicht, dass der Staat jedes Verhalten, das religionsgefordert ist, auch dulden müsste. Religion kann keinen rechtsfreien Raum beanspruchen. Zum Recht gehört allerdings auch die Religionsfreiheit. Deswegen kann staatliches Recht nicht ohne Rücksicht auf diese Freiheit gesetzt und durchgesetzt werden. In vielen Fällen lässt sich hier mit Dispensen vom geltenden Recht zur Erfüllung religiöser Pflichten helfen. Darauf hat auch Herr Schäuble hingewiesen. In anderen

Fällen geht das nicht. Wann das eine, wann das andere zutrifft, ist wiederum eine Frage der Abwägung zwischen dem Gewicht der Religionsfreiheit und dem Gewicht des Gemeinwohlzwecks, dem das allgemeine Recht dient.

In dem Verständnis von Grundrechten, welches das Bundesverfassungsgericht entwickelt hat, das aber auch im Vortrag von Professor An-Na'im zum Vorschein kommt, ist der Staat nicht nur verpflichtet, die Grundrechte zu respektieren. Er muss sie vielmehr auch schützen, wenn sie von dritter Seite bedroht werden. Das gilt auch für die Religionsfreiheit. Dabei kann es sich um den Schutz von Religionen oder Gläubigen vor Beeinträchtigungen durch Dritte handeln, etwa wenn ein Arbeitnehmer entlassen worden ist, weil er seine Arbeit kurz für ein ihm vorgeschriebenes Gebet unterbrochen hat. Es kann aber auch ein Schutz der Gläubigen vor ihrer Religionsgemeinschaft sein, etwa wenn diese die körperliche Unversehrtheit oder die Gleichberechtigung der Geschlechter bedroht. Die Schutzpflicht des Staates kann sogar dann angreifen, wenn ein Gläubiger sich religiösen Anforderungen freiwillig unterwirft, diese aber mit den Essentialia der heimischen Verfassungsordnung unvereinbar sind. Die Religionsfreiheit verlangt vom Staat nicht, dass er seine Identität preisgibt.

An-Na'im sagt mit Recht, dass das Verhältnis zwischen religiösen und säkularen Normen, zwischen Religionsgemeinschaft und Staat ständig neu austariert werden muss. Zwischen den christlichen Kirchen und den europäischen Staaten ist dazu nach einem langen Prozess ein *modus vivendi* gefunden worden. Die Zahl der Probleme, die hier noch auftreten, ist ziemlich klein. Im Verhältnis zwischen Staat und Religionen und Religionsgemeinschaften von Zuwanderern ist dieser Zustand noch nicht erreicht. Die Aushandlung ist in einem demokratischen Staat Sache eines demokratischen Entscheidungsprozesses, der selber wieder an einen gesellschaftlichen Diskursprozess rückgekoppelt ist. An dem Diskussionsprozess kann sich jeder beteiligen. Von den Informationen, die aus dem Diskussionsprozess hervorgehen, darf niemand ausgeschlossen werden, auch nicht aus religiösen Gründen. Die Religionsgemeinschaften dürfen nicht gegen diesen Prozess und gegen die damit möglicher-

weise einhergehende Kritik an ihren eigenen höchsten und sakralen Werten immunisiert werden.

Aber nun gibt uns An-Na'im zum Schluss zwei harte Nüsse auf, die zu knacken sind. Die Frage lautet: Muss das dann nicht auch für den demokratischen Entscheidungsprozess gelten? Muss nicht jeder, der von einer solchen Aushandlung zwischen Staat und Religionsgemeinschaften betroffen ist, auch an diesem Prozess partizipieren dürfen? Die gesellschaftliche Partizipation ist grundrechtlich jedermann gewährleistet. Da ist niemand gehindert, sich einzuschalten. Die staatliche Partizipation ist es nicht, sie ist reserviert für Staatsbürger. Was bedeutet das für unser Staatsbürgerrecht? Und die zweite Nuss: Etwas Ähnliches gilt für die Privilegien, die der öffentlich-rechtliche Status, der Körperschaftsstatus, den Religionsgemeinschaften vermittelt. Jede Religionsgemeinschaft, die bestimmte Organisationsvoraussetzungen erfüllt, kann diesen Status erlangen, er ist keineswegs für die christlichen Kirchen und für die jüdische Gemeinde reserviert. Es gibt zahlreiche andere Gruppen, die diesen Status erlangt haben. Also keine Norm, die einen Gleichheitsverstoß auf der Stirn trüge.

Aber — das war eben auch der Gegenstand Ihrer beider Erörterungen — es gibt Religionsgruppen, die gerade aufgrund ihrer religiösen Eigenart de facto diesen Status nicht erlangen können, ohne diese Eigenart aufzugeben. Deswegen reicht es wohl nicht, auf den fehlenden Willen der Muslime abzustellen, sich entsprechend zu organisieren. Die Frage ist auch, ob man ihnen nicht Äquivalente für diesen Status zur Verfügung stellen muss, die mit ihren Vorstellungen vereinbar sind. Ich denke, das sind Fragen, mit denen wir uns ernsthaft auseinandersetzen müssen, und eine Frage würde ich am liebsten sofort an Professor An-Na'im zurückgeben, wenn er es erlaubt. Das ist die Frage der Staatsbürgerschaft. Sicherlich kann man damit großzügiger sein, als wir es derzeit sind. Aber man wird nicht völlig bedingungslos jedem, der sich in Deutschland niederlässt, die deutsche Staatsbürgerschaft geben wollen. Was sind die Voraussetzungen, was sind die Bedingungen, unter denen ein Anspruch auf Staatsbürgerschaft in diesem Lande bestehen könnte?

Diskussion

ABDULLAHI AN-NA'IM:

Herr Minister Schäuble sagte, Deutschland habe nur eine begrenzte Erfahrung mit dem Kolonialismus, aber ich erinnere mich aus meinem Geschichtsstudium daran, dass die Berliner Konferenz 1884-85, auf der die europäische Kolonisation und der Handel in Afrika geregelt wurden, in dieser Stadt stattfand. Die Berliner Konferenz war eine diplomatische Konferenz, auf der die europäischen Mächte ganz Afrika unter sich aufteilten. Deutschland hatte natürlich seinen Anteil daran, nicht nur als Gastgeber und Organisator der Konferenz, sondern auch im Kolonialhandel und in der Kolonisierung von Land. Namibia, Togo und Tanganjika waren deutsche Kolonien, sogar Ruanda war einmal eine deutsche Kolonie, wenn ich es recht sehe. Da ist also diese Geschichte, aber Kolonialisierung und Dekolonialisierung haben für mich vielmehr mit einem Geistes- und Gefühlszustand zu tun und weniger mit einem tatsächlichen und materiellen Zustand. Ich wollte vor allem deutlich machen, dass wir das Verhältnis zwischen Aufklärung und Kolonialismus wirklich neu überdenken müssen.

Ich glaube, dass die Menschenrechte in unserem Zeitalter eine kraftvolle Idee sind. Ich denke, wir müssen die Logik »*unsere Bürger* gegen andere Menschen« überwinden. Der Anspruch der

Menschenrechte ist in der Tat ein sehr radikaler Anspruch. Es ist der Anspruch, dass diese Rechte einem Menschen nur deswegen zustehen, weil er ein Mensch ist. Wenn wir also bekräftigen, dass wir den Menschenrechten verpflichtet sind, dann bekräftigen wir damit auch eine Verpflichtung gegenüber diesen Rechten für jede Person, unabhängig von der Staatsbürgerschaft. Ja, tatsächlich bringen die Amerikaner oft Bürgerrechte [*civil rights*] und Menschenrechte [*human rights*] durcheinander, sie neigen zu der Auffassung, mit den Menschenrechten sei ja alles in Ordnung, weil sie ein hohes Niveau an Bürgerrechtsschutz in den Vereinigten Staaten haben. Das mag so sein, aber die Menschenrechte ihrer Arbeitsmigranten, die Menschenrechte aller möglichen Menschen und Gemeinschaften sind nicht gut geschützt. Wenn wir uns also den Menschenrechten verpflichten, sollten wir uns auch ernsthaft beim Wort nehmen.

Ich möchte jetzt nicht zu viel sagen; ich bin definitiv der Meinung, dass Staatsbürgerschaft zusätzliche Pflichten und Rechte beinhalten kann, Privilegien, die über das hinausgehen, was Menschenrechte umfassen. Aber den Menschen zu geben, was Menschenrechte umfassen, ist an sich eine größere Herausforderung, die nicht von der Staatsbürgerschaft abhängen sollte. Ich gebe Ihnen also in dem Punkt recht, was das aus seiner Souveränität fließende Recht des Staates angeht, seine Staatsangehörigkeit zu kontrollieren, und dass sich die Staaten dahingehend unterscheiden, welche Bedingungen gefordert werden, und dass der Status eines Bürgers nicht derselbe ist wie der eines Menschen. Aber Mensch ist gut genug, ich gebe mich jederzeit mit »Mensch« zufrieden. Vielen Dank.

FRAGE:

Herr Professor An-Na'im, was halten Sie davon, dass Barack Obama während seiner Amtseinführung seine Hand auf die Bibel legte und das Vaterunser sprach? Entspricht das Ihrer Idee eines säkularen Staats oder nicht?

ABDULLAHI AN-NA'IM:

Ich denke, die Vereinigten Staaten sind ein säkularer Staat, aber nicht säkular genug. Darin liegt eine Herausforderung, glaube ich.

Die Herausforderung ist, auf welche Weise der Staat säkular sein kann — säkular im vollen Sinne einer umfassenden Neutralität in Bezug auf die Religionen und die Überzeugungen seiner Bürger. Und ich räume ausdrücklich ein, dass es historische Tiefenschichten, dass es eine psychologische, soziologische Dimension eines Staates und religiöser Gebilde gibt, die man nicht einfach über Nacht abstreifen kann. Ich denke, Präsident Obama hat in seiner Rede zum ersten Mal bei einer Amtseinführung Muslime erwähnt. Das ist ein Fortschritt. Ich denke, darum geht es. In dem Projekt, mit dem ich mich derzeit befasse, geht es um amerikanische Muslime und amerikanischen Säkularismus. Ich nenne es: »*Enhancing Citizenship*« [Staatsbürgerschaft stärken]. Mein Aufruf an die amerikanischen Muslime lautet, dass wir das säkulare Prinzip annehmen sollten, damit wir aushandeln können, was es für uns bedeutet. Wir können nicht auf Distanz bleiben und vom Rest der Gesellschaft erwarten, dass sie uns all die Rechte gibt, die wir fordern. Wir müssen uns also beteiligen und das Prinzip akzeptieren. Ich denke, die Muslime machen gerade Schritte in diese Richtung, und die Gesellschaft ist auch entgegenkommender, aufgeschlossener und einladender, und so geht der Aushandlungsprozess voran.

FRAGE:

Herr Professor An-Na'im, ich stimme dem meisten zu, was Sie gesagt haben. Dennoch möchte ich Sie fragen: Ich glaube, viele, wenn nicht alle arabischen Gelehrten, die Theologie, den Islam, die Scharia, islamisches Recht in den Universitäten der arabischen Welt unterrichten— sie würden Ihnen nicht zustimmen. Warum, glauben Sie, ist das so?

ABDULLAHI AN-NA'IM:

Zunächst finde ich es gut, dass sie mir nicht zustimmen — wenn sie mir zustimmen würden, hätte ich das ja nicht sagen müssen, wissen Sie. Wenn man etwas sagt, will man doch die herrschenden Auffassungen infrage stellen. Viele unserer gegenwärtigen Auffassungen davon, was islamisch ist und was nicht, sind ein Produkt unseres modernen Zeitalters und nicht der muslimischen Geschichte; wenn

sie hinter die Mitte des 20. Jahrhunderts zurück gehen, finden sie den Ausdruck »islamischer Staat« in keiner gelehrten Schrift, in keiner Sprache der muslimischen Gesellschaften. Dieser Ausdruck beruht auf einer europäischen Idee des Staates und einer europäischen Idee des Rechts; er ist ein Produkt der Begegnung von Europäern und Muslimen, das ist ein kolonialer und postkolonialer Diskurs. Er hat in der muslimischen Ideengeschichte oder deren politischen Erfahrungen keine eigenständige Präsenz.

In meinem Vortrag habe ich auf die Ironie hingewiesen, dass es Napoleon war, der 1798 während seines Feldzugs in Ägypten einen Rat von Gelehrten der Al-Azhar als Regierungsinstitution der Französischen Republik Ägyptens zusammenrief. Das war das erste Mal, dass etwas Derartiges geschah. Die erste klerikale und pseudotheokratische staatliche Institution eines muslimischen Landes wurde also von Napoleon in Ägypten eingeführt — im Geiste der Aufklärung und der Französischen Revolution; diese erklärte er als islamisch im Geiste. Ich will damit sagen, dass wir die Geschichte des Diskurses über den islamischen Staat zurückverfolgen können. Er reicht nicht weiter als bis ins 19. Jahrhundert zurück. Fast 1300 Jahre lang lebten die Muslime glücklich und hielten sich für gute Muslime, ohne über einen islamischen Staat zu sprechen, geschweige denn, einen zu haben. Sie haben recht, viele Gelehrte in der Region finden die Vorstellung eines islamischen Staats vielleicht jetzt anziehend, aber westlichen, europäischen Gelehrten gefällt diese Idee anscheinend auch. Muslimische und westliche Gelehrte scheinen es für selbstverständlich zu halten, dass der Islam dieses ist oder jenes. Und genau das müssen wir hinterfragen. Also, ja, ich weiß, dass Sie recht haben, dass die Leute meinen, ein islamischer Staat sei möglich, und manche halten ihn auch für wünschenswert. Deswegen sage ich, was ich sage, und behaupte, wenn wir genau hinschauen, dann sehen wir, dass diese Forderung nach einem islamischen Staat keine Grundlage in den muslimischen Traditionen hat, sondern dass sie ein Produkt unserer Begegnung in der Moderne ist.



FRAGE:

Herr Minister, ich würde Sie gerne fragen, ob Professor An-Na'im nicht vielleicht Hinweise darauf gegeben hat, in welche Richtung man die politischen Probleme weiterdenken könnte, die Sie in der Frage der Berechtigung des Gegenüber beim Religionsunterricht identifiziert haben. Professor An-Na'im hat die faszinierende These vorgetragen, dass das islamische Recht oder die islamischen Lebens- und Moralvorstellungen gar nicht verstaatlicht werden können. Sobald islamisches Recht zur staatlichen Norm wird, wird es verformt, es wird partikularisiert. Diese Partikularisierung widerspricht dann dem Wesen der islamischen Normen. Diese erlangen als umfassende Lebensordnung nur dann Geltung, wenn das Individuum diese freiwillig befolgt. Könnte daraus nicht folgen, dass man die staatlichen Erwartungen an Institutionalisierung des Islams nicht zu hoch schrauben sollte? Wenn man die Art und Formen des Zusammenspiels von Staat und Kirche, wie sie sich traditionell in Deutschland und unserer Rechtsordnung ausgebildet und bewährt haben, auf die Organisation der Muslime überträgt, besteht dann nicht die Gefahr, dass dadurch eine Art Quasi-Verstaatlichung eintritt, wie sie eben im Vortrag für die sogenannten islamischen Staaten kritisiert worden ist? Würde daraus in der Praxis nicht folgen, dass man doch nach

einem Mittelweg suchen sollte? Ein Verein, der nur Religionsunterricht organisieren soll, braucht vielleicht nur einen Briefkasten; schon jetzt geschieht das so, wenn Vereine Religionsunterricht für Internate und Privatschulen organisieren. Dass das langfristig zu wenig sein könnte, erscheint mir unstrittig. Aber könnte sich nicht in den Vereinigungen, die zunächst einmal in dieser — von Ihnen ja auch für sehr zentral gehaltenen — Frage des Religionsunterrichts etwas organisieren, auch eben das Umfassende dieser religiösen Welt widerspiegeln, von der Professor An-Na'im gesagt hat, dass sie eben nicht zum Staat verrechtlcht und organisiert werden kann und sollte.

WOLFGANG SCHÄUBLE:

Es ist nicht der deutsche Staat, der in diesem Zusammenhang Forderungen an Muslime stellt, sondern es sind Muslime, die Forderungen an den deutschen Staat stellen. Es sind nicht »die« Muslime, sondern es sind Muslime, die Forderungen an den deutschen Staat stellen und die unter dem Aspekt der Religionsneutralität als Forderungen ernstgenommen werden müssen. Ich füge ein zweite Bemerkung hinzu: Wir haben alle gespürt, und das ist durch den vorletzten Beitrag noch einmal ganz deutlich gesagt worden, dass Professor An-Na'im nicht notwendigerweise für alle Muslime spricht; er spricht für sich, und das ist eine ganze Menge, und das sehr überzeugend. Wenn jetzt aber der Staat, zum Beispiel vertreten durch mich, beschließen würde, den Weg zu nehmen, den Professor An-Na'im vorgeschlagen hat, dann würde den Muslimen etwas aufoktroiyert werden, was unser Staat nicht darf und nicht tut. Also müssen wir über die Frage weiter miteinander im Gespräch bleiben. Vielleicht werden wir am Ende zu dem Ergebnis kommen, dass die Regelung von Artikel 7 unseres Grundgesetzes nicht für Muslime passt. Vielleicht passt die Regelung aber doch. Das entscheidet aber nicht der deutsche Staat, sondern die Muslime, die in Deutschland leben und von der Regelung Gebrauch machen wollen oder nicht. Der Beitrag von Professor An-Na'im trifft einen wichtigen Punkt. Das enthebt uns aber nicht von der Notwendigkeit, Muslime in Deutschland selber entscheiden zu lassen, was sie wollen und welche Auffassung sie vertreten.

DIETER GRIMM:

Eine kleine Zusatzbemerkung dazu: Der körperschaftliche Status, der öffentlich-rechtliche Status ist ja kein Selbstzweck. Er enthält vielmehr ein Paket von Rechten. Die Rechte, die an den Status geknüpft werden, sind das Wesentliche. Daraus folgt aber, dass die Alternative nicht heißt: das ganze Paket oder gar nichts. Man kann das Paket auch aufschneiden und einzelne Rechte vergeben. Als Beispiel aus einem ganz anderen Bereich: Das Lebenspartnerschaftsgesetz gibt den Partnern die meisten Rechte, die mit dem Institut der Ehe einhergehen, aber nicht alle. Die Institute bleiben unterschieden. Also, vielleicht ist das der richtige Weg.

FRAGE:

Ich möchte an diesem Punkt anknüpfen. Sie, Herr Professor An-Na'im, sagen, für die Muslime sei das Individuum das Entscheidende, und der säkulare Staat muss die Muslime als Individuen wahrnehmen und nicht als eine den Kirchen ähnliche Gemeinschaft. Wie stellen Sie sich dies in der Praxis vor, nicht nur unter rechtlichen Gesichtspunkten, sondern auch in der politischen Praxis? Der Staat verhandelt natürlich mit Interessenvertretern, mit Gemeinschaften. Und dies ist nicht nur auf religiöser Ebene der Fall, sondern auch in vielen anderen gesellschaftlichen Bereichen. Ist es aus Ihrer Perspektive denkbar, dass sich die Muslime so organisieren, dass ein praktischer und effizienter Kommunikationsprozess zwischen dem Staat und den Muslimen möglich ist? In Niedersachsen etwa gibt es den Versuch verschiedener islamischer Gemeinden, sich in einer *Schura* — einem Rat — zusammenzuschließen und mit dem Staat über dieses Gremium zu kommunizieren. Es gibt viele Dachverbände hier in Deutschland, die das auf Landes- oder Bundesebene versuchen. Wie stellen Sie sich eine praktikable Form der Zusammenfassung von Wünschen, Rechtsansprüchen usw. unter den Muslimen vor?

ABDULLAHI AN-NA'IM:

Ich bin einverstanden mit der Bemerkung, dass wir offen bleiben sollten für neue Möglichkeiten, über die Art und die Form nachzudenken, wie der Staat mit seinen muslimischen Bürgern verhandeln

könnte. Ich denke, dass wir in Europa zu sehr durch die historische Erfahrung der Partnerschaft zwischen dem Staat und den großen Kirchen konditioniert sind, und daher erwarten wir weiterhin, dass auch neue Lösungen dem alten Modell folgen. Aber zunächst — ich vertrete die Muslime definitiv nicht, und ich würde das auch keinesfalls wollen; jedenfalls ist der Punkt hier, dass Muslime nicht nur Muslime sind, sie sind auch viele andere Dinge. Was ich also sagen wollte — sehr respektvoll, aber auch in Anerkennung der Komplexität dieser Aufgabe —, lassen Sie uns offen sein für neue Möglichkeiten, darüber nachzudenken.

Die Idee ist, dass der Staat seinen Bürgern bestimmte Dienste zu leisten hat. Eine Möglichkeit, dies für Gläubige zu tun, bestand darin, mit ihren institutionalisierten Organisationen zusammenzuarbeiten. Der Staat könnte das für andere Gläubige auf eine andere Weise tun — so, wie er es für Nichtgläubige tut. Es ist also alles eine Frage des Aushandelns und der Vermittlung. Ich verordne hier keine spezifischen Lösungen, ich habe noch nicht einmal eine im Kopf, ich möchte uns alle nur dazu einladen, darüber in einer anderen, neuen Weise nachzudenken, ohne historische Vorläufer. Damit will ich nicht sagen, dass die historische Erfahrung für ihre Zeit falsch war, aber vielleicht können wir jetzt noch einmal überlegen — auch mit Blick auf die katholische und die protestantische Kirche — wer in dieser aktuellen Partnerschaft ausgeschlossen wird. Vielleicht gibt es Frauengruppen oder andere Gruppen in der Religionsgemeinschaft, in der katholischen oder protestantischen Gemeinschaft, denen mit dem gängigen System nicht so gut gedient ist wie mit einem anderen. Also, Möglichkeiten zur Neuorganisation, zur Aufteilung von Rechten, zur Aufteilung von (juristischen) Personen, die diese Rechte beanspruchen können, Möglichkeiten öffnen, und nicht religiöse Organisationen privilegieren. Auch das ist eine der Spannungen hier. Es gibt eine Privilegierung von religiösen Organisationen gegenüber nichtreligiösen Organisationen, und ich verstehe die Gründe dafür, und wie wertvoll das für diese privilegierten religiösen Organisationen ist. Ich meine aber, dass dem Interesse von religiösen Gemeinschaften besser gedient wird, wenn man sie herausfordert, unter gleichen Bedingungen mit nichtreligiösen Gemeinschaften und

zivilgesellschaftlichen Organisationen zu konkurrieren, als ihrem Anspruch auf das Monopol, ihre eigenen Mitglieder zu repräsentieren, entgegenzukommen.

FRAGE:

Ich habe anderthalb Fragen an Herrn Schäuble und Herrn Grimm und überdies a question and a half for Abdullahi An-Na'im. Die große Frage, die Sie, Herr Schäuble, gestellt haben — wie eine offene Gesellschaft tolerant gehalten werden kann —, hat mich jetzt am meisten berührt, weil ich auch keine Antwort darauf habe. Wenn Sie aber fragen, ob man nicht von der Minderheit verlangen muss, dass sie die Mehrheit achtet, und zwar deren Verständnis von Identität, dann bitte ich Sie um eine Erläuterung, um ein Beispiel. Was heißt das für die Situation in Deutschland? Heißt das, dass gegebenenfalls eine Minderheit, in diesem Fall die muslimische Minderheit, die Identität der Mehrheit achten muss, um diese Offenheit, diese Toleranz zur offenen Gesellschaft, zu wahren? Meine halbe Frage betrifft den Bekenntnisunterricht, der auch in der Islamkonferenz verhandelt wird. Wenn der Bekenntnisunterricht das Hauptproblem bei der Aufforderung an die Muslime ist, etwas zu schaffen, was den als Körperschaften öffentlichen Rechts anerkannten Religionsgemeinschaften ähnelt, könnte man das nicht deutlicher vermitteln? Dann erscheint ja die ganze Debatte um die Institutionalisierung des Islams in Deutschland total überfrachtet. Bekenntnisunterricht ist ein Problem, das die Mehrheit der Bevölkerung nicht weiter aufregt, während es im Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, das in der Bundesrepublik doch mit erheblicher Verve diskutiert wird, um erheblich mehr als den Bekenntnisunterricht geht. Und dies an Abdullahi — wenn Du gestattest —, ich stimme Deiner Argumentation vollkommen zu, wie wahrscheinlich auch die Mehrheit in diesem Raum. Allerdings haben mich einige Deiner Aussagen überrascht. Du hast vom islamischen Staat als Neuheit gesprochen, der sich nicht in Übereinstimmung mit den traditionellen, überlieferten Konzeptionen des Verhältnisses zwischen dem Staat und den muslimischen Gemeinden befindet. Aber auch wenn er eine Neuheit wäre, was wäre dann daran nicht in Ordnung? Warum muss man

das plötzlich zurückweisen? Mir scheint, dass Du jetzt an die Sache herangehst und sagst: Weil es anders als in der Vergangenheit ist, ist es nicht richtig. Das ist nicht authentisch, das ist nicht islamisch. Ich frage mich nach dem Status dieser Art von Argumentation.

WOLFGANG SCHÄUBLE:

Ich will Ihnen folgendes Beispiel nennen: Mein erster Wohnsitz ist in Gengenbach, einem wunderschönen Städtchen am Schwarzwaldrand. Wir haben in Gengenbach mit den eingemeindeten Dörfern 12.000 Einwohner, die Stadt selbst hat vielleicht 8.000 Einwohner. Es gibt dort auch eine Moschee, und wir haben seit Anfang der Sechzigerjahre einen Bevölkerungsanteil im Wesentlichen türkischer Abstammung in einer Größenordnung von rund 20 Prozent. Gengenbach ist ein katholisch geprägter Ort, die Beziehungen zwischen den beiden Kirchen haben sich gut entwickelt. Die Protestanten, zu denen auch ich gehöre, haben nie in Frage gestellt, dass Gengenbach relativ stark katholisch geprägt ist. Wenn jetzt unsere muslimischen Mitbürger auf die Idee kämen, den Muezzinruf über den Ort schallen zu lassen wie das Glockengeläut, würde ich versuchen, ihnen zu erklären, dass das vielleicht falsch wäre. Was den anderen Teil Ihrer Frage betrifft: Sie haben recht: möglicherweise nimmt ein Großteil der Bevölkerung und ein Großteil auch von Muslimen in Deutschland die Frage von Religionsunterricht im Sinne von Artikel 7 gar nicht für so wichtig. Die Forderung steht aber im Raum, wie relevant sie auch immer für viele Menschen sein mag. Darüber bin ich auch ganz froh. Denn die Frage ist ungeheuer wichtig, wie auch der offizielle Dialogprozess mit der Islamkonferenz zeigt, in den wir eingetreten sind. Vor zweieinhalb Jahren war die schlichte Tatsache, dass der Bundesinnenminister gesagt hat, dass Muslime ein Teil unseres Landes geworden sind und der Islam somit auch ein Teil unseres Landes geworden ist, offenbar wichtig und nicht selbstverständlich. Dieser Prozess hat mit dazu beigetragen, dass wir heute in Feuilletons vieler Zeitungen intensive Diskussionsprozesse haben. Es sind auch wichtige Diskussionen der Muslime untereinander angestoßen worden, einschließlich derer, die sich nicht als gläubige Muslime, sondern als Angehörige des muslimischen Kulturkreises sehen.

Strittig war schon die Frage, wer überhaupt die Vielfalt muslimischen Lebens in Deutschland in der Islamkonferenz vertreten kann. Die Verbände wollten zunächst einmal die alleinigen Ansprechpartner sein, aber das haben wir nicht so gesehen und in einem flexiblen Verfahren weitere Ansprechpartner mit hinzugenommen. Diese innere Vielfalt hat die weitere Entwicklung sehr gefördert. Ich bin der Überzeugung, dass wir diesen Prozess noch weiter vorantreiben müssen, weil er zu einer neuen Offenheit auch gegenüber anderen Religionen führen kann.

DIETER GRIMM:

Eine halbe Antwort auf die halbe Frage, die an mich ging: Achtung der Mehrheit durch die Minderheit kann nicht bedeuten, dass es rechtliche Privilegien für die hier angestammten Mehrheitsreligionen gibt. Das halte ich für ausgeschlossen. Etwas anderes gilt im Bereich der Kulturpflege. Natürlich kann ein Staat seine eigene Kultur pflegen, und er wäre schlecht beraten, wenn er es nicht täte. Er muss den Minderheiten erlauben, die ihre zu pflegen, aber er muss das nicht zu seiner Sache machen. Ich denke, da läuft die Trennlinie.

ABDULLAHI AN-NA'IM:

Was den Muezzin in Herrn Minister Schäubles Stadt betrifft, möchte ich hier auf zwei Aspekte meines Vortrags zurückkommen. Erstens: Das Prinzip der Neutralität des Staates sollte gleichermaßen für die Mehrheit wie für die Minderheit gelten, unabhängig davon, um welche Religion es geht. Zweitens: Der Säkularismus sollte als Vermittlung konkurrierender Ansprüche verschiedener Personen und sozialer Gruppen betrachtet werden. Der erste Punkt ist, dass es keinen Unterschied darin geben sollte, wie der Staat mit verschiedenen religiösen Gemeinschaften umgeht. Mit dem zweiten Punkt soll betont werden, dass es innerhalb des Neutralitätsprinzips des Staates Verhandlungsspielräume geben sollte darüber, was in menschlichen Beziehungen vernünftig und anständig ist. Wenn das Problem ist, dass der Gebetsruf des Muezzin zu laut ist, dann könnte derselbe Einwand auch für Kirchenglocken gelten. Aber dieses Problem muss nicht staatlich geregelt werden, wenn die Menschen in beiden Gemeinschaften in der

Lage sind, eine Lösung auszuhandeln, die für beide Seiten akzeptabel ist und gleichermaßen für beide Aktivitäten gilt.

Wenn die Sache aber so aussieht, dass sich die Minderheit bestimmter religiöser Praktiken enthalten soll, und zwar aus Achtung vor der »religiösen Identität« der Stadt oder des Gebiets, d. h. dass diese traditionell christlich oder muslimisch ist, dann ist die Mehrheitsforderung ausgesprochen problematisch. Angesichts der Realitäten der Machtbeziehungen zwischen der Mehrheit und Minderheit ist es eine zivilisierte und anständige Haltung, wenn die Mehrheit den religiösen Praktiken der Minderheit respektvoller begegnet, als sie es von der Minderheit gegenüber der Mehrheit erwartet — um jeden Anschein von Vorherrschaft oder Hegemonie der Mehrheit über die Minderheit zu vermeiden. Diese Art der »Vermittlung unter Bürgern« kann außerhalb des staatlichen Rahmens stattfinden.

Wenn der Disput zwischen den beiden Gemeinschaften durch die juristische oder administrative Intervention des Staates entschieden werden muss, dann muss das Prinzip religiöser Neutralität des Staates strikt angewandt werden. Der Staat kann keine Religion haben und sollte daher auch keine kulturelle Identität fördern, die auf der religiösen Identität irgendeines Bevölkerungssegments beruht. Tatsächlich reicht es vielleicht nicht, wenn der Staat die Kultur der Mehrheit fördert, während er der Minderheit »gestattet«, ihre eigene zu fördern, denn die Minderheit hat vielleicht nicht die Ressourcen oder das Vertrauen in die Politik, um ihre eigene Kultur aufrechtzuerhalten. Daher ist es für den Staat möglicherweise notwendig, zugunsten der Kultur der religiösen Minderheit mit *affirmative action* [gezielten Fördermaßnahmen] aktiv zu werden, um die Unausgewogenheit in den Machtverhältnissen zwischen Mehrheit und Minderheit anzugehen.

Was die Frage nach der Neuheit des islamischen Staates angeht, sage ich nicht nur, dass diese Idee eine neue Idee ist: Es ist auch eine schlechte Idee. Aber mein Hauptargument, dass die Idee eines islamischen Staates keine Geschichte hat, soll der Behauptung widersprechen, dass ein solcher Staat etwas authentisch Islamisches ist. Diese Authentizitätsbehauptung ist das Hauptargument der Verfechter des islamischen Staates; sie argumentieren, dass Gott uns

befohlen hat, es so zu machen. Das kann ich so nicht stehen lassen. Meine Kritik ist, dass ein islamischer Staat eine begrifflich inkohärente Sache ist, dass ein Staat keine Religion haben kann. Welches ist die islamische Qualität, die ein Staat haben kann? Es herrscht keine Einigkeit darüber, was »islamisch« bedeuten soll. Und der Ausdruck »islamisch« wird dieser Tage allgemein überstrapaziert, alle möglichen Dinge werden »islamisch« genannt, ohne darüber nachzudenken — islamische Wäscherei, islamischer Gemüsehändler... was soll das denn heißen? Ich glaube, wir haben die Bedeutung des Begriffs verwässert, indem wir ihn so viel gebrauchen oder politisieren.

Mir geht es einfach nur darum zu sagen, dass ein islamischer Staat nicht deswegen ein schlechter Staat ist, weil er neu ist, sondern die Tatsache, dass er neu ist, könnte daran liegen, dass es eine schlechte Idee ist, und das heißt, die muslimischen Gelehrten in der Vergangenheit wussten, dass das nicht machbar ist und haben es deswegen nicht versucht. Das ist ein Teil meiner Argumentation. Aber meine Hauptargumente sind sowohl begrifflich wie historisch, d. h. wenn wir die Geschichte verfolgen, dann sehen wir, dass jeder Versuch, der unternommen wurde, katastrophal endete. Während es in den längsten Zeiten der muslimischen Geschichte nicht versucht wurde, und das war auch besser so.

Und ich glaube, es wurden auch Minderheits- und Mehrheitsrechte angesprochen. Ich denke, der Punkt, um den es Ihnen geht, ist der: Immer wenn wir über Minderheiten sprechen, die die Mehrheit respektieren müssen, steckt ein Zwang dahinter, denn die Machtverhältnisse sind nicht gleich. Die Mehrheit hat eine stärkere Machtbeziehung zur Minderheit. Und die Mehrheit sollte großzügig in ihrer Toleranz gegenüber der Minderheit sein, und dann wird sich die Minderheit auch erkenntlich zeigen. Aber wenn wir es zur Bedingung für die Minderheit machen, dass diese die Rechte der Mehrheit achten muss, um ihre eigenen Rechte zu bekommen, dann bekommt man ein Element des Zwangs und ungünstige Beziehungen.

FRAGE:

In ihrem Vortrag erwähnten Sie im Zusammenhang mit dem Säkularismus einige Länder; Sie sprachen von Italien, Spanien, Großbritan-

nien, den Niederlanden, aber nicht von meinem Land, Frankreich, wo der Säkularismus seit mehr als 100 Jahren durch das Gesetz vom 9. Dezember 1905 in der Verfassung verankert ist. Das Ergebnis ist, dass die Sichtbarkeit von religiösen Symbolen aus den Schulen und anderen öffentlichen Gebäuden verbannt ist. Finden Sie, dass das etwas mit der religiösen Neutralität des Staates zu tun hat, oder ist dies schon eine Verletzung der religiösen Freiheit des Bürgers? Und glauben Sie, dass »säkular« mein Land beschreibt?

ABDULLAHI AN-NA'IM:

Wenn Sie mich fragen: Bei allem gebotenen Respekt, ich habe keine besonders hohe Meinung von der französischen *laïcité*. Ich finde sie autoritär und beleidigend. Und bei allem Respekt, ich sehe moralisch oder politisch — dies mag Sie schockieren — keinen Unterschied zwischen dem, was der Iran macht und dem, was Frankreich macht. Wie Frauen sich kleiden wollen, das ist ihre Sache, nicht Sache des Staates. Und man sollte Frauen keine grundlegenden staatlichen Leistungen wie Bildung verweigern, nur weil sie etwas Bestimmtes anziehen oder nicht anziehen wollen. Jedenfalls ist der Punkt hier, dass es eine Bandbreite gibt, die von der Vorstellung der Trennung von Religion und Staat auf der einen Seite bis zu einem extremen Säkularismus auf der anderen Seite reicht. In der muslimischen Welt ist es tatsächlich so: Wenn ich erkläre, was ich sagen will, und ich bin viel gereist und habe es an vielen Orten erklärt, dann läuft immer alles gut, bis ich den Ausdruck »Säkularismus« verwende. Wenn ich versuche zu erklären, warum es wichtig ist, den Staat neutral zu halten und inwieweit das unserem Gefühl nutzt, Muslime zu sein, ohne Heuchelei etc., sind die Menschen zufrieden. Sobald ich Säkularismus sage, kommt Widerstand von den Muslimen, denn die Leute denken an die Beispiele Frankreichs und der Türkei. Und das sind meiner Meinung nach Negativbeispiele. Vielleicht habe ich mich deswegen entschieden, Frankreich nicht zu erwähnen — bei allem gebotenen Respekt.

WOLFGANG SCHÄUBLE:

Noch eine Bemerkung zu Frankreich: Der jetzige französische Präsident hat in der Zeit, als er noch Innenminister war, ein Buch



geschrieben, dessen Botschaft war, dass Frankreich über sein Verständnis von *laïcité* neu nachdenken müsse. Über seine Argumente habe ich öfter mit ihm gesprochen. Sarkozy kam bei der Frage, wie er Integration als Voraussetzung für nachhaltige Toleranz fördern könne, zu dem Ergebnis, dass er bei einem erheblichen Teil von Franzosen, die muslimischer Religionszugehörigkeit sind, in einem stärkeren Maße Religionsausübung ermöglichen müsse. Dabei hindere ihn das französische Verständnis von *laïcité*. Dieser Prozess ist noch nicht zu Ende, aber es war mutig für jemand, der damals schon daran gedacht hat, dass er vielleicht für die Präsidentschaft kandidieren würde, darüber zu schreiben. Ich mache diese Bemerkung nicht, um Ihnen von Sarkozy zu erzählen, sondern um zu zeigen, dass auch anderswo Betrachtungen eingesetzt haben, nach denen man Religion als Quelle von Toleranz sieht und nicht als Gegenteil davon, wie wir bei einem zu einfachen Verständnis von Religion Gefahr laufen. Vielleicht ermöglicht Religion, richtig verstanden, auch Toleranz.

FRAGE:

Zunächst eine Bemerkung zum letzten Punkt. Sarkozy hat — wenn ich das recht verstanden habe — als Präsident versucht, mehr Toleranz dem Religiösen gegenüber umzusetzen, ist darin aber doch an

der republikanischen Identität gescheitert. Daran sieht man, wie kompliziert und wie schwer es ist, solche Dinge zu verändern. Ich habe aber einen ganz anderen Punkt. Ich habe ein Problem mit Ihrer Aussage: »Der Staat kann nicht religiös sein.« Sie scheinen diese Ansicht alle drei zu teilen. Mir ist nicht klar, was unter der Aussage »kann« verstanden werden soll, denn historisch ist dieser Satz zunächst einmal unverständlich. Es geht mir nicht so sehr darum, historische Zusammenhänge darzulegen, sondern eher darum, dass wir uns mit einer solch apodiktischen Aussage vielleicht den Blick auf gefährliche Entwicklungen in der Gegenwart und der Zukunft verstellen. Die europäische Erfahrung, speziell die deutsche, ist die eines sogenannten Konfessionsstaats. Historisch gesehen kann man durchaus sagen, in Europa sei der Staat in engster Verbindung mit Religion entstanden, insbesondere in Mitteleuropa. Die Historiker argumentieren, dass das so gewesen sei, weil der Staat in der frühen Phase seiner Genese Defizite aufwies, etwa in der Frage der Legitimation. Kann es nicht sein, dass der derzeitige Entwicklungsstatus von Staaten in anderen Regionen der Welt genau dieses abbildet? Kann die Verbindung mit Religion nicht gerade aus historischen Prozessen heraus entstehen und dazu führen, dass dieses »der Staat kann nicht religiös sein« nicht gilt, sondern dass diese Verbindung in einer bestimmten Übergangsphase *in statu nascendi* geradezu strukturtypisch ist? Im Übrigen erlebe ich als Frühneuzeitler immer mehr, dass in der postmodernen Welt sehr vieles von der prämodernen Welt wieder auftaucht. Wer hätte zum Beispiel gedacht, dass noch mal ein Condottiere in der Welt auftritt, genau dies haben wir mit den Warlords. Von daher könnte diese Aussage »der Staat kann nicht religiös sein« uns vielleicht doch den Blick für Entwicklungen in der Zukunft und für gegenwärtige Situationen verstellen.

ABDULLAHI AN-NA'IM:

Ich denke, dass es da einen Unterschied gibt zwischen einer religiösen Legitimation eines Staates und einem Staat, der religiös ist. Und wovon Sie sprechen, ist die historische Sehnsucht nach religiöser Legitimation. Doch dadurch wird der Staat selbst nicht zur religiösen Institution. Mir geht es vor allem darum, dass der Staat eine politische

Institution ist. Als solche kann er keine Religion haben, kann er an keine Religion glauben. Immer wenn wir sagen, der Staat sei religiös, meinen wir eigentlich, dass er eine politische Institution ist, die von der Elite benutzt wird, die ihn kontrolliert und damit ihre Auffassung von Religion durchsetzt. Es ist niemals mehr als das, und wenn Sie es in diesem Licht betrachten, dann können Sie sehen, wie gefährlich es ist, diese Möglichkeit zuzulassen. Denn wenn Sie es zulassen, dass man einen Staat als religiös bezeichnet, schließen Sie jede Möglichkeit von politischer Kritik an dieser Institution aus, obwohl es eine politische Institution ist. Daher bevorzuge ich es, den Staat klar als politisches Gebilde zu betrachten, und ich sage, er war vom ersten Tag an politisch, seit dem Tag, an dem der Prophet starb und Abu-Bakr Kalif wurde, war es ein politischer Staat und kein religiöser.

Ich behaupte, dass der Staat — für die, die die muslimische Geschichte kennen — von Anfang an und während der ganzen Zeit des Staates von Medina ein politischer und kein religiöser Staat war. Die Situation des Propheten war zu außergewöhnlich, um in dieser Frage relevant zu sein, d. h. wenn da jemand ist, von dem eine Gemeinde glaubt, er sei ein Prophet, der eine Offenbarung empfangen hat, dann ist sein Verhältnis zur Gemeinschaft im eigentlichen Sinne des Wortes religiös. In dieser Situation kommt es nicht infrage, von einem Staat zu sprechen. Aber sobald Abu-Bakr Kalif wurde, war der Staat eine politische Institution, keine religiöse. Und die Tatsache, dass Abu-Bakr in religiösen Fragen umstritten war, sich aber mittels seiner politischen Autorität gegen diejenigen durchsetzte, die anderer Meinung waren als er, ist ein Teil meiner Argumentation.

Bei all dem geht es um den vormodernen Staat. Der moderne Staat ist sogar noch komplexer, und man muss noch vorsichtiger damit sein, ihn als islamischen Staat zu bezeichnen. Es trifft zu, was Sie in Bezug auf die historische Verbindung zwischen religiöser Legitimation und staatlicher Autorität sagen. Aber diese Verbindung gab es in nicht sehr weit entwickelten vormodernen Staaten. In der derzeitigen Situation haben wir Staaten, die hoch bürokratisch, sehr zentralisiert und mit ausgedehnten Machtbefugnissen versehen sind. In diesem Sinne haben moderne Staaten — und von denen reden wir — wenig mit dem vormodernen Staat zu tun, auf den Sie sich be-

ziehen. Moderne Staaten sind Staatstypen, die leicht totalitär werden können, das Leben ihrer Bürger total kontrollieren und sehr elend machen können, auch in Bezug auf die religiösen Werte. Es ist noch gefährlicher, es zuzulassen, dass dieser moderne Staatstypus als islamischer Staat bezeichnet wird. Das ist gewissermaßen meine Logik.

DIETER GRIMM:

Nur um einem Missverständnis vorzubeugen: Wenn ich vom säkularen Staat spreche, mache ich keine empirische Aussage. Sie wäre ja auch evident falsch. Ich mache aber auch keine kategoriale Aussage wie vielleicht Professor An-Na'im, etwa in dem Sinn, dass alles, was der Staat in die Hand nimmt, sozusagen seine religiösen Blätter abwirft und allein durch diesen Zugriff trotz Inhaltsidentität säkular wird. Wenn ich vom säkularen Staat spreche, dann ist das normativ gemeint: Ein Staat, der Religionsfreiheit garantieren will, kann das nur tun, wenn er selber säkular ist.

FRAGE:

Ich möchte an die Diskussion über die institutionellen Voraussetzungen anknüpfen, die Sie, Herr Schäuble, auf Seiten der Muslime eingefordert haben, um Religionsunterricht abhalten zu können, aber auch um Körperschaften des öffentlichen Rechts zu werden. Ich denke, man muss ganz genau abstufen, für welchen Bereich und aus welchem tieferen Sinn die Institutionalisierung benötigt wird. Beim Religionsunterricht, der für die Muslime von ganz außerordentlicher Bedeutung ist, geht es auch um die Frage der Anerkennung und der Gleichbehandlung. Ein gleichberechtigter Religionsunterricht würde diesem Bedürfnis nach Anerkennung entgegenkommen. Der Sinn einer Institutionalisierung aber besteht doch eigentlich im Wesentlichen in einer geregelten Vertretung und in der Dauerhaftigkeit der Institution. Wer spricht für diese Menschen, die dieser Gemeinschaft angehören, und geben diese Sprecher das als Bekenntnis aus, was dem Bekenntnis von Eltern und ihren Kindern entspricht, die dann etwa im Religionsunterricht sitzen? Mit der Frage nach der Dauerhaftigkeit hängen die notwendigen Investitionen zusammen, z.B. in den Religionsunterricht, in die Lehrbücher, in die Lehrer-

ausbildung. Wenn man die unterschiedlichen Fragen und Anliegen sozusagen herausdestilliert, bestehen durchaus Möglichkeiten, den Muslimen oder denjenigen, die sich organisieren wollen, so entgegenzukommen, dass sie ihre religiöse Eigenart nicht verleugnen müssen. Der Körperschaftsstatus ist vielleicht nicht unbedingt zur Klärung der wichtigsten Fragen notwendig, sodass man sich durchaus abgestufte Formen vorstellen kann. Ich habe den Eindruck, dass das in der Islamkonferenz, an der ich als Mitglied einer Arbeitsgruppe teilgenommen habe, auch so gesehen wurde.

Herr Grimm, Sie haben gesagt, der Staat muss alle Bürger und alle Religionen gleich behandeln. Aber ist der Staat nicht höchst voraussetzungsvoll strukturiert? Die ganze Rechtsordnung beruht doch auf einer ganz bestimmten historischen und kulturellen Genese. Wenn ich etwa an die Erziehungsziele in der Schule denke oder an das, was zum Beispiel der Staat an Anforderungen für die Inhalte des Religionsunterrichts stellt, dann frage ich mich, wie wir das im Fall des Islams im Detail beurteilen sollen. Und ich denke, hier liegt der Teufel im Detail. Welche Anforderungen genau können wir etwa an islamische Privatschulen stellen? Welchen Anforderungen soll der islamische Religionsunterricht genügen? Reicht es aus, wenn im islamischen Religionsunterricht gesagt wird, die Rechtsordnung ist zu respektieren, aber ansonsten ist das Grundgesetz ein Teufelszeug, das man aber gegenwärtig nicht beseitigen kann? Würde die reine Rechtstreue genügen? Wie sollen wir das für die Privatschulen handhaben, wie für sonstige Erziehungseinrichtungen von muslimischen Verbänden?

DIETER GRIMM:

Also, ich glaube, dass ich einen vernünftigen Ansatz für die Lösung dieser Frage habe, aber damit nicht die Antwort für jedes Problem. Der vernünftige Ansatz ist der, dass man zu unterscheiden versucht zwischen dem, was ursprünglich eine religiöse Wurzel gehabt haben mag, sich seines spezifisch religiösen Gehaltes inzwischen aber entledigt hat und in den allgemeinen Kulturhaushalt eines Landes übergegangen ist, und dem, was noch von spezifisch religiöser Natur ist. Damit kommt man weiter, aber man darf sich nicht in der Hoff-

nung wiegen, damit hätte man die Antwort auf jede Frage. Ich bin der Überzeugung, dass ein demokratischer Staat vom reinen Rechtsgewohnheit nicht lange genug zehren kann, sondern dass auch eine Gesinnung, die die Formen und Verfahren trägt, dazugehört. Aber dann muss wieder unterschieden werden, was man lehren und verordnen kann. Gesinnungen kann man vielleicht lehren, aber nicht verordnen. Das Recht braucht mehr als reinen Gehorsam, es kann aber nicht mehr erzwingen.

FRAGE:

Diese Frage geht an Herrn Professor An-Na'im. Sie sagten mehrfach, dass Sie einen säkularen Staat befürworten, damit Sie der Muslim sein können, der Sie sein wollen, was in meinen Ohren so klingt, als ob Sie sagten, die Scharia sei individuell zu interpretieren. Wenn das korrekt ist, wie weit verbreitet ist diese Auffassung in der muslimischen Welt?

ABDULLAHI AN-NA'IM:

Ja, die Scharia war immer eine Angelegenheit der individuellen Auffassung und Interpretation, die sich zu einem breiteren Konsens unter den Gläubigen entwickeln kann — oder auch nicht. Und man kann das an der Geschichte der Scharia und ihrer Entstehung sehen; für kein Prinzip der Scharia gibt es so etwas wie ein Gründungs-moment. Und für kein Prinzip der Scharia gibt es eine Institution, die ihm Gesetzeskraft gibt. Das heißt, was sich als Scharia entwickelt hat, ist das Ergebnis eines Konsenses vieler Generationen — ich nenne das einen »Intergenerationenkonsens«. Das bedeutet: Einige Menschen äußern eine Meinung, und wenn andere zustimmen und die folgenden Generationen stimmen auch zu, wird aus dieser Regel ein Prinzip der Scharia. Das trifft sogar auf die *Usul al-Fiqh* zu — die Interpretationsmethode der Scharia —, die jetzt Al-Shafi'i zugeschrieben wird; er schrieb das Buch »Ar-Risala«¹, das für sunnitische Muslime das wichtigste Grundlagenwerk der islamischen Rechtswissenschaft ist. 100 Jahre lang war das Buch vollkommen unbekannt

1 *Al-Shafi'i's Risala: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*, hg. v. Majid Khadduri, Baltimore 1961.

und wurde von den Gelehrten oder von der sunnitischen Gemeinde im Allgemeinen nicht akzeptiert. Ich sage also, Shafi'i war nicht Shafi'i, bis seine Ansichten breite Akzeptanz fanden. Damit meine ich, allmählich erkannten Generationen von Muslimen seine Autorität an, obwohl er zu seiner eigenen Lebenszeit nicht maßgeblich war. Er war nur ein Gelehrter unter vielen, bis sich um die von ihm vorgeschlagene Methode ein Konsens bildete. Ich will damit sagen, dass die Entstehung der Scharia sehr dynamisch ist und auf Konsens basiert, nicht auf Zwang. Die Gründungsgelehrten der Scharia verrieten ihre Arbeit außerhalb staatlicher Institutionen. Tatsächlich verweigerten sie die Kooptation in staatliche Institutionen.

Ich sage uns als Muslimen heute: Lasst uns dieses dynamische, spontane und individuelle Gefühl der Verantwortung für die Scharia zurückerobern. Als Muslim bin ich für die Scharia verantwortlich, aber nur für mein eigenes Verständnis der Scharia. Ich kann keine Verantwortung für das Verständnis anderer übernehmen. Ich glaube, das liegt in ihrem Wesen. Ich denke, leider war es die Bürokratisierung von Institutionen wie der *Ifta* (die Praxis der Ausstellung von *Fatwas*, islamischer Rechtsgutachten) und ihres Verhältnisses zu *Qada'* (Rechtsverwaltung) seit dem späten Osmanischen Reich bis in die postkoloniale Zeit hinein, die die Rolle des *Mufti* (ein Gelehrter, der die Kompetenz hat, *Ifta* zu praktizieren) verzerrte. Das ursprüngliche Konzept der *Ifta* und die Funktion eines *Muftis* waren privat und unabhängig, meistens außerhalb staatlicher Bürokratie. Jeder Muslim oder jede Muslimin konnte den Rat eines Gelehrten oder religiösen Führers suchen, dem er oder sie vertraute und den er oder sie als gelehrt und fromm kannte. Das Risiko politischer Manipulation und Kooptation von religiöser Autorität zur Legitimation politischer Führung trat erst dann ins Bild, als der Staat diese Institution übernahm und dem offiziell ernannten *Mufti* ein Monopol für seine Aufgabe gab, verbindliche Meinungen zu formulieren, nach denen die Richter urteilen sollten.² Und jetzt sage ich,

2 Siehe Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Powers (Hg.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, Cambridge/London 1996; und Knut Vikor, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*, New York 2005.

lasst uns die individuelle Verantwortung für die Scharia zurückfordern und sie außerhalb des Staates lassen. Die Scharia ist zu wichtig, als dass man sie dem Staat anvertrauen sollte. Wir wissen, dass der Staat korrumpiert und durch den Anspruch, die Scharia durchzusetzen, korrumpiert werden kann. Ich komme schließlich aus dem Sudan, und das ist ein Land, das jetzt seit 20 Jahren gelitten hat — wegen des gefährlichen Mythos, dass die Scharia vom Staat zum Gesetz gemacht und durchgesetzt werden kann.

FRAGE:

Ich habe eine Frage an Herrn Professor An-Na'im. Sie sagten, es bedürfe eines säkularen Staates, damit Sie Ihre Religion als Muslim ausüben können. Es gibt nun aber einige Muslime, die polygam leben möchten oder nach islamischen Prinzipien erben oder sich scheiden lassen möchten. Diese Muslime könnten dies in einem Land wie Indien tun, aber nicht in einem Land wie Großbritannien. Andere Muslime möchten das weiter treiben und die Todesstrafe einführen. Also steht allein schon deren Definition, was es heißt, ein Muslim zu sein, im Widerspruch zur Idee eines säkularen Verfassungsstaats. Wie sollen wir damit umgehen?

ABDULLAHI AN-NA'IM:

Und es gibt Muslime, die mich am liebsten für das umbringen würden, was ich sage. Sollten wir dem also auch nachgeben? Der Punkt ist, dass der Staat eine neutrale Institution sein sollte, die alle unsere Rechte schützt, einschließlich meines Rechts, das zu sein, was manche Muslime für einen Ketzer halten. Ich sollte das Recht haben, ein Ketzer zu sein, und Sie dürfen mich auch einen Ketzer nennen, aber Sie sollten mich nicht deswegen töten. Muslime haben alle möglichen Auffassungen, es gibt Muslime, die meinen, man sollte nur dreimal am Tag beten, und es gibt Muslime, die sagen, diese Ansicht sei ein Abfall vom Glauben und müsse mit dem Tod bestraft werden. Welche Auffassung des Islam sollte vom Staat durchgesetzt werden?

Die Muslime, die versuchen, staatliche Institutionen zu benutzen, um islamische Lehren durchzusetzen, gehen davon aus, dass der Staat *ihre* Auffassung des Islam durchsetzen wird. Aber wenn

ebendieser Staat eine gegensätzliche Auffassung des Islam durchsetzen würde, würden sie das nicht unterstützen, auch wenn seine Anhänger ihn als islamischen Staat bezeichnen würden. Genau aufgrund dieser Situation weiß ich: Wenn ich dem Staat einmal das Recht einräume, das durchzusetzen, was die herrschende Elite für Islam hält, könnte ich das Opfer einer Situation werden, in der ich nicht einmal das praktizieren kann, was ich für wahrhaft islamisch halte.

Was der Staat tun sollte und wie er es tun sollte — hinsichtlich der Relevanz religiösen Glaubens für die Religionsfreiheit, im Unterschied zu dem, was das allgemeine Gesetz im Land sein sollte — das sind die Fragen, um die es in Aushandlungsprozessen, bei der Vermittlung und in Rechtsstreitigkeiten geht. Nehmen wir z. B. die Frage der Polygamie: Ich finde nicht, dass man sie in Indien oder in Großbritannien oder sonst wo praktizieren sollte — weil es einen verfassungsrechtlichen Einwand dagegen gibt. Und ich sagte, der Verfassungsstaat steht meiner Ansicht nach über allem, weil wir ihn brauchen, um eine Religion unserer Wahl anzunehmen und nach ihrem Gebot zu leben. Die Sache mit dem Verfassungsstaat ist so: Wenn Sie ein Gesetz einbringen wollen, das Polygamie erlaubt und vom Staat durchgesetzt werden soll, prima, aber dann müssen Sie auch eine Argumentation bringen, die vor der staatsbürgerlichen Vernunft Bestand hat. Übrigens hat Gott die Polygamie nie befohlen. Bestenfalls ist sie gestattet, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind. Wenn Sie das zum Gesetz machen wollen, machen Sie es, aber es wäre ein säkulares Gesetz. Überzeugen Sie die Leute, dass dies das Richtige wäre, setzen Sie es als Gesetz in Kraft, und dann wird es ein Gesetz sein, bis jemand kommt und das Gesetz durch einen Alternativvorschlag ändert. Wenn man sagt: »Das sollte ein Gesetz sein, weil ich glaube, dass Gott das sagt«, dann ist das gefährlich, weil es ein Nullsummenargument ist. Wenn ich zufällig glaube, dass Gott etwas anderes gesagt hat, dann habe ich keine Chance, dass sich meine Ansicht durchsetzt, es sei denn, ich stürze Sie, womöglich noch gewaltsam. Wenn das geschieht, dann warten Sie auf die Chance, mich zu stürzen, auch gewaltsam, damit sich Ihre Meinung durchsetzen kann. Dies ist offenkundig für uns alle eine untragbare Situation.

Das Wesen einer demokratischen liberalen Gesellschaft liegt darin, dass sie durch den Konstitutionalismus regiert wird, und zwar im Interesse aller. Wir können das ändern und eine nicht-liberale Verfassung und entsprechende Gesetze annehmen, aber was wir auch hinsichtlich des Staates und der Gesetze tun: es ist immer säkular. Wir können unsere Verfassung ändern, wir können neue Ideen haben, in welcher Weise der Staat mit religiösen Organisationen interagieren soll, aber all das muss immer als säkular betrachtet werden, als etwas, worüber vernünftige Menschen verschiedener Meinung sein können. Doch wenn Sie es in den Bereich des Heiligen bringen, wird es, wie ich sagte, eine Art Nullsummensituation.

Übersetzung der Beiträge von Abdullahi An-Na'im:
Sophia Pick und Alexandra Kemmerer





Foreword

The third *Carl Heinrich Becker Lecture of the Fritz Thyssen Stiftung* was given at the Wissenschaftskolleg zu Berlin on May 19, 2009. Unlike the previous lectures in this series,¹ the Carl Heinrich Becker Lecture 2009 was dialogically conceived. The first main speaker of the evening was the Sudanese jurist Abdullahi An-Na'im from Emory University in Atlanta. Mr. An-Na'im studied at the Universities of Khartoum and Cambridge, earned his doctorate in Edinburgh, and returned to the University of Khartoum as a young professor. Ten years later, with a heavy heart, he had to leave his country. His journey led via California, Canada, Sweden, and Egypt to Atlanta, where he instructs to this day. A clear emphasis in his research is on the relationship between religion, constitution, and human rights in African and Islam-molded countries. His particular perspective of tying together religious identity and universally understood human rights in research, teaching, and sociopolitical advocacy grew out of his experiences in and the situation in Sudan. Along with his juristic research and teaching, he has been sociopolitically active with pro-

* Professor Dr. Luca Giuliani is Rector of the Wissenschaftskolleg zu Berlin.

1 Maria Todorova, *Historical Legacies Between Europe and the Near East*, Berlin 2007. Aziz Al-Azmeh, *Rome, New Rome and Baghdad: Pathways of Late Antiquity*, Berlin 2008. Both lectures can be read in English and German at www.eume-berlin.de.

jects like “Rights at Home,” “Women and Land,” a Fellowship program on Islam and human rights, or “Enhancing Citizenship: American Muslims and American Secularism” in countries like Cameroon, Malaysia, Nigeria, Tanzania, Uganda, the USA, and Yemen. One of his most important goals is to strengthen and spread the acceptance of human and civil rights on the local level. His book, “Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari’a,”² has meanwhile been translated from English into Arabic, Bengali, Farsi, Russian, Swahili, and Turkish.³

On the occasion of the *Carl Heinrich Becker Lecture*, Mr. An-Na’im spoke on *Shari’a and the Secular State in the Middle East and Europe*. Two German jurists responded: Federal Interior Minister Wolfgang Schäuble spoke on *Islam and German Religious Constitutional Law*, followed by a *commentary* by Dieter Grimm, retired Federal Constitutional Judge and former Rector of the Wissenschaftskolleg, and then by a discussion. This volume contains the complete print version of the contributions and a slightly shortened and edited documentation of the discussion.

The *Carl Heinrich Becker Lecture of the Fritz Thyssen Stiftung* is held in memory of the great German Orientalist and Prussian Culture Minister Carl Heinrich Becker (1876—1933). Becker founded a modern Islamic Studies discipline in the German-speaking world by expanding the traditional Oriental Philology to include cultural- and religious-historical approaches, along with sociological questions in the sense of a comprehensive history of entanglement. As a cultural politician and Prussian Minister for Science, Art, and Popular Education, he was instrumental in strengthening studies of foreign countries as a component of national education; he saw in it an essential means of avoiding conflicts.

The *Carl Heinrich Becker Lecture* is a special lecture series of the research program *Europe in the Middle East—The Middle East in*

2 Harvard University Press, 2008.

3 On the reception, see for example the articles in “Immanent Frame,” a blog of the U.S. Social Science Research Council: <http://blogs.ssrc.org/tif/category/islam-and-the-secular-state/>.

Europe (EUME), which is jointly sponsored by the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences and Humanities, the Fritz Thyssen Stiftung, and the Wissenschaftskolleg zu Berlin. The guiding idea of *EUME* (pronounce: you/me) is to explore concepts and premises that link and divide Europe and the Middle East. The project draws on the international expertise of scholars in and outside of Germany and is embedded in university and extra-university research institutions in Berlin. The research program stands in the tradition of the Working Group Modernity and Islam at the Wissenschaftskolleg zu Berlin and is funded by the Fritz Thyssen Stiftung.

EUME integrates five research fields whose questions are located at the fault lines of European as well as Middle Eastern national, religious, or cultural preconceptions and that comprise various disciplinary perspectives (Philology, Literary Studies, History, Islamic Studies, Political Science):

- ◆ *Perspectives on the Qur'an: Negotiating Different Views of a Shared History* localizes the foundational text of Islam within the religious and cultural context of Late Antiquity. It examines Islamic, Christian, and Jewish traditions, as well as the reception of the Qur'an in the Middle East and in Europe.
- ◆ *Travelling Traditions: Comparative Perspectives on Near Eastern Literatures* reevaluates the literary interconnections between and canonization processes across Europe and the Middle East. Taking Middle Eastern literatures as a starting point, translations are understood as active processes of transformation; here, theories, literary genres, and myths of origin can easily turn out to be problematical.
- ◆ *Cities Compared: Cosmopolitanism in the Mediterranean and Adjacent Regions* seeks to contribute to the debate on cosmopolitanism and civil society, focusing on the experience of different sociocultural, ethnic, and religious groups living together in Mediterranean cities.
- ◆ *Islamic Discourse Contested: Middle Eastern and European Perspectives* analyzes modern Middle Eastern thought and dis-

courses in the framework of theories of multiple or reflexive modernities.

- ◆ The Forum *Tradition and the Critique of Modernity. Secularism, Fundamentalism, and Religion from Middle Eastern Perspectives* questions key concepts of modernity that Europe often uses to distinguish itself from the Middle East.

Three programmatic leitmotifs connect the research fields and the joint work: 1) Investigating the historical legacies in Europe and the Middle East—in their kinship and in their difference, 2) reexamining genealogical notions of mythical ‘beginnings,’ ‘origins,’ and ‘purity’ in relation to culture and society, and finally 3) rethinking key concepts of a shared modernity in light of contemporary cultural, social, and political entanglements that supersede identity discourses as well as national, cultural or regional canons and epistemologies that were established in the nineteenth century. All three aim at overcoming disciplinary nationalisms.

At the center of the program is the annual invitation of ten postdoc Fellows, mostly from Middle Eastern countries, to pursue their own scholarly projects in Berlin for ten months in interaction with each other and with other scholars at Berlin research institutions. Working discussions, a Berlin Seminar, and Summer Academies in Europe and the Middle East deepen the questions within the individual research fields and contribute to internationalizing the program.

C. H. Becker still regarded Europe and Islam as two cultural spheres, even if he emphasized their common roots in Hellenism and Late Antiquity. Today, however, one frequently encounters, for example among the EUME Fellows, life stories that reduce all “cultural sphere” concepts to absurdity. To take a random example: to what cultural sphere should one assign a Fellow who was born the child of Lebanese parents in Colombia, grew up and completed his BA in Lebanon, earned his doctorate at Yale, and currently instructs Islamic Studies on the Religious Studies faculty of a Canadian university? Such very real biographical-cultural interweavings are what make an interpenetration on the level of theoretical reflection not only possible, but also necessary.

This volume documents a dialog that was successful according to the goals of EUME, a dialog that seeks to determine the relationship between religion and the secular state, not as a problem specific to *one* religion, *one* culture, or *some* countries, but that discusses it as a problem common to all modern societies. And so Abdullahi An-Na'im not only calls for a secular state in countries molded by Islam, but also poses a question to us: "How secular is Germany?"⁴

Translation: Mitch Cohen

4 Thus the title of Andrea Nüsse's report in the *Tagesspiegel* newspaper, May 22, 2009, Berlin.



Dr. ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM

is Charles Howard Candler Professor of Law at Emory University in Atlanta, Georgia, USA.

He holds an LL.B., University of Khartoum/Sudan; LL.B. and LL.M., University of Cambridge/England, and PhD in Law, University of Edinburgh/Scotland. He taught at the University of Khartoum, at UCLA/USA, the University of Saskatchewan/Canada and Uppsala University/Sweden. He served as Executive Director of Human Rights Watch/Africa 1993—95.

An-Na'im is the author of *Islam and the Secular State* (2008); *African Constitutionalism and the Role of Islam* (2006) and *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (1990). He is editor of *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book* (2002); *Cultural Transformation and Human Rights in Africa* (2002); *Human Rights under African Constitutions* (2003); *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: Quest for Consensus* (1992).

For more information about his person, his texts and projects see www.law.emory.edu/aannaim

Shari'a and the Secular State in the Middle East and Europe

Berlin, 19 May 2009

In this third lecture in honor of Carl Heinrich Becker, I will argue that the same principle of religious neutrality of the state should apply to Islam, Christianity and all religions everywhere, in Europe as in the Middle East. But it is perhaps interesting to begin with an anecdote about my personal connection with Becker, who visited Sudan, my country of origin, for about two weeks in February/March 1901, soon after the Anglo-Egyptian “re-conquest” of 1898. In his letter written from Khartoum on the 1st of March 1901 to his mother Julie, he complained of the heat of the Sudanese winter weather, which “makes a better European oven feel like an ice machine in comparison.” Becker wrote that, in his *Divine Comedy*, Dante was imaginative in describing the pains of hell, but why did he not add a permanent trip on the so-called luxury train from Halfa to Khartoum? I was born in 1946 in a village across the Nile from that train track, and grew up watching it pass by and dreaming of riding it away. When I lived in Sweden and visited Germany in the 1990s, I also wrote home complaining about

* Charles Howard Candler Professor of Law, Emory University, USA; Global Legal Scholar, Warwick University School of Law, UK; Extraordinary Professor, Center for Human Rights, Faculty of Law, University of Pretoria, South Africa. I am grateful for the research assistance of Silas W. Allard, JD candidate, Emory University School of Law.

the “freezing hell” of Europe. So, what things mean to us human beings and how we experience them is a matter of perspective and “location.” That is also how I feel about what Becker admired as the efficiency of the British colonial regime: “Sudan gives people, Egypt gives money and people as well, England some white officers—but gets all the profit.”¹

I will try to honor the privilege of presenting this third Carl Heinrich Becker Lecture of the Fritz Thyssen Stiftung by challenging the audience or readers of this text to reconsider some of what they might take for granted, as I see little point in repeating what people already know and accept. From this perspective, and regardless of Becker’s personal views, I find the timing and context of his visit to Sudan evocative of images of the deep European ambivalence about the applicability of their view of the “Enlightenment and modernity” to the Middle East and other parts of Africa and Asia. Napoleon legitimized the French occupation of Egypt with the claim that he was bringing the “genius of liberty to the most distant lands.” Yet it was Napoleon who installed for the first time in the Middle East a “clerical regime” in 1798. The “Divan” of the French Republic of Egypt—formed on the model of the French Directory after the preliminary defeat of the Mamelukes—consisted of the Sheikhs of Al-Azhar.² Ironically, it was the messianic spirit of the post-French Revolution Enlightenment that blurred what Ira Lapidus calls the traditional “differentiation of religion and the state” in Islamic history.³ The French colonial attitude of superiority assumed that Egypt was not ready for true republicanism and the “genius of liberty” and gave that “oriental” country what the French deemed was appropriate. Yet what the French colonial administration introduced was in fact inferior to

1 I am grateful to Georges Khalil for this information from a collection of Becker’s personal letters, dated from 1/3/1901 and 6/3/1901 that are in the possession of his grandson Michael Becker and have been transcribed by Bert Böhmer.

2 See for example Tamim Al-Barghouti, *The Umma and the Dawla: The Nation-State and the Arab Middle East*, London 2008: 112–115. See also Juan Cole, *Napoleon’s Egypt: Invading the Middle East*, Basingstoke 2008.

3 Ira Lapidus, “State and Religion in Islamic Societies,” *Past and Present* 151 (May 1996): 3–27, at 4.

Egypt's historical experience with the differentiation of religion and the state.

By colonialism I mean a set of interrelated ideas and practices that may continue after territorial conquest and occupation have ended, or even if they never were implemented in a substantial and sustained manner. This set of ideas and practices applies as much to the colonized people as to the colonizer, so that it can be argued that it is the acceptance of colonial ideas and practices by the colonized that enables the colonizer to engage in colonialism. It is in this sense that European-Middle East relations have been, and in some respects continue to be, colonial. Becker's privately expressed admiration of the "efficiency of the British colonial regime," quoted above, reflected Germany's colonial experience and ambitions at the time. One of the questions I am raising in this lecture is whether Europeans of the 21st century will finally "practice what they preach" by ensuring the benefits of self-determination and equal citizenship for all, within Europe and abroad. On the one hand, the open complacency, if not cooperation, of European governments in the colonization of Iraq in 2003 by the United States and its allies invoked the "civilizing mission of the white man," the rationalization of earlier European colonialism. What is new, on the other hand, is many European citizens' strong condemnation of this colonialism of the 21st century. It remains to be seen which facet indicates the true nature of European-Middle Eastern relations and the status of European Muslims. For myself, I see no alternative to exercising my own right to self-determination and citizenship by upholding these values, regardless of what Europeans do or fail to do.

I have proposed the title and theme of this lecture because these are matters of fundamental personal and professional concern for me as a Muslim and scholar of Islamic law. While the occasion of this lecture and my own position lead me to focus on Shari'a and the secular state, I believe that the state neutrality approach I am proposing here is applicable to other religious traditions, but each on its own terms. For instance, as I will emphasize later, treating Islam on equal footing with Christianity does not mean imposing Christian doctrine or institutions on Islam so that the state can treat Muslims

as if they are Christians. It is ironic that some European states are making Ottoman-style “*millets*” of their Muslims “subjects,” instead of treating them as equal citizens of the country. I am not suggesting that all the restrictions of the *millet* system apply to Muslims in any European state today, but the state is indeed carrying out the basic feature of the *millet* system by classifying citizens by their religious affiliation for administrative purposes.⁴ Still, the challenge is how to determine what is or is not a legitimate evolution of European Islam, who can distinguish it from European Christianity and how.

I will begin by presenting an overview of my argument for the religious neutrality of the state in the first section, followed by its further elaboration for its application to the Middle East. In the third section I will examine the proposed religious neutrality of the state in Europe, especially Germany, and its implications for European Muslims. There will be some overlap and repetition of some ideas in all three sections because of the nature of my argument itself, but there is also some variation on the theme as it is applied to the Middle East and Europe.

1 Mediating the Religious Neutrality of the State

The core theoretical argument I am making in this lecture is that the same basic approach to mediating the relationship between religion and the state should apply whether Muslims are the majority or the minority of the population. For our purposes in this lecture, the

4 Based on the *dhimma* system of traditional Shari’a, the Ottoman state constituted people into communities (*millet*) on the basis of their religious affiliation. The internal and external relationships of each *millet* community were regulated primarily by its own leadership, subject to the overriding jurisdiction of the Ottoman state. See Cevdet Küçük, “Ottoman Millet System and Tanzimat,” in *Encyclopedia of Turkey from Tanzimat to Republic*, vol. 4, Istanbul 1986: 1007–24. The Jewish community was considered a single *millet*, though each local Jewish community had its own synagogue, rabbi, teacher, school, hospital and cemetery, and many of them had judicial councils called *Bet Din*, headed by a rabbi chosen by the community; Stanford J. Shaw, *Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York 1991: 48–61.

same model of religion-state relations should apply in the Middle East and in Europe provided each religious community is treated as it is, and not as if it is another community. For each community to have the same relationship with the state, it is as incoherent and counter-productive to expect Christians to organize or behave like Muslims as the reverse.

More specifically, I am proposing that the state should be as neutral as humanly possible regarding all religious doctrines or views. My primary concern here is with the core notion that the state should refrain from any positive or negative identification with religion as such or with any particular religion or religious community.⁵ This does not mean that the state should or can be neutral in all matters, or that religious neutrality will be easy to achieve and maintain. There is also the ambiguity and interplay of the notion of neutrality in relation to impartiality, indifference, and non-interference in ethical and legal discourse.⁶ I will not engage such issues here, not only due to space limitations, but also because it is not appropriate for me to speculate about them in abstract generalized terms in regard to complex regions like Europe and the Middle East or to world religions like Islam and Christianity. The meaning of notions such as neutrality and impartiality and their policy implications are matters to be determined by the people of each community in their own context, out of lived experiences of mediation and negotiation among competing claims. For my purposes, it is sufficient and appropriate to note that such theoretical ambiguities and practical complexities emphasize the need for the religious neutrality of the state as an objective and for developing appropriate normative and institutional resources to that end, rather than abandoning the effort.

There are two main aspects to what I call religious neutrality of the state: the institutional separation of religion and the state, on

5 Robert Audi, "Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics," in *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, eds. Robert Audi and Nicholas Wolterstorff, Boston 1997: 5; Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, MA 2001: 29.

6 Barry: 6; and Samuel Freeman (ed.), *John Rawls: Collected Papers*, Cambridge, MA 2001: 458 ff.

the one hand, and regulation of the unavoidable connectedness of religion and politics, on the other. As I will explain later, this view is premised on a difficult but necessary distinction between the state as the institutional continuity of popular sovereignty and politics as the means of exercising the right to self-determination. The point to emphasize at this stage is simply that applying the same model does not mean having the same legislative or policy outcomes. There will always be differences among human societies, and we can strive to understand the underlying political and socio-economic factors that influence such differences. Indeed, religious beliefs and norms can contribute to legal and policy differences between Muslim majority and minority situations. Differences in electoral choices (i.e., which candidate or party to vote for) do reflect political and ideological differences among citizens that may be motivated by religious rationales.

It may also be appropriate in this initial statement to mention another aspect of my approach, namely, my belief in the transformative possibilities of human agency, our ability to make a difference in our lives through our daily moral and political choices. From this perspective, I propose the application of historical and contextual social-scientific analysis in trying to understand legal and policy developments, rather than assuming that differences in these fields necessarily follow from some religious or theological imperative. Religion is relevant everywhere, but its role must be understood contextually and historically, sociologically and politically. I am opposed to any claim of “exceptionalism,” whether that a particular community or entity is exceptionally good or bad, whatever the frame of reference may be—European or Middle Eastern, Islamic, Christian or Jewish. Difference and conflict are inherent in being human, and indeed they are creative forces in our lives, but what is problematic are intransigence and violence. We must therefore be able to understand, mediate and negotiate our differences, instead of assuming they are incoherent or permanently determined by religious or ideological dictates.

I will now briefly elaborate on this thesis, with particular reference to Shari’a and Muslims, while recalling that similar analysis can apply to other religious normative systems and communities,

each on its own terms. To begin with, I speak of “mediating” the relationship between religion and the state and law as a paradox of separation and connectedness that cannot be categorically resolved. On the one hand, religion and the state must remain institutionally separate, so that the state does not attempt to promote or enforce any religious doctrine. On the other hand, religion and the state are connected through politics. Since the state is a political institution, there is always the risk that religion will come into the state through the backdoor of politics. Yet it is not possible to totally eliminate this risk without violating the human rights and citizenship of believers.

The first element of my approach to the mediation of this paradox from an Islamic perspective is that the state should seek neither to enforce nor to oppose any aspect or principle of Shari’a as positive law or public policy. A legal or policy proposal should neither be adopted simply because Shari’a calls for it, nor rejected for that reason alone. The second essential element is that Shari’a principles can be a source of public policy and legislation through the democratic political process and “civic reason.” Like all other citizens, Muslims should be able to propose policy and legislative initiatives emanating from their religious beliefs, provided they can support their proposals in public, free and open debate. The reasons Muslims give for their proposals must be accessible and convincing to the generality of citizens without reference to religious belief. The belief of Muslims that any principle or rule is religiously binding can remain the basis of compliance or observance among believers, but that cannot be sufficient reason for its enforcement by the state as such.

The third element of my proposal is that whatever legal and policy influence Shari’a may have, it should not be applied by any state institution if it violates the fundamental constitutional and human rights of any citizen—man or woman, Muslim or non-Muslim. This is a necessary safeguard against the tyranny of the majority, regardless of whether policy and legislation are based on a religious or secular rationale. This safeguard is also necessary irrespective of the dominant religious affiliation of the majority or minority, whether Muslim, Christian, Jewish, Hindu or any other religious or philosophical persuasion.

The premise of my thesis from an Islamic perspective in particular is that the notion of an Islamic state is conceptually false, and therefore impossible to establish in practice.⁷ The concept is simply analytically untenable, whether regarding the state of the first Caliphs (632—661) in Medina or various historical messianic assertions like that of the Fatimid state of tenth-century Egypt or present-day Iran and Saudi Arabia. Because it is a political institution, not a natural person, the state cannot believe in any religion. Whenever religious authority is claimed for state legislation or policy, it is really for the enforcement of the views or beliefs of the ruling elite. Since such views are always those of fallible human beings and never divine, they should not have higher religious authority than those of other human beings. For the following reasons, whatever the state does is secular, even if a ruling elite or some citizens believe it to be divinely ordained.

The nature of religious authority is inherently different from the nature of political authority and cannot be evaluated except within the free conscience of each believer. The ruling elites can only act from their own perspective, and are therefore subject to criticism and challenge from other perspectives. Believers cannot express legitimate criticism if legislation and public policy are alleged to be sanctioned by divine command. In fact, ruling elites claim religious mandates precisely in order to insulate their actions against criticism and political challenge. Yet Shari'a cannot be enforced by the state, because coercion negates the religious quality of compliance. For compliance with any Islamic precept to have religious value, it must be completely voluntary, done with the required personal pious intention (*niyah*). Voluntary intent to comply cannot be ascribed to an act that is performed under the coercive authority of the state.

However, because believers find it politically attractive for public policy and legislation to enjoy religious authority, it might be helpful to emphasize the inherent interdependence of the religious and secular domains of human consciousness. What came to be known among Muslims as Shari'a was in fact the product of a very slow, grad-

7 Abdullahi A. An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Cambridge, MA 2008: chapters 1 and 2.

ual and spontaneous process of interpretation of the Qur'an and of the collection, verification and interpretation of the traditions of the Prophet (*sunna*) (during the first three centuries of Islam, the seventh to the ninth centuries of the common era).⁸ This process occurred outside the framework of the state and was exclusively controlled by an autonomous class of founding scholars who resisted cooperation with the state. The point to emphasize for our purposes here is the role of human agency in the establishment of Shari'a, based on the lived experiences of communities of believers in their wider historical context. "Since the law does not descend from heaven ready-made, it is the human understanding of the law—the human *fiqh* [literally meaning understanding]—that must be normative for society."⁹ This understanding of Shari'a was based on the human methodologies of *usul al-fiqh*, like reasoning by analogy (*qiyas*) and consensus (*ijma'*), and not revelation as such. This unavoidable interdependence of the religious and secular makes it possible for some principles of Shari'a, like other ethical resources of society, to influence state law and policy through the democratic political process and subjects them to the safeguards of constitutionalism, human rights and citizenship. This humanly rational process does not make the state "Islamic" or render Shari'a itself the law of the state.

Finally, it may be helpful to briefly note here several additional propositions regarding the dialectic of Europe in the Middle East and the Middle East in Europe that I will draw on later in this lecture. The first proposition is that European ideas of the state and law have effectively shaped the modern Middle Eastern state by introducing concepts such as the territorial "nation" state, legal positivism and unified norms and procedures to displace pre-colonial forms of political organization and decentralized, community-based practice of Shari'a.¹⁰ Both the "liberal age" of the 19th and first half of the

8 Noel Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964.

9 Bernard G. Weiss, *The Spirit of Shari'a*, Athens, GA 1998: 116.

10 I prefer the term "territorial state" to "nation state" because it is a more accurate description of the post-colonial state with sovereignty over its territory and population. Every state must have a fixed territory and stable population, but that population may not constitute a "nation" in any coherent, universal sense of the term. The idea of nation is ambiguous and can be exclusive

20th century and the “political Islam” of the second half of the 20th century were premised on European ideas of the state and law.¹¹ It is ironic that the so-called “Islamic state” and the idea of enforcing Shari’a as positive law in the name of Islamic self-determination are both a translation of the European “nation” state and of European models of positive law, rather than a resurrection of an “authentic” or coherent product of the historical Islamic tradition.

It may be possible and desirable, as some have argued, for the Middle East and the wider Muslim world to reject these European models in favor of some indigenous concepts and institutions.¹² Whatever one may think of the prospects and utility of such alternative models, it is clear that that option can only be pursued through the better application of the present European models, rather than by discarding them immediately. If there is a possibility of an alternative model, its proponents still have to work within the framework of the present territorial state model as the basis of national politics and international relations in order to realize that alternative. That is, the political struggle to establish an alternative, whether it is Hizb at-Tahrir’s claim of re-establishing the so-called Caliphate or the *dawla* of Hizballah, has to happen within territorial boundaries of the European model of the state if it is to replace it with the proposed alternative. By “better application of the present European models” I mean making the state responsive to the demands of its own citizens for change. Moreover, to the best of my knowledge, none of the proponents of an alternative model have presented a clear model that is different in its essential features from the present European model of the territorial “nation” state. I am not opposed to reform or re-organization of the state or any other institution. The question for me is how does that model deal with the relationship between the religion and the state. None of the actual European states of today presents an ideal model for all other states to follow. In fact, one

of minorities. In the Islamic context, the term nation is associated with the notion of *umma*, which does not include non-Muslims.

11 Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*, London/New York 1962.

12 See for example Al-Barghouti: 209.

can raise the question whether any of the current European states is “secular enough.”

To summarize and emphasize, I believe that the demands of effective governance at home and good international relations and trade abroad preclude the immediate dismantling of existing administrative and legal systems. It is also clear that viable alternatives cannot be developed and implemented without wide-ranging, free debate and critical reflection. In any case, as I will argue later, the basic conception of the state and citizenship that are now universally accepted as necessary for self-determination and human rights protection should be incorporated into whatever indigenous conceptions and institutions are devised. Peoples of the Middle East and elsewhere in the Muslim world should seek to adapt and legitimize these institutions in local terms, including Islamic religious rationale, instead of continuing to rely on the Enlightenment reasoning of their European origins.

In fact, the failure of the first post-independence generation in the Middle East to sufficiently indigenize the liberal state model and internalize its values became the driving force for the so-called “Islamic alternative.” While so-called Islamic states have failed to deliver on their untenable claim to enforce Shari’a, the discourse of an “Islamic solution” has exposed profound and widespread ambivalence about the relationship between Islam, the state and politics. The general public in various countries is apparently willing to accept despotic rule in the name of Islam in countries like Saudi Arabia or out of fear of an Islamic state in Algeria and Egypt. Liberal intellectuals are either intimidated by despotic regimes in some situations and by violent Islamists in others, or they are totally isolated and politically impotent. The way out of this predicament is for Middle Eastern societies to pursue the process of indigenizing the secular democratic state and of internalizing its values. My effort to expose the fallacy of an Islamic state and to challenge the illusion of coercive enforcement of Shari’a as positive law, as explained in the next section, is part of that indigenization and internationalization.

The third proposition relates to European ambivalence about extending the benefits of its own model of the liberal state and its

values of equal citizenship and protection of fundamental rights to immigrant communities. As noted earlier, European ambivalence about the true implications of its commitment to liberal self-determination and democratic rule lies at the base of colonialism. European powers justified conquest and occupation in the name of extending liberal values to Africa and Asia, yet failed to live up to those values as colonial rulers of the peoples of those region. It seems that the mounting migration from the Middle East to Europe since the mid-20th century is now confronting European societies with the same moral, political and legal challenges they earlier raised for Middle Eastern societies regarding religion, the state and law. The challenge facing European societies is whether they can practice what they preached to Middle Eastern societies about citizenship and human rights in the secular state, or whether they will artificially amalgamate diverse Muslims persons and groups into Ottoman-style *milletts* of second-class citizens?

2 The Secular State in the Middle East

The following elaboration on the outline of my thesis is intended to support a conceptual argument for the secular state (a state that is neutral regarding religion) from an Islamic perspective. By a conceptual argument, I mean one that is based on the nature of the state in relation to religion, and Islam in particular, rather than a hermeneutical analysis or textual exegesis. The reason for this choice is that hermeneutical or textual arguments require a shared interpretative framework; in other words, they work among people who agree on how to interpret the religious text. I do believe that there is need for, and possibility of, such arguments being made for my thesis among Muslims, but a more general conceptual and inclusive argument can lay the ground for that internal conversation. If I can show that a so-called Islamic state is not conceptually possible, we can then continue to discuss what sort of non-religious state (or secular state as I define the term here) we need and how to realize and secure it.

To continue with this line of argument, it is important to

emphasize that European models of the state and positive law were actively sought by Middle Eastern societies, and not simply imposed through colonialism.¹³ Moreover, these European ideas continued to evolve and transform in Europe itself, with increasing democratization, expansion and enhancement of citizenship, protection of fundamental rights, and the institutionalization of the rule of law. The most significant development and transformation of these ideas and institutions, as they applied to the Middle East and elsewhere, occurred through a gradual process of internal intellectual and political development and external interaction. The decolonization process of the second half of the 20th century was in a sense a product of earlier developments and also provided a significant advancement, but did not necessarily overcome all difficulties. The point here is to caution against linear timeframes and self-contained stages of human development, since all social and political change tends to be protracted, and apparent regression may be part of a longer-term progression, some internal forces interacting with external influences. For our purposes here, the key features of the state and conceptions of citizenship I will now outline are the product of this broader dynamic process and not simply of European imposition on the Middle East. My purpose in highlighting these features here has to do with my earlier call for indigenous legitimization of these institutions and values from an Islamic perspective.

As presently conceived globally, the state is a complex web of organs, institutions and processes whose purpose is to implement the policies adopted through the political process of each society. In this sense, the state should be the more settled and deliberate operational side of self-governance, while politics is the dynamic process by which society makes choices among competing policy options. The state is reflected in the continuity of institutions like the judiciary and the civil and foreign or diplomatic services, while politics is reflected in the government of the day. To fulfill its own functions, the state must have what is known as a monopoly on the legitimate use of force, the ability to impose its will on the population

13 See for example Fatma Muge Gocek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, New York/Oxford 1987.

at large without the risk of counter-force being used by those subject to its jurisdiction. This coercive power of the state, which is now more extensive and effective than ever before in human history, will be counterproductive if exercised in an arbitrary manner or for corrupt or illegitimate ends. That is why it is critically important to keep the state as neutral as humanly possible; and this requires constant vigilance by the generality of citizens acting through a wide variety of political, legal, educational and other strategies and mechanisms. If the government of the day, however popular it may be, is allowed to usurp the institutions of the state, it will manipulate them to advance the political and economic interests of the ruling elite.

Therefore, the distinction I am making between the state and politics assumes constant interaction among the organs and institutions of the state, on the one hand, and organized political and social actors with their competing visions of the public good, on the other. This distinction is also premised on an acute awareness of the risks of abuse and corruption of the necessary coercive powers of the state. It is necessary to ensure that the state is not simply a complete reflection of daily politics, because it must be able to mediate and adjudicate among competing visions and policy proposals, which requires it to remain relatively independent of the various political forces in society. However, it is important to be mindful of the political nature of the state and that the state can never be totally independent, because the state cannot be totally autonomous from those political actors who control its apparatus. This reality of connectedness makes it necessary to strive to maintain the state's independence from politics, so that those excluded by the political processes of the day can still resort to state organs and institutions for protection against excesses and abuses by state officials.

Failure to observe the distinction between the state and politics tends to severely undermine the peace, stability and healthy development of the whole society. This is because those who are denied the services and protection of the state, as well as effective participation in politics, will either withdraw their cooperation or resort to violent resistance in the absence of less drastic remedies. The question should therefore be how to sustain the distinction

between the state and politics, instead of ignoring the tension in the hope that it will somehow resolve itself. This necessary, though difficult, distinction can be upheld through principles and mechanisms to safeguard and promote constitutionalism and the protection of the equal human rights of all citizens. But these principles and institutions cannot succeed without the active and determined participation of all citizens, which is unlikely if people believe them to be inconsistent with the religious beliefs and cultural norms that influence their political behavior. The principles of popular sovereignty and democratic governance presuppose that citizens are sufficiently motivated and determined to participate in all aspects of self-governance, including taking organized political action to hold their government accountable and responsive to their wishes.

Regarding citizenship, I would first note that human beings tend to seek and experience multiple and overlapping types and forms of membership in different groups on such grounds as ethnic, religious or cultural identity, political, social or professional affiliation, economic interests and so forth. Second, the meaning and implications of each type or form of membership should be determined by the rationale or purpose of belonging to the group in question, without precluding or undermining other forms of membership. That is, multiple and overlapping memberships should not be mutually exclusive, because they serve different purposes for different persons and communities. Third, the term “citizenship” is used here to refer to a particular form of membership in the political community of a territorial state in its global context and should therefore be related to the specific rationale or purpose of such membership, without precluding other possibilities of membership in other communities for different purposes. Proposing this threefold premise is not to suggest that people are always consciously aware of the reality of their multiple memberships or appreciate that they are mutually inclusive, with each being appropriate or necessary for its different purpose or rationale. On the contrary, it seems that there is a tendency to collapse different forms of membership, as when ethnic or religious identity is equated with political or social affiliation. This is true for the coincidence of nationality and citizenship in

Western political theory, which was transmitted to Muslims through European colonialism and its aftermath.

The term citizenship is also used here to indicate an affirmative and proactive sense of belonging to an inclusive pluralistic political community that affirms and regulates possibilities of various forms of “difference” among persons and communities to ensure equal rights for all, without distinction on such grounds as religion, sex, ethnicity or political opinion. By “affirmative and proactive sense of belonging” I mean the personal confidence and legal safeguards that enable each citizen to seek possibilities of democratic participation and civic engagement in the daily affairs of the community. This requires citizenship to be premised on a shared cultural understanding of equal human dignity and effective political participation for all. In other words, citizenship is defined here in terms of the principle of the universality of human rights as “a common standard of achievement for all people and all nations,” as stated in the Preamble of the United Nations’ 1948 Universal Declaration of Human Rights. It should be emphasized here, however, that the universality of human rights is the product of a process of building global consensus among the wide variety of cultural and religious traditions, and is not something dictated by developed society over developing societies. In fact, the idea of imposition is not only counterproductive, since it is bound to be resisted by others, but is also inconsistent with the founding of human rights on human dignity.

Turning now to how the proposed model might work in a Muslim-majority situation, it may be helpful to begin by noting that the role of Shari’a should not be approached in the expectation of finding a comprehensive or systematic code or codes that present definitive answers to precise legal issues of the day. But this does not mean that such principles do not exist or are necessarily inappropriate for modern application. Islamic jurisprudence includes many outstanding examples of legal precision and sophistication in comparison with the most recent or advanced doctrine and analysis. Shari’a principles of property, contracts and commercial law have been incorporated in the civil codes of several countries, as will be noted later. The difficulty one may find in appreciating the high juris-

prudential quality of the “lawyer’s law” aspects of Shari’a may be due to assumptions about the nature of law as a social and political institution. For comparative law purposes, the challenge is to understand the role of Shari’a on its own terms, rather than as “state law” in the modern European sense of the term. It is interesting to note here that Carl Heinrich Becker, who is honored by this lecture series, wrote as early as 1913 that it is unfortunate for Shari’a to be translated as “Islamic law,” since it should rather be seen as a set of ethical guidelines (“Pflichtenlehre”).¹⁴ Nevertheless, our understanding of Shari’a and its role today must take into account the drastic transformation of the economies, political regimes, social institutions and legal systems of present Islamic societies. From this perspective, I am concerned here with the relationship between Shari’a as a normative system based on religious command and the legal system of the modern “territorial” state, which is necessarily secular as explained earlier. To be clear on this point, I am not disputing that Shari’a is very influential among Muslims, regardless of its formal legal status in the country. This is true not only on a personal and socio-political level, but also as an important source of state law and the administration of justice in many parts of the Muslim world. It is also clear to me, however, that Shari’a as such cannot be part of the legal system in any country, including those that claim to be Islamic states, like Iran and Saudi Arabia. Any Shari’a principle that is enforced through the coercive authority of the state ceases to be part of the normative system of Islam and becomes an expression of the political will of the state. In other words, the state and its law are always secular, regardless of claims to the contrary. This does not mean that Shari’a principles cannot be a source of state law, but the outcome of the enactment and enforcement of its principles by state institutions is always a matter of secular law and not Shari’a as the religious normative system of Islam.

Moreover, any understanding of the relationship between Shari’a and state law must be founded on a clear appreciation of the extreme diversity of Muslims and their interpretations and practice

14 C. H. Becker, *Islamisches und modernes Recht in der kolonialen Praxis*, in *Islamstudien*, vol. 2, Hildesheim 1967: 226–239.

of Shari'a. The early and enduring schism between Sunni and Shia Muslims is now widely known and remains politically and theologically or legally significant. There are also important similar differences and diversity among Sunni Muslims as well as among various Shia sects. The founding jurists and scholars of Shari'a accepted diversity of interpretations and resisted imposing their own views, which could be wrong, while seeking to enhance consensus among themselves and their communities.¹⁵ That position may have in fact provided valuable flexibility in local legal practices under highly decentralized imperial states. For present legal systems, however, the obvious question is how and by whom can reasonable and legitimate difference of opinion among schools and scholars be settled in order to determine the law to be applied by state courts and other authorities.

The basic dilemma here can be explained as follows: On the one hand, a minimum degree of certainty in the determination and enforcement of positive law is of paramount importance for any society. The nature and role of positive law in the modern state also require the interaction of a multitude of actors and complex factors that cannot possibly be contained by an Islamic religious rationale. On the other hand, a religious rationale is the basis of the binding force of Shari'a norms for Muslims. Yet, given the diversity of opinions among Muslim jurists, whatever the state elects to enforce as positive law is bound to be deemed an invalid interpretation of Islamic sources by some of the Muslim citizens of that state. The imperatives of certainty and uniformity in national legislation are now stronger than they used to be. This is not only due to the growing complexity of the role of the state on the domestic or national level, but also because of the global interdependence of all peoples and their states.

This trend toward increased eclecticism in the selection of sources and the synthesis of Islamic and Western legal concepts and institutions not only became irreversible, but was also carried further, especially through the work of the Egyptian jurist Abd al-Razzaq al-Sanhuri (died 1971). Al-Sanhuri's pragmatic approach was

15 Weiss: 116.

premised on the view that Shari'a could not be reintroduced in its totality or applied without strong adaptation to the needs of modern Islamic societies. He used this approach in drafting of the Egyptian Civil Code of 1948, the Iraqi Code of 1951, the Libyan Code of 1953 and the Kuwaiti Code and Commercial Law of 1960/1. It is doubtful whether that process was democratic enough by today's standards, and it is certainly unlikely to happen again today. But the relevance of that process for our purposes here is that it represented a fusion of European law concepts with traditional Shari'a principles that local populations across the Middle East found acceptable and workable. Yet this comprehensive code was drafted and "enacted" into law without public debate. In other words, such reforms would probably not have been possible at all if those countries were democratic at the time, because public opinion would not have permitted the formal and conclusive displacement of Shari'a by what was believed to be secular Western principles of law.

Those reforms made the entire corpus of Shari'a principles more accessible and available to policy-makers and legal practitioners, thereby enabling them to selectively use and adapt those principles for their incorporation into modern legislation and legal practice. Paradoxically, however, Shari'a principles began to be directly incorporated and enacted into statutes and legal documents that were premised on European legal structures and concepts, without regard to the differences in nature, sources and methodologies between Shari'a and European legal systems. This was also often done by mixing some general or partial principles or views from one school of Islamic jurisprudence (*madhhab*) with those derived from other schools, without due regard to the methodological basis or conceptual coherence of any of the schools whose authority was invoked. This expedient and indiscriminate use of the entire corpus of Islamic jurisprudence as a general resource for legal reform is consistent with what I am calling for, but the outcome in actual legislation, legal documents and judicial decisions cannot be called "Shari'a" as such.

Another aspect of the paradox is that the emerging synthesis of the Islamic and European legal traditions also exposed the impossibility of the direct and systematic application of traditional

Shari'a principles in the modern context. The main reason for this is the complexity and diversity of Shari'a itself, as it has evolved through the centuries. In addition to strong disagreement among and within Sunni and Shia communities that sometimes coexist within the same country—as in Iraq, Lebanon, Saudi Arabia, Syria, and Pakistan—different schools or scholarly opinions may be followed by the Muslim community within the same country, though not formally applied by the courts. In addition, judicial practice does not necessarily accord with the school followed by the majority of the Muslim population in the country, for example in countries like Egypt and Sudan that inherited official Ottoman preference for the Hanafi School, while popular practice continues to be according to the Maliki or Shafi'i school.

The legal and political consequences of these recent developments were intensified by the significant impact of European colonialism and global Western influence in the fields of general education and professional training of state officials, business leaders and other influential social and economic actors. Changes in educational institutions not only dislodged traditional Islamic education, but also introduced a range of secular subjects that tend to create a different worldview and expertise among young generations of Muslims. Moreover, Islamic scholars' monopoly in intellectual leadership in societies that had extremely low literacy has been drastically eroded by the fast growth of mass literacy and growing higher education in secular sciences and arts. Thus, Shari'a scholars not only lost their historical monopoly on knowledge of the sacred sources of Islam; ordinary "lay" Muslims no longer view as sacred or unquestionable the traditional interpretations of those sources that the scholars tended to specialize in studying. Regarding legal education in particular, the first generations of lawyers and jurists took advanced training in European and North American universities and returned to teach subsequent generations or to hold senior judicial office.

More generally, the establishment of European-model states for all Islamic societies, as part of a global system based on the same model, has radically transformed political, economic and social relations throughout the region. By retaining these models at home and

participating in them abroad after independence, Islamic societies have become bound by the national and international obligations of membership in a world community of states. While there are clear differences in the levels of their social development and political stability, all Islamic societies today live under national constitutional regimes and legal systems that require respect for certain minimum rights of equality and non-discrimination for all their citizens. Even where national constitutions and legal systems fail to expressly acknowledge and effectively provide for these obligations, a minimum degree of practical compliance is ensured by the present realities of international relations. These transformations also affect the situation of Muslim minorities living in other countries, including Western Europe and North America, probably to a larger extent than those living as majorities. It is clear now that these changes are simply irreversible, though their full implications are not sufficiently developed or integrated in practice.

It is also clear that such transformations are not peculiar to Muslim-majority countries; they are also experienced by many other post-colonial states in Africa, Asia and Latin America where few Muslims live. These global post-colonial realities support my proposal, as noted at the beginning of this lecture, that the same approach should be applied to negotiating the role of Shari'a (or any other religious system), regardless of whether Muslims (or other believers) constitute the majority or the minority of the population. The proposed model is for the religious neutrality of the state and for the mediation of the public role of religion through civic reason and constitutional safeguards, whatever the religion or other belief system happens to be.

It is clear that the institutional separation of any religion and the state is not easy, because the state will necessarily have to regulate the role of religion in order to maintain its own religious neutrality. The religious neutrality of the state is necessary for it to play its role as mediator and adjudicator among competing social and political forces in the daily implementation of policies and administration of justice. This role includes regulating and organizing religious activities, like whether to grant tax exemption for religious educational institutions. But there is also the broader question of how to regulate

political parties that have a strong religious dimension, to prevent them from imposing their religious agenda in the name of democratic governance. In other words, the state is responsible for sustaining and safeguarding the requirement of civic reason to ensure that public policy and legislation are adopted as a result of broad civic justifications and not as a result of narrow religious demands. At the same time, there is always the risk that religious groups will take over the state precisely in order to preempt or manipulate this regulatory role of the state.

To conclude this section, the whole process of formulating and implementing public policy and legislation is constantly subject to human fallibility, which means that it can always be challenged or questioned without violating the divine will of God. Debates among believers about the doctrines of their religion will of course continue, and a secular state as defined here will facilitate such internal debates. Various understandings of Shari'a will remain, of course, in the realm of individual and collective practice as a matter of freedom of religion and belief, but will also be subject to established constitutional safeguards. What is problematic is for Shari'a principles to be enforced as state law or policy on a religious basis, because once a principle or norm is officially identified as "decreed by God," it will be extremely difficult to resist or change its application in practice.

3 Muslim Citizens of European States: the Case of Germany

To locate the German case within the broader Western European context, I will begin this section with a summary of the current situation in two Protestant-majority countries, England and Sweden, and two Catholic-majority countries, Italy and Spain. As this brief review shows, the relationship of religion to the state is deeply historical, contextual and contingent, and often problematic for Muslims, throughout Europe. However, this is not a criticism of European societies for this reality as such, because the relationship of religion to

the state should continue to be mediated, never categorically settled in any society. I am just calling on Europeans to acknowledge and confront this reality, instead of maintaining the pretense that they are beyond confusion and ambivalence on this issue. Having argued in the preceding section that the state is not Islamic in the Middle East or anywhere else, I will argue in this section that religion has not been relegated to the private domain in Europe, as it is often claimed or assumed.

Though the close relationship between the Church of England and the state has apparently diminished over time, it still remains intact.¹⁶ At the present time, the state does not promote the Anglican Church or attempt to restrict non-Anglican religious groups. State policies are broadly supportive of organized religion in general, rather than of a particular creed.¹⁷ Despite the state's increasingly pluralistic attitude toward religion, certain legal and cultural implications of the traditional official state model remain. For instance, the country's blasphemy laws extend legal protection to Anglican doctrines, but not to non-Christian religions.¹⁸ The law of the Anglican Church (ecclesiastical or canon law) remains part of the body of English law and has the force of common law in English courts.¹⁹

The modern position of the Church of England therefore reflects what might be called "partial establishment" of cooperation between state and Church in establishing the public role of religion.²⁰ Persistent ambiguities include, for instance, the educational system, where the state maintains the standard of quasi-neutrality in religious matters by including non-denominational religious education in the National Curriculum. In the procedure through which local committees establish the syllabi for the subject, the Church of Eng-

16 Stephen V. Monsma and J. Christopher Soper, "England: Partial Establishment," in *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*, Lanham, MD 1997: 121–154.

17 Monsma and Soper: 124–132.

18 Monsma and Soper: 129–130.

19 David McClean, "State and Church in the United Kingdom," in *State and Church in the European Union*, ed. Gerhard Robbers, Baden-Baden 1996: 311, 312.

20 Monsma and Soper: 148.

land maintains the power of veto, although the Education Reform Act of 1988 prevents the committees from establishing a curriculum that reflects any particular religious denomination.²¹ In its funding of religious educational facilities, the state primarily gives aid to Anglican and Catholic schools, with some additional funding to Protestant and Jewish schools.²²

The difficulties raised by religious education indicate the broader limitations of England's system of partial establishment. Since the country does not have a written constitution or bill of rights, there are no formally entrenched guarantees of religious freedom or expectations of equal treatment of religions in that sense. The state accommodates minority religions only within what is called "acceptable" limits.²³ While the English view of combining partial establishment with tolerance of religious minorities has proved generally acceptable to native English people, it is likely to come under increasing pressure as minorities begin to demand a clearer statement of legal equality while traditionalists fight to retain the privileged social and political position of the Anglican Church.

Sweden offers a good comparison with England. In 1593, the Evangelical Lutheran Church was established as the National Church of Sweden with the declaration that Sweden had become united, with one Lord and one God.²⁴ As the official Church, the Church of Sweden had until the end of the twentieth century been intimately connected to the life of the state and vice versa. While this relationship gave the Lutheran Church enormous influence in Sweden, it also meant that the Church lacked autonomy: Lutheran state Churches were at this time more subject to the state than was the Catholic Church as the state Church of Italy or Spain.²⁵ Some steps in the direction of greater religious pluralism were taken in the 20th century, but the state

21 McClean: 316.

22 Monsma and Soper: 137.

23 McClean: 311, Monsma and Soper: 148–149.

24 Jonas Alwall, "Religious Liberty in Sweden: An Overview," *Journal of Church and State* 42.1 (2000): 147, 148.

25 R. Stark and L. R. Iannaccone, "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe," *Journal for the Scientific Study of Religion* 33.3 (1994): 238.

Church was not disestablished until the turn of the 21st century. The legal separation of the Swedish Church from the state was accomplished by the removal of the complex Church Law from the laws of Sweden and with the Church of Sweden Act, which describes Church structure and identifies the General Synod as its ultimate authority.²⁶

In Italy, the Agreement of 1929 established Roman Catholicism as the sole state religion. This position was in principle contradicted but not overturned by the terms of the 1948 Constitution, which includes the principles of a secular state, equality of citizens before the law and freedom of religion and belief.²⁷ The constitution also provided for the free equality of all denominations before the law, but Article 7 of the constitution makes a special provision for the Catholic Church, whereby the “State and the Catholic Church are, each according to its own order, independent and sovereign. Their relations are ruled by the Lateran Treaties. Amendments to these treaties which are agreed by both sides do not have to follow the procedure prescribed for constitutional amendments.”²⁸ The 1985 amendments of the 1929 Agreement established the principle of separation (a free Church in a free state) and set the precedent that special agreements can be signed between the Republic and all religious communities in Italy, not only the Roman Catholic Church. Several agreements have been signed with other religious communities to regulate their legal status, including recognition of religious marriages and charitable activities.²⁹ However, Muslims have not yet been incorporated into this system.

The Italian system of agreements between the state and various denominations has created a three-level system. The top legal position is held by the Catholic Church, which is treated like a sovereign state under Italian public law. Other religious communities that

26 Lars Friedner, “Church and State in Sweden in 2000,” *European Journal for Church and State Research* 8 (2001): 256.

27 Mauro Giovannelli, “The 1984 Covenant between the Republic of Italy and the Vatican: A Retrospective Analysis after Fifteen Years,” *Journal of Church and State* 42.3 (2000): 531.

28 Silvio Ferrari, “State and Church in Italy”, in *State and Church in the European Union*, ed. Gerhard Robbers: 172.

29 Giovannelli: 531.

have come to an agreement with the state, such as Jewish and certain Protestant denominations, occupy a secondary position. Since these communities have an agreement with the Italian state, they are no longer governed by the 1929 law. Their respective agreement with the state provides for certain privileges regarding such matters as financing, religious education and pastoral care, which are not available to religious communities on the third level. Religious communities on this third and lowest level are those with a shorter history of established communities and institutions, like Muslims and Jehovah's Witnesses. At this lowest level, religious communities are regulated by the Law Number 1159 of 1929 and the general law of associations, which means that they are denied some important privileges enjoyed by communities on the two higher levels.³⁰

Because of this three-level system, there are no provisions under Italian law that are common to all religious communities on issues such as the position of clergy, the financing of religious institutions, pastoral care, religious education and marriage law.³¹ One of the contentious issues has been the teaching of the Catholic religion in the public schools. Article 9 of the 1985 Agreement obliges the government to ensure the teaching of the Catholic religion in public schools other than universities, in the framework of the general educational system. The other religious communities that have treaties with the state may send teachers to schools if students or parents have applied for education in their own religion, but the financing of such institutions is the responsibility of that community, not the state. But religious communities that do not have agreements with the state, like Muslims, do not have the right to send teachers to state schools.

In Spain the state and the Church had an intimate connection since medieval times. The period of change or transition between Franco's death in 1975 and the establishment of secular democracy in 1978 led to free elections and the adoption of a constitution by consensus among the major political parties. The changes that took place included revocation of the privileges of the Church in exchange for a clarification of its rights. To this end, a series of treaties were

30 Ferrari: 172–176.

31 Ferrari: 174.

negotiated with the Vatican to supersede the 1953 Agreement. The state gave up “its traditional patronage rights over episcopal appointments and recognized the right of the Catholic Church to conduct its religious and administrative affairs free of official intervention. In turn, the Church formally recognized the pluralistic nature of Spanish society including the right of all citizens to full religious liberty.”³² The constitution was followed by a number of laws that were enacted unilaterally by the state, including a 1980 law on religious freedom and a law permitting divorce in 1981.³³ Still, some tensions in Church-state relations continue. For instance, Church leaders supported constitutional changes that promoted democracy and pluralism, but insist that the constitution should embody Catholic convictions on issues such as marriage, education and respect for human life. When the government introduced a draft law making abortion legal in certain instances, the legislation provoked an outcry in the Catholic press and public objections from the Church.³⁴

Despite tensions over education and morality, the view of state-Church relations in Spain may still be described as one that protects religious freedom and supports institutionalized religious practice. It is also clear that the Spanish system prescribes lower standing for those who have no religion or who hold an unconventional view of religion. The relative privileges accorded to the Catholic Church are particularly evident in relation to funding and taxation. The Catholic Church is the only denomination to receive direct funding from the state. Tax exemptions are available only to the Catholic Church and to those denominations that have treaties with the state. In addition to this exemption from taxes, the state continues to pay the salaries of Catholic religious education teachers and of clergy working in the military and prisons and to provide financial assistance to Catholic medical and charitable institutions. None of these benefits are available to other religious communities.³⁵

32 William J. Callahan, “Church and State in Spain, 1976–1991,” *Journal of Church and State* 34.3 (1992): 506.

33 Ivan C. Ibán, “State and Church in Spain,” in *State and Church in the European Union*, ed. Gerhard Robbers: 97.

34 Callahan: 512.

35 Ibán: 102–109.

Turning to Germany as my main case study, a demographic profile might be helpful. Out of a total population of about 82.5 million Germans, 26.5 million are members of the Catholic Church and 26.2 are members of the Evangelical Church. The third-largest religious community in Germany is the Muslim community with 3.5 million members; the Jewish population with over 100,000 members is small, but important in the scheme of religion-state relations.³⁶ It should also be noted that Germans who do not claim any religious affiliation are estimated to number about 22 million.³⁷

According to Monsma and Soper, interactions between religion and the state in Germany are dominated by the principles of partnership and autonomy, but are also regulated by commitments to neutrality and positive religious freedom.³⁸ Partnership in Germany means that the state offers certain forms of support for religion. The state also offers rather extensive protections to religion and religious organizations through the Criminal Code. For instance, the Criminal Code penalizes inciting hatred against a religious group in specifically defined ways or attacking the content of religious or philosophical beliefs in a way that threatens to disturb the public peace. Worship ceremonies of a religious community or ceremonies of philosophical, non-religious communities are equally protected.³⁹ It is reasonable to expect such protections to apply to all religion communities, including Muslims, but the theory of equal treatment is not always followed in practice.

For instance, in theory all permanent religious organizations in Germany are eligible to receive public corporation status, but in practice this has been afforded to the three historically most significant communities, namely, the Catholic Church, the Evangelical

36 Gerhard Robbers, "State and Church in Germany," in *State and Church in the European Union*, ed. Gerhard Robbers, 2nd ed. Baden-Baden 2005: 77. Note that the Evangelical Church doesn't have the same meaning of theological conservatism and biblical literalism as it does in the US and Britain.

37 Robbers: 77.

38 Monsma and Soper, *The Challenge of Pluralism*: 155. Robbers uses a corresponding three-part framework of neutrality, tolerance, and parity, Robbers, "State and Church in Germany": 60.

39 Robbers: 92–93.

Church, and the Jewish Community, along with a number of smaller communities. To become a public corporation, a religious community must prove to the appropriate federal authorities by its by-laws and numbers that it is indeed a permanent community. As a public corporation, a religious community is afforded certain privileges: granting ecclesiastical law the status of administrative law, treaty-making power with the state, and participation in the Church tax.⁴⁰ However, due to the institutional principle of autonomy, as outlined below, being a public corporation does not incorporate religious organizations into the mechanism of the state as it would with other public corporations. “Other religious communities receive their legal capacity as a result of civil law. Their status will be at least that of a private registered association.”⁴¹

One area that highlights the partnership between some religious organizations and the state in Germany is the funding of religious organizations. The state subsidies of Churches are afforded primarily to the two main Churches, Catholic and Evangelical, as a result of historical circumstances. The state also finances Churches indirectly through collection and distribution of the Church tax. Any religious organization that is a public corporation can levy a Church tax on its members.⁴²

The partnership between religion and the state is also evident in the German approach to education and social services. German public schools are uniquely characterized by a constitutional guarantee of voluntary religious education in the curriculum. Relevant constitutional provisions (Article 7 of the Basic Law) have been interpreted to mean that the state will provide religious education in public schools, the content of which is determined by religious organizations. All participation in religious education must be voluntary, and as long as a sufficient number of students, usually 8—9, request a certain religious curriculum, the state must provide for it.⁴³ The Federal Constitutional Court has also allowed voluntary prayer

40 Monsma and Soper: 172—173; Robbers: 81—82, 88.

41 Robbers: 82.

42 Robbers: 89.

43 Monsma and Soper: 179; Robbers: 85.

in schools and the display of crucifixes, as long as no students object to them.⁴⁴

The German state also relies heavily on religious organizations for the provision of social services. “The Evangelical and Catholic Churches, with their large, well-established social and health ministries, share fully in this partnership, as do the Jewish and, to a lesser degree, the Muslim communities.”⁴⁵ Not only do religious organizations play an important role in the disbursement of services, they are also incorporated into the policy-making aspect of the German welfare system. “There indeed is a nonprofit-government partnership in providing important social and health services, a partnership that includes the religiously based organizations as full partners.”⁴⁶

The partnership between religion and state in Germany is a partnership of equals. Religious organizations are not to be subservient to the state, and to achieve this a strong system of institutional autonomy or self-determination has been created for religious communities. “Neutrality therefore means, more than anything else, non-intervention: the State is not allowed to take decisive action in the affairs of religious communities. Every religious community regulates and administers its own affairs independently within the framework of the general law. This right of self-determination is valid, regardless of the legal status of the religious congregation.”⁴⁷ This right of self-determination has resulted in the creation of detailed and complex legal systems for the internal workings of the large Churches, which operate in tandem with the state’s legal code. “The jurisdiction of the Church is exclusively the Church’s own affair and Church matters settled internally are not reviewed by the public courts. In detail, however, there is still much that is a matter of debate. New developments indicate that the State courts are becoming more ready to interfere in Church matters, but they give ample space to the right of self-determination in assessing each individual

44 Monsma and Soper: 181–182.

45 Monsma and Soper: 189.

46 Monsma and Soper: 187.

47 Robbers: 80.

case.”⁴⁸ Still, this right to self-determination is not total, and the law of the state does remain supreme, but the courts generally give deference to Church autonomy.⁴⁹

In the German context, neutrality means neutrality between religions as well as between religion and non-religion.⁵⁰ According to the Federal Constitutional Court, free exercise rights extend to people of all religious faiths and of none. As the Court stated in one decision: “The right to free exercise extends not only to Christian Churches but also to other religious creeds and ideological associations. This is a consequence of the ideological-religious neutrality to which the state is bound and the principle of equality with respect to Churches and denominations.”⁵¹

The principle of tolerance obliges the state not only to be impartial between all the different religious and non-religious views, but also to maintain a sphere of positive tolerance that creates space for the religious needs of society. This view of positive religious freedom means that government actively creates space for religious behavior, for religious life for those who are religious. This is not about promoting religion, but simply enabling those who are religious to practice their religion.⁵² However, in its positive role, the state must still be neutral in its stance toward religion. Moreover, if religious freedom threatens or infringes upon human dignity, public safety or health, then the courts must step in to balance and weigh the competing values of religious freedom and its limitations.⁵³ It is also clear that such balancing of competing claims is contextual, and its outcome can change over time.

This process can apply to Muslim religious practices, which deviate from the long-established norms of religious practice in Germany, for example, on issues of the *halal* slaughter of animals, coeducational physical education and the broadcasting of the call to prayer.

48 Robbers: 84.

49 Robbers: 83; Monsma and Soper: 167–168.

50 Robbers: 80.

51 Monsma and Soper: 166.

52 Monsma and Soper: 166–167.

53 Monsma and Soper: 167, quoting *The Catholic Hospital Abortion Case* (1985), BVerfGE 70, 138.

The contextual and shifting nature of the balancing process is also illustrated by some recent rulings in the German courts, which indicate more accommodation of the free-exercise needs of the Muslim community. For instance, the Federal Administrative Court, the highest administrative court in Germany, ruled that Muslim girls in elementary schools would be excused from having to participate in coeducational physical education classes. Muslim women are now allowed to wear head coverings in their passport photos, and workers and children are generally allowed time off for holy days if advance permission is obtained. German government and society appear to be making the sorts of adjustments they need to make to assure that their Muslim population is able to freely practice its faith.⁵⁴

It is also relevant to note here that, unlike their position in some other European countries, the Churches in Germany have no competence in the areas of marriage and family law. Under the German legal system, marriage is a purely civil matter that takes place in the registrar's office, and religious weddings have no civil legal effect.⁵⁵ It is not clear how Muslims are coping with this situation, which stands in sharp contrast to the strong association between Shari'a and state law in the family law field in almost all Muslim majority countries in the Middle East and elsewhere. Once more, whatever theological or cultural rationale Christian and Jewish Germans may have developed regarding marriage and family law may not necessarily apply to Muslims.

It seems to me that the German system easily accommodates the two largest Churches in the country, the Catholic Church and the Evangelical Church. The demographic dominance and long history of the Catholic and Evangelical Churches means that they have long held sway within the German state; however, they have also set the model that the state has used to establish its cooperative partnership with religion in general. Both Churches have centralized, hierarchical, bureaucratic structures. Other religious traditions that are neither centralized nor hierarchical, especially Muslims, have had trouble establishing the same sort of partnership enjoyed

54 Monsma and Soper: 170.

55 Robbers: 92.

by the Catholics and the Evangelicals. Being much more decentralized, independent and non-hierarchical, Muslims' communities lack organizational structure on a par with that of the large Catholic and Evangelical Churches that can be incorporated into the formal partnership of Church and state that exists in Germany.⁵⁶

It is probably true that the failure of the Muslim community to attain the status of public corporation is not primarily due to overt discrimination against Islam, but rather to the fact that the Muslim organizational structure does not fit the prevailing German pattern.⁵⁷ The same is true for the German education system, which was developed to accommodate the more structured, bureaucratized Catholic and Evangelical Churches and does not accommodate the prevailing situation among Muslims.⁵⁸ In the final analysis, it is not for me to decide how the German state should fulfill its obligations to its Muslim citizens on a par with all other citizens, whether religious or not. As a concerned observer, however, it seems to me that the answer should not simply be to require Muslims to organize in ways that the German state can understand and deal with. That would in fact be a violation of self-determination and citizenship, rather than its realization and protection.

Concluding Remarks

There are too many aspects to the subject of this lecture to be summarized in conclusion. As noted earlier, moreover, many of the relevant issues are too contextual and contingent to permit abstract generalized answers. Instead of attempting to summarize or offer categorical answers to any of the questions I raised, I will now conclude with some general remarks about the thesis I am proposing in this third Carl Heinrich Becker Lecture of the Fritz Thyssen Stiftung.

First, in view of the theme of the research program Europe in the Middle East—the Middle East in Europe, I am proposing that the

56 Monsma and Soper: 169–70.

57 Monsma and Soper: 172.

58 Monsma and Soper: 180.

terms of inter-regional debate and mutual influence must transcend the history of colonial domination and submission, in order to fulfill the promise of self-determination and protection of universal human rights in the 21st century. While aware of the deleterious impact on interregional relations of Middle Eastern recollections of European colonialism and current neocolonial experiences like the invasion and occupation of Iraq in 2003, I am more concerned about colonialism as a set of ideas and practices of the colonized as well as colonizer. It is as imperative for constructive interregional relations for the subjects of colonialism to assert their own self-determination and take responsibility for their lives, as it is for colonizers to abandon postures of moral superiority or negative stereotyping of the other.

Second, and from this cosmopolitan perspective, I am proposing the systematic and institutionalized application of the same general principle of the secular state, defined as one that is neutral toward any and all religions. This principle should apply to all religions, whether Islam, Christianity or any other religion, in the Middle East, Europe or elsewhere, and regardless of whether believers in that religion constitute the majority or the minority of the population of the state. Since this principle is founded on the nature of religion in relation to the nature of the modern territorial state, as explained earlier, it applies to all religions and all states. The way this principle works in practice will be influenced by many historical and contextual factors in each setting, including levels of political stability and economic development, institutional resources and demographics of religious following and diversity.

Third, this general principle should be conceived and applied in positive proactive terms to include equal citizenship for all, based on universal principles of human rights, and not only in the limited sense of the separation of religion from the state. Recalling the need for all sides to transcend colonial ideas and practices, it is imperative for all states, in the Middle East, Europe and elsewhere, to treat all their citizens with equal respect for their human dignity as persons, rather than as undifferentiated members of religious communities (*millet*). The secular state should deal with citizens as such, without any reference to religious affiliation or lack of it. It should of course

be possible for citizens to freely associate with each other in a variety of civil-society organizations that can petition and negotiate with the state on behalf of their members, but that does not mean granting special privileges or advantages to religious organization over other types of civil-society associations.

Fourth, and with due regard to the contextual contingency of the application of the aforementioned general principles, I see secularism as the mediation of political, economic, social and cultural conflict, rather than as the categorical and permanent resolution of competing claims about these issues of public policy. To give a concrete, limited example, issues of dress style and religious education can arise in some settings as significant concerns of communal identity or religious freedom. While principles of the secular state, equal citizenship and human rights indicate that such matters should normally remain in the realm of free choice, they can also be the subject of public debate, even constitutional litigation, to balance competing claims. This can happen, for instance, regarding certain dress requirements for safety in the work place or the need for comparative and critical religious education in state schools to enhance religious tolerance and secularism. I am not suggesting that the context and conditions of free choice of dress or religious education will not be controversial. In fact, such matters are likely to be very complex on a personal and societal level. Rather, my concern is with ensuring, as far as humanly possible, fair, open and inclusive social, political and legal conditions for the negotiation of public policy in such matters. Those conditions include, for instance, the entrenchment of such fundamental rights of the persons and communities as the right to education and freedom of religion and expression, on the one hand, and due consideration for legitimate public interests or concerns, on the other. There is no simple or categorical formula to be prescribed for automatic application in every case, though general principles and broader frameworks for the mediation of such issues will emerge and continue to evolve within each society.

In the final analysis, however, none of what I said in this lecture, or can say on any other subject for that matter, can be a substitute for the human agency and struggle of people who take and act

on moral and political positions and accept responsibility for their lives. What I am proposing here is merely some normative and institutional parameters for action, but it is only people who can make any framework succeed in achieving its desired objectives. A secular liberal state is a necessary but insufficient condition for realizing the goals of individual freedom and social justice in any society, be it in Europe, Middle East or anywhere else in the world today. There are also synergy and interdependence between the various elements of this framework and what people can do with it, as a secular liberal state enables struggles to make it more fully secular and truly liberal, which will reinforce the ability of citizens to keep clarifying the concepts and strengthening the institutions of liberal democratic governance, enhancing the protection of human rights, and so forth.

In closing I wish to express my appreciation for the high honor and privilege of presenting this third *Carl Heinrich Becker Lecture of the Fritz Thyssen Stiftung*. I am particularly profoundly grateful for the stimulating intellectual partnership and deeply touched by the gracious support and constant courtesy of Georges Khalil throughout the process of preparing this lecture for presentation and subsequent publication.



Dr. WOLFGANG SCHÄUBLE

has been a member of the German Bundestag since 1972 and served as the Parliamentary Secretary of the CDU/CSU Parliamentary Group from 1981 to 1984. He then held the offices of Federal Minister for Special Tasks and Head of the Federal Chancellery before serving as Federal Minister of the Interior from 1989 to 1991. Dr Schäuble has been a member of the CDU National Executive Committee since 1989. He headed the CDU/CSU Parliamentary Group in the German Bundestag from 1991 until 2000; from 1998 until 2000 he was also national chairman of the CDU. He has been a member of the CDU Presidium since then. He was the Deputy Head of the CDU/CSU Parliamentary Group in the German Bundestag for Foreign, Security and European Policy from 2002. From 2005 until 2009 he served again as Federal Minister of the Interior until he was appointed Federal Minister of Finance in October 2009.

Islam and German Religious Constitutional Law

Professor An-Na'im talked about how Europeans make the mistake of regarding Muslims as having more in common than they really do. I'm no scholar of Islam, nor am I a Catholic or Protestant theologian. But I suspect that Professor An-Na'im may have found more in common among Europeans than they actually have when it comes to this subject.

I would like to briefly mention what is different about Germany: With regard to relations between the state and the churches, because of its history Germany has mainly been influenced by experience with the Christian churches, starting with the Holy Roman Empire of the German Nation and with the relations between the emperor and the pope. Then there was the Reformation and the Thirty Years' War. The state, which was just beginning to form during the Enlightenment, had to keep the Catholics and Protestants from killing each other. Out of this experience, the very specific German partnership between a secular state and two confessions was formed. By contrast, the other larger European states—larger always being a relative term—were all mainly dominated by one confession, either Catholic or Protestant. If they are Protestant, or Reformed or Anglican, they even have a head of state which is, at least nominally, also the head of the church.

The other, much more important thing specific to Germany is the result of Hitler and Auschwitz: a special responsibility for Judaism in Germany. In all our discussion of Christian confessions and Islam, we also have to keep that in mind. By the way, the state's relations with the small but growing Jewish community in Germany are similar to those it maintains with the Catholic and Protestant churches.

Another thing that sets us apart from others in Europe is our relative lack of colonial experience. So it seems an oversimplification to assume that the European relationship with Islam is largely based on Europe's colonial experience, an assumption that does not fit Germany as well as other countries.

Our relations, both positive and marked by conflict, with a diverse Muslim world and the diverse forms of Islam in the world are taking place in a globalized, increasingly interconnected world. If the view you present, Professor An-Na'im, were the dominant or predominant one, we would probably have fewer political problems. One has to formulate that carefully, which is why this discussion should also be conducted within Islam.

To come to the situation in Germany: The state's relationship to the individual is defined first of all through human rights. Most rights of individuals in our country are human rights, which everyone has regardless of citizenship. Human dignity shall be inviolable—that is a fundamental principle of our constitution.

These relations between the state and the individual do not depend on whether the individual is religious or not or what religion he or she belongs to. That has nothing to do with the individual's role as a citizen. So we have overlapping identities, which is hardly surprising or especially meaningful, and which has become the consensus during the sixty years we have had the Basic Law.

Nor is there any dispute over the fact that the state is secular. Our differences relative to France do not have to do with secularism, but with *laïcité*. The partnership we have in Germany, which is based on a long history, a long tradition and provides a variety of advantages, is a relationship between the state and churches, religious communities. The Jewish community has a similar partnership with

the state, but that partnership is governed by a treaty between the Federal Government and the Jewish community in Germany.

The Muslims in Germany have called for the same or a similar kind of partnership with the state as Christians and Jews. But the term “Muslims in Germany” is not so straightforward. I would remind you of what Professor An-Na’im said about the various forms of identity. In fact, some statistics include Christians from Turkey in the category of “Muslims in Germany.” So our statistics are not entirely consistent in their definitions.

In view of the fact that our state is neutral with regard to religion and beliefs, Muslims are in principle justified in making this claim. So the starting point is not the state demanding something of Muslims, but rather Muslims demanding something of the state. This raises the problems that Professor An-Na’im has so wonderfully described, because the relationship between the state and religious communities has been shaped by our experience with the relationship between the state and the Christian churches.

This has led to the questions we are now facing: Muslims want religious instruction at state schools, they want training for religion teachers at state universities. But Islam is not organized the way the Christian churches are, even taking into account the differences between the Catholic and Protestant churches.

The way we have dealt with these issues under constitutional law has, I think, proven its worth: I think it is right that the state is not exclusively responsible for the teaching of religion, whether at state schools or universities. Article 7 of our Basic Law, which covers the framework conditions for state education, provides for the right to religious instruction. This does not mean teaching about different religions, but instruction in a particular faith. This is not always clear in the debates. State schools can teach about the different religions, like many other areas of human knowledge, on the basis of state lesson plans, with state-certified teachers. But the state cannot, may not, provide religious instruction in a particular faith, and that is the substance of Article 7. That is why such instruction is offered in partnership with the religious communities.

That was the real reason we became convinced that it was

necessary to conduct a longer-term process of discussion or dialogue between the representatives of the state, that is in our federal system the federal, state and local governments, and representatives of Muslims and Muslim life in Germany. The German Islam Conference is intended to talk about these issues in a responsible way. It is also intended to enable a public debate, which is crucial to the democratic processes of opinion-formation and decision-making. In the meantime we have made good progress and are coming closer and closer to the central point, which Professor An-Na'im formulated so precisely in his speech. In addressing the justified demand for Muslim religious instruction at state schools, we must agree on the criteria for defining a religious community. We have engaged in some difficult debates with Muslim organizations in Germany on this point. At first, these organizations couldn't understand that religious communities as referred to in the Basic Law are not simply religious organizations. In the meantime, we have found somewhat more common ground on this issue.

As referred to in the Basic Law, religious communities are those in which people come together for the purpose of practicing their faith together, not to pursue shared interests, as in the case of Caritas or the Diakonisches Werk, both of them highly regarded organizations formed to do specific works or represent earthly interests, as in the case of the German Evangelical Church Conference or the Central Committee of German Catholics. These are not religious communities, but religious organizations, and under our Basic Law only religious communities meet the requirements for a partnership to provide religious instruction at state schools and training at state universities.

Ultimately, Muslims rather than non-Muslims will have to decide whether Muslims want to be a religious community or not, so it could be difficult to meet the requirements for a partnership in line with our tradition. But in my view, we haven't yet reached that point. We have achieved a basic consensus on many other issues. The fact that there are still local discussions, although they have largely died down, is also a positive effect of the public process associated with the Islam Conference.

No one disputes the fact that Muslims have the same right as Catholics and Protestants to build places of worship for the purpose of practising their faith together. The same general building code provisions apply to mosques and to churches. And it goes without saying that we respect the religious convictions of Muslims just like those of Christians and Jews when it comes to burial rites. The real difficulty lies where our constitution provides for partnership in the narrower sense between the state and the religious community, in particular for the purpose of religious instruction. This is something Muslims too will have to discuss further.

I would like to make an observation that may be a bit tangential to the topic, but I think it is important in response to Professor An-Na'im's talk. Every belief-neutral order provides for minority rights but at the same time for the majority's entitlement to a certain consideration for its centuries of tradition, its identity, its way of life. We are still in the early stages of this debate.

I agree with Professor An-Na'im that the state cannot be religious. But politics and religion cannot be entirely separated either. The liberal constitutional state depends on conditions it is unable to create itself. Or to use the language of Habermas—rather than always quoting Böckenförde—who, with a reference to Max Weber, called himself “tone deaf in matters of religion”: There is a religious source, a resource which the liberal state should not give up for the sake of freedom. This in turn has to do with belonging to a community, with that which creates a sense of identity in the first place. A cosmopolitan identity is all well and good, but the question is whether it provides enough moderation, orientation and self-confidence for all in these times of such unbelievably rapid change, which I believe is essential for majorities to remain tolerant.

Making sure that open societies remain tolerant, in good times and bad, is no small matter, not only in Europe. Doing so requires certainty, orientation. Societies with a certain amount of self-confidence are usually more tolerant and more resistant to the temptation of intolerance than societies in a situation of great uncertainty. That is also important to remember when discussing issues of identity and of majorities and minorities treating each other with consideration.

This ultimately brings us to the question of what creates and shapes identity. This is not a legal question; everyone has rights, and there can be no question of that in Germany. Whoever questions that is beyond the bounds of our constitutional order.

The process of globalization, the openness of the modern world, is changing societies. We in Germany have also changed over the past sixty years. One of the most important developments is the great increase in plurality. Precisely for this reason, it is important not only to look back over the past sixty years, a time when all in all things weren't that bad, and stress the foundations for openness and tolerance, but also to look ahead and maintain them for the coming decades.

Professor An-Na'im, thank you very much for your important statement. We need many more like it to make further progress down this difficult road.

Translation: Translation Service of the Federal Ministry of the Interior



Professor Dr. Dr. h.c. mult. DIETER GRIMM, LL.M. (Harvard)

teaches Constitutional Law at Humboldt University Berlin and at the Yale Law School.

From 1969 to 1979 he was a Research Fellow of the Max-Planck-Institute for European Legal History in Frankfurt and afterwards Professor of Public Law at the University of Bielefeld where he also served as Director of its Centre for Interdisciplinary Studies. From 1987 to 1999 he was a Justice of the Federal Constitutional Court of Germany, from 2001 to 2007 Director of the Wissenschaftskolleg zu Berlin where he continues to be a Permanent Fellow. He is a member of the Academia Europaea, the American Academy of Arts and Sciences and the Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften and holds honorary doctoral degrees from the University of Toronto and the University of Göttingen.

Among his publications are *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft* (1987); *Deutsche Verfassungsgeschichte* (3rd ed. 1995); *Die Zukunft der Verfassung* (3rd ed. 2002); *Die Verfassung und die Politik* (2001); *Souveränität* (2009).

Comment

I agree completely with Professor An-Na'im when he insists on the religious neutrality of the state, in both of the forms he mentioned: separation and connectedness. Of these two aspects, however, separation is the simpler. This does not mean that it was simple to achieve it. On the contrary, it was a long process, full of detours. In regard to separation, the issue is the institutional distance between religious communities and the state or, as we used to say in pre-multicultural times, between Church and State. What is meant is that the state does not identify with *one* religion and that it maintains the same distance to all religions.

Religious freedom is a human right, as has been underscored several times. But without a secular state there can be no religious freedom. This must be emphasized again and again. Precisely if the society is not secular and if religion plays an important part in it, then peaceful coexistence among the different religions presupposes that the state, at any rate, remains secular. This principle, however, permits many different forms and modalities of separation between the state and religious communities. Europe offers a wealth of examples of this.

Now for connectedness. An-Na'im says connectedness is about the regulation of the relationship between religious commu-

nities and the state. In my judgment, this is the more difficult part. Religious communities are not extraterritorial. They realize their religious freedom within units organized as states and they move within the framework of the state's legal order. This can lead to conflicts between generally applicable secular laws and particularly valid religious norms, and these conflicts increase and are exacerbated as societies become more multicultural.

It can be that members of a religious community demand more freedom than the general laws permit; that is, they demand, for religious reasons, that they be allowed to do something that is forbidden for all others or not to have to do something that all others must do. But it can also be that a generally existing freedom shall be limited for the members of a religious community, i.e., that religious communities want to forbid believers to do something that is generally allowed or want to command something that is otherwise left to individual choice. The same can be played out in regard to equal and differing treatment.

An-Na'im says about this, "neither enforce nor oppose religion and religious demands." What can this mean? That seems to me to be the decisive question. What can it mean that the state may not enforce them? I understand this to mean, first, that the secular state may not make religious norms generally binding, but also that it may not lend its means of enforcement to religious communities to enable them to impose their norms on believers. Unlike state norms, religious norms in the secular state depend on voluntary compliance. This does not rule out intra-religious sanctions. One needn't always take Islam as an example: the Catholic Church's excommunication, too, is an example of an intra-religious sanction.

But what happens when a religious community makes use of the possibilities of secular law to sanction a violation of religious norms? A Catholic priest was fired because he married. There is no doubt that his marriage is legal under secular law. Marriage is constitutionally protected. It is equally clear that, according to Church law, he may no longer carry out his function as priest. Can a secular sanction, firing, be tied to a religious infraction? Can worldly law force a Church to let someone continue to perform ritual functions when the

preconditions under religious law are lacking? The legal toolbox to resolve this question is the principle of proportionality. The problem is solved by balancing. On the one hand: How central is the religious precept for the religious community? To what degree would religious freedom be hampered if secular law prevails? On the other hand: How important is the legal position of the person affected? How greatly is he damaged if the religious norms hold sway? The result for a Catholic priest dismissed for marrying might differ from that of a Church secretary fired for getting a divorce.

Another question in the same context: Can a confessional party that garners a majority in democratic elections be prevented from turning its religiously motivated ideas of morals into general laws? Relevant here could be the difference that played a large role in Professor An-Na'im's remarks, namely the difference between the state and politics, or translated into our constitutional law terminology: the difference between state and political parties. The democratic state receives its program of action from the political parties that won the election. But if the parties' electoral victory gives them the possibility to make generally applicable decisions, then they encounter the limits the constitution imposes on the majority in the interest of the general welfare. Not everything is permitted to the majority. That is the meaning of constitutionalism. From this I would conclude that religious norms may be converted into state law only if there are also secular reasons for this, i.e., reasons that have persuasive power also for nonbelievers.

That will often be the case. Most of the bans found in the Ten Commandments can also be found in the penal codes of the broadest spectrum of countries. It is not rare that the secular state punishes blasphemy. It would be impermissible to punish blasphemy in order to protect the god that a particular religious community believes in. But if the law punishes blasphemy to secure the public peace, that is another matter. Here we must distinguish between religious norms and norms that grow from religious roots but that have meanwhile shed their parochial religious affiliation. This seems to me to be important for the problem that Mr. Schäuble mentioned. To the degree that specific religious convictions or practices are affected, in

my opinion there can be no privileges for religions that are at home in this country. To the degree that religion has shaped a country's culture, the secular state is justified in cultivating this tradition, for example in school instruction.

Now for the other part of An-Na'im's premise: The state may not combat religions. Yes, in the sense that the secular state that recognizes religious freedom is not a state hostile to religion. Secular fundamentalism is no more acceptable than religious fundamentalism. That religion is a private matter in the secular state means that everyone may freely decide about his faith and his religious affiliation without being pressured about it by the state. But religion is not a private matter in the sense that it has no place in the public realm or in the sense that, politically, it must behave passively.

That religion may not be combated also means that the state may not contest a religious community's right to determine for itself what the content of its belief is and what behavioral requirements follow from this for believers. But this doesn't mean that the state must tolerate every form of behavior that a religion demands. Religion cannot claim a lawless zone. But part of the law is also religious freedom. Therefore, state law cannot be made and enforced without considering this freedom. In many cases, dispensation from otherwise valid law for the purpose of fulfilling religious duties can help. Mr. Schäuble pointed this out. But in other cases, this is not possible. When the one case applies and when the other is, once again, a matter of balancing the importance of religious freedom against the importance of the purpose of general welfare that general law serves.

In the understanding of basic rights that Germany's Federal Constitutional Court has developed and that also appears in Professor An-Na'im's lecture, the state is not only obligated to respect those basic rights. It must also protect them when they are threatened by a third party. This is also true for religious freedom. It can be a case of protecting religions or believers from impairment by third parties when, for example, an employee is dismissed for briefly interrupting his work for a prayer that his religion requires him to say. But it can also be a protection of believers from their religious community, for

example if that community poses a threat to physical intactness or to gender equality. The state's duty to protect can even come into effect when a believer voluntarily submits to religious requirements that are incompatible with the very essentials of the country's constitutional order. Religious freedom does not demand that the state abandon its identity.

An-Na'im rightly says that the relationship between religious and secular norms and between religious communities and the state must be constantly balanced anew. In a long process, a *modus vivendi* has been found between the Christian Churches and the European states. The number of problems that still arise here is rather small. This situation has not yet been reached in the relationship between the state and immigrants' religions and religious communities. In a democratic state, this negotiation is a matter for a democratic decision-making process that is itself fed back to a societal process of discourse. Everyone can take part in this discussion process. No one may be excluded from the information that emerges from the discussion process, including not for religious reasons. The religious communities may not be immunized against this process or against the criticism of their own highest and sacred values that might result from the process.

But now An-Na'im concludes by giving us two hard nuts to crack. The question is: Mustn't this also be true for the democratic decision-making process? Mustn't everyone who is affected by such negotiations between the state and religious communities also be permitted to take part in this process? The constitution guarantees *societal* participation for everyone. No one is prevented from getting involved. But participation in the *state* is not guaranteed; it is reserved for citizens. What does this mean for our law of citizenship? And the second nut: Something similar is true for the privileges conferred by the public-law status and the corporative status for religious communities. Every religious community that fulfills certain organizational prerequisites can achieve this status; it is in no way reserved for the Christian Churches and the Jewish Community. There are numerous other groups that have attained this status. So there is no norm that bears an infraction of equality on its brow.

But—and this was the object of both of your elaborations—there are religious groups that, precisely because of their religious particularity, de facto cannot attain this status without giving up this particularity. That's why it is not enough to cite the Muslims' lack of will to organize themselves accordingly. The question is also whether one mustn't provide equivalents for this status that are compatible with their ideas. I think these are questions we must seriously deal with. And there is one question I would like to immediately pose to Professor An-Na'im, if he permits it. It is the question of citizenship in the state. Certainly, we could be more generous about this than we currently are. But we will surely not want to grant German citizenship without any preconditions to everyone who settles in Germany. What are the prerequisites, what are the conditions upon which a right to citizenship in this country could depend?

Translation: Mitch Cohen

Discussion

ABDULLAHI AN-NA'IM:

Minister Schäuble said that Germany's experience with colonialism was limited, but I remember from my history studies that the Berlin Conference in 1884–85 that regulated European colonization and trade in Africa was convened in this city. The Berlin Conference was a diplomatic conference in which European powers partitioned all of Africa among themselves. Germany of course had its share in all of this, not only as a convenor of the conference, but also in colonial trade and in the colonization of the land. Namibia, Togo and Tanganyika were German colonies; even Rwanda was a German colony at some point, as I understand it. So there is that history, but the point on colonization and decolonization for me is more related to a state of mind than an actual and material condition. What I was trying to hint at is that we really need to rethink the relation between the Enlightenment and colonialism.

I believe that in our age human rights is a powerful idea. I think we have to overcome the logic of "*our citizens* versus other people." The claim of human rights is indeed a very radical claim. It is the claim that these rights are owed to a human for no other reason than that he is human. So every time that we subscribe to or affirm our commitment to human rights, we're affirming a commitment

to these rights to every person, regardless of citizenship. So, yes, in fact, Americans are often confused between civil rights and human rights, they tend to think that human rights are fine because they have a high standard of civil rights protection in the United States. They may do that, but they do not have a high protection of human rights for migrant workers, for all sorts of people and communities. So I think that when we make a commitment to human rights, we should take ourselves to task.

I do not want to say too much, I definitely think that citizenship may have an additional obligation and rights ultimately, privileges that are beyond what human rights entail. But giving people what human rights entail is itself a major challenge that should not be conditional on citizenship. So I'm conceding your point about the state's right as a matter of sovereignty to control its own citizenship and that the states vary as to what conditions are required and that the status of citizen is not the same as the status of human. But human is good enough, just give me "human" anytime. Thank you very much.

QUESTION:

Professor An-Na'im, what do you think about Barack Obama putting his hand on his bible and saying the Lord's Prayer during his inauguration? Does this relate to your idea of a secular state or not?

ABDULLAHI AN-NA'IM:

I think the United States is a secular state but not secular enough. So I think that that is a challenge. The challenge is how to be secular in the full sense of complete neutrality toward the religions and beliefs of its citizens. And I do acknowledge very much that there is a depth of history, there is a psychological, sociological dimension of a state and religious formations that cannot be discarded overnight. I think President Obama in his speech mentioned Muslims for the first time in an inaugural address. That's an improvement. So I think that is the point. The project I am currently engaged in is about American Muslims and American secularism. I call it "Enhancing Citizenship." My challenge to American Muslims is that we should embrace the

secular principle so that we can negotiate what it means to us. We cannot remain aloof and expect the wider society to give us all the rights that we demand. So we have to engage and we have to accept the principle. I think Muslims are coming forward to do this and the wider society is also being more accommodating and receptive and welcoming, and that is how the negotiation goes on.

QUESTION:

Professor An-Na'im, I think I agree with most of what you said. My question, however, is this: I think many, if not most, Arab scholars who teach theology, Islam, Shari'a, Islamic law in universities in the Arab world would not agree with you. They would contest what you said. Why do you think this is the case?

ABDULLAHI AN-NA'IM:

For one thing, I think it's good that they don't agree—if they agreed with me I would have no need to have said it, you see. The point of saying something is to challenge dominant understandings. And this dominant understanding is false and recent. Many of our contemporary understandings of what is Islamic and what is not are a product of our modern age and not of Muslim history, but if you go beyond the mid-twentieth century, you will not find the term “Islamic State” in any scholarly sources in any language of Muslim societies. This term is premised on a European idea of the state and a European idea of law. It is a product of the encounter of Europeans and Muslims, it's a colonial and postcolonial discourse. It does not have an independent presence in Muslim intellectual history or their political experiences.

I mentioned in my lecture the irony that it was Napoleon who, during his Egyptian campaign, established a council of Al-Azhar scholars as the governing institution of the Egyptian French Republic in 1798. This was the first time that something like this happened. So the first clerical and pseudo-theocratic state institution of a Muslim country was introduced in Egypt by Napoleon in the spirit of the Enlightenment and the French Revolution, which he declared to be Islamic in spirit. So what I am saying is that we can trace the history of the discourse on an Islamic state. It does not go beyond the 19th

century. For almost 1,300 years, Muslims lived happily, believed themselves to be good Muslims without talking about an Islamic state, let alone having one. You are right that many scholars in the region now might be attracted to the notion of an Islamic state, but European Western scholars seem to like this idea, too. Muslim and Western scholars seem to take it for granted that Islam is this, Islam is that. And that's what we need to interrogate. So, yes, I know you are right about how people assume that an Islamic state is possible, some believe it to be desirable. That is why I am saying what I say and argue that when we look closely, we will see that that claim for an Islamic state has no foundation in Muslim traditions, but is a product of our modern encounter.

QUESTION:

Mr. Minister, I would like to ask you whether Professor An-Na'im has provided indications of the direction in which we can further consider the political problems that you identified in the question of the justification of the discussion partner in religious instruction. Professor An-Na'im presented the fascinating hypothesis that the Islamic ideas of life and morals cannot be put under government control at all. As soon as Islamic law becomes a state norm, he says, it is distorted and particularized. This particularization then contradicts the essence of Islamic norms, which, as an all-encompassing life order, are valid only if the individual follows them voluntarily. Couldn't this imply that the state shouldn't expect too much from the institutionalization of Islam? If one transposes the kind and forms of interplay between State and Church, as they traditionally took shape and have been preserved in Germany, onto the organization of the Muslims, then isn't there the danger that this could become a kind of quasi-state control, as the lecture criticized about the so-called Islamic states? In practice, wouldn't this mean that one ought to seek a middle path? An association that does no more than organize religious instruction might need only a mailbox; this is already the case when associations organize religious instruction for boarding schools and private schools. It seems to me indisputable that this could be too little in the long term. But couldn't the associations that

organize something in this question of religious instruction (which you consider very central) reflect the comprehensiveness of this religious world that Professor An-Na'im said the state cannot and should not juridify and organize?

WOLFGANG SCHÄUBLE:

In this context, it isn't the German state which is making demands of Muslims, but rather Muslims who are making demands of the German state. It isn't "the" Muslims, it is Muslims who are making demands of the German state which, in view of religious neutrality, must be taken seriously. I would add a second remark: We have all sensed, and it was clearly expressed in the earlier comment, that Professor An-Na'im does not necessarily speak for all Muslims; he is speaking for himself, and very convincingly, and that is a great deal. But if the state, for example represented by me, would decide to take the path that Professor An-Na'im has proposed, then that would be imposing something on Muslims, which our state may not and does not do. So we must continue to discuss this question. Perhaps we will ultimately find that Article 7 of the Basic Law does not fit Muslims. But maybe it does. That is not for the German state to decide, but for Muslims living in Germany to decide whether to take advantage of these provisions or not. Professor An-Na'im makes an important point: This does not free us of the need to let Muslims in Germany decide for themselves what they want and what views they represent.

DIETER GRIMM:

A short additional remark on that: The corporative status, the public-law status is not an end in itself. Rather, it contains a package of rights. The rights deriving from this status are what is essential. But it doesn't follow that the only alternatives are either the whole package or nothing at all. One can open up the package and grant selected rights. An example from another area: The law on life partnerships or civil unions gives the partners most of the rights entailed by the institution of marriage, but not all of them. The institutions remain distinct. Perhaps that is the right path to take.

QUESTION:

I'd like to take up this point. Professor An-Na'im, you say that for Muslims the individual is what is decisive and that the state must perceive Muslims as individuals and not as a community resembling the Churches. How do you imagine this in practice—not only in terms of legal aspects, but also in political practice? The state, of course, negotiates with representatives of interests, not with communities. And this is the case not only on the religious level, but also in many other areas of society. From your perspective, is it conceivable that the Muslims could organize in such a way that a practical and efficient communication process is possible between them and the state? In Lower Saxony, for example, there is an attempt by various Islamic communities to join together in a *shura*, a council, and to communicate with the state through this body. There are many umbrella organizations here in Germany that try that, on the state or federal level. What practicable form of bundling of wishes, legal claims, etc. can you imagine among Muslims?

ABDULLAHI AN-NA'IM:

I agree with the remark made about keeping our minds open to new possibilities of thinking about the way and the form the state could negotiate with its Muslim citizens. I think that in Europe we are too much conditioned by the historical experience of the partnership between the state with the primary Churches, and therefore we continue to expect new solutions to be along the same model. But for one thing, very definitely I don't represent Muslims and I wouldn't want to do that, in any case, but the point is that Muslims are not only Muslims, they are many other things, too. So what I was trying to say, very respectfully, but also with appreciation of the complexity of the task, let us keep our minds open to new ways of thinking about this.

The idea is that the state has to deliver services to its citizens. One way that it has been doing this for those who are believers is to work with their institutional organizations. It could do it in different ways for other believers as it is doing it for non-believers. So it is all in the negotiation, it is all in the mediation. I do not prescribe or even have in my mind specific solutions, but I'm just inviting us to think

about this in different, fresh ways without precedent in historical experience. Without saying that the historical experience was wrong for its time, but now maybe we can reconsider, even for the Catholic and Protestant Churches, who is left out in this current partnership. Maybe there are women's groups or other groups within the religious community, within the Catholic or Protestant community, who may not be served as well by the current system as they might be otherwise. So opening possibilities for reorganizing and disaggregating rights, disaggregating entities that can claim the rights, opening possibilities, not privileging religious organizations. That is also one of the tensions here. There is a privileging of religious organizations over non-religious organizations, and I understand the reasons for this and see how it is valuable to those privileged religious organizations. But my sense is that the interest of religious communities is better served by challenging them to compete on the same terms as non-religious associations and civil society organizations than by conceding their claims to have a monopoly over the representation of their own members.

QUESTION:

I have a question and a half for Mr. Schäuble and Mr. Grimm and also a question and a half for Abdullahi An-Na'im. The big question you posed, Mr. Schäuble,—how an open society can be kept tolerant—moved me the most, because I don't have an answer to it. But if you ask whether one mustn't ask the minority to respect the majority, and specifically its understanding of identity, then I would ask you for an elucidation or an example. What does it mean for the situation in Germany that a minority, in this case the Muslim minority, must respect the identity of the majority in order to preserve this openness, this tolerance for the open society? My half a question is about confessional instruction, a topic also dealt with at the Islam Conference. If confessional instruction is the main problem in the call to the Muslims to create something resembling the public-law bodies of recognized religious communities, couldn't this be conveyed more clearly? Because it seems that the whole debate about the institutionalization of Islam is completely overburdened. Confessional instruction

is a problem that doesn't excite the majority of the population; the relationship between Muslims and non-Muslims, which is discussed with great verve in Germany, is about much more than just confessional instruction. As for Abdullahi, if I may, I'm in general agreement with your argument, as is probably the majority in this room. However, I was surprised by some of your statements. You spoke of an Islamic state as a novelty and not in accordance with traditional, inherited, past conceptions of the relationship between the state and Muslim communities. But even if it were a novelty, what's wrong with it? Why is that all of a sudden something to be rejected? It seems to me that now you are adopting an approach that says because it was not like that in the past, it is not right. It is not authentic, it is not Islamic. I wonder about the status of this kind of argument.

WOLFGANG SCHÄUBLE:

I'd like to give you the following example: My first home is in Gengenbach, a beautiful community on the edge of the Black Forest. With the surrounding villages, the population is about 12,000; maybe 8,000 people live in the town itself. Gengenbach also has a mosque, and since the 1960s, about 20% of the population has been Muslims, mostly of Turkish origin. Gengenbach is traditionally Catholic; relations between the Catholics and Protestants are good. The Protestants, including me, have never questioned the fact that Gengenbach has a rather strong Catholic tradition. If our Muslim neighbours came up with the idea to have a muezzin call to prayer as loudly as the church bells ring, I would try to explain to them that it might not be a very good idea. With regard to the other part of your question: You are right. It may be that most of the people and most of the Muslims in Germany don't take the issue of religious instruction in the sense of Article 7 all that seriously. But the demand has been made, no matter how relevant it may be for many people. And I am very glad about that, because the issue is extremely important, as the official dialogue process in the Islam Conference demonstrates. Two and a half years ago, the simple fact that the Federal Minister of the Interior said that Muslims had become part of this country, and so Islam had become part of this country too, was apparently important and not something to



be taken for granted. This process has also meant that the opinion pages of numerous newspapers are conducting intensive debates. Important debates have also been launched among Muslims, including those who do not see themselves as observant Muslims but as members of the Muslim culture. Even the question of who should represent the diversity of Muslim life in Germany was controversial. The Muslim organizations initially wanted to be the only dialogue partners, but we thought differently and used a flexible procedure to add further partners. This internal diversity greatly helped with the later developments. I am certain we must continue to advance this process, because it can yield new openness towards other religions as well.

DIETER GRIMM:

A half an answer to the half question addressed to me: Respect for the majority from the minority cannot mean that there are legal privileges for the majority religions traditional here. I consider that to be out of the question. But the case is different in the area of fostering culture. Of course a state can foster its own culture, and it would be ill advised not to. It must allow the minorities to foster their cultures, but it need not make that its business. I think that's where the boundary lies.

ABDULLAHI AN-NA'IM:

Regarding the muezzin in Minister Schäuble's town, I would like to recall here two aspects of my main presentation. First, that the same principles of neutrality of the state should apply equally to majority and minority, regardless of which religion is involved. Second, secularism should be seen as mediation of competing claims among different persons and social groups. The first point is that there should be no distinction in the way the state deals with different religious communities. The second point is to emphasize that within the principle of state religious neutrality, there should be room for negotiating what is reasonable and decent in human relations. If the issue is that the muezzin call to prayer is too loud, the same objection could be raised about church bells. This issue need not be a matter for state regulation if people of both communities are able to negotiate a mutually acceptable position that applies equally to both types of activity.

If the issue is that the minority should abstain from a religious practice out of respect of the "religious identity" of the town or area, i.e., that it is traditionally Christian or Muslim, then that majority demand is profoundly problematic. In view of the realities of power relations between the majority and minority, the civilized and decent position is for the majority to be more respectful for minority religious practices than what it expects from the minority, in order to avoid any implication of domination or hegemony by the majority over the minority. This sort of "civic mediation" can happen outside the framework of the state.

If the dispute between the two communities needs to be decided by the judicial or administrative intervention of the state, then the principle of the religious neutrality of the state must apply strictly. The state cannot have a religion, and should not therefore promote a cultural identity that is based on the religious identity of any segment of the population. In fact, it may not be enough for the state to promote the majority culture while "allowing" the minority to promote its own, because the minority may not have the resources or political confidence to assert its own culture. It may therefore be necessary for the state to engage in "affirmative action" in favour of

the culture of the religious minority in order to address the imbalance in power relations between the majority and minority.

Regarding the question on the novelty of an Islamic state, I not only say that this idea is a new idea: it is a bad idea. But my main argument when I said the idea of an Islamic state has no history is meant to dispute the claim that such a state is an expression of Islamic authenticity. This claim of authenticity is the main argument by the proponents of an Islamic state; they argue that this is the way God commanded us to do. That is what I need to dispute. My critique, however, is that an Islamic state is conceptually incoherent, that the state cannot have religion. What is the Islamic quality that a state can have? There is no agreement of what this “Islamic” means. And there is a general overuse of the term “Islamic” these days, by the way, all sort of things are called “Islamic” this, “Islamic” that—without thinking—Islamic laundry, Islamic greengrocer ... what does it mean? I think we have diluted the significance of the term by using it or politicizing it so much.

My point is simply, an Islamic state is not bad because it is new, but the fact that it is new may be because it is bad idea, meaning that Muslim scholars in the past knew that it is undoable and therefore did not try to do it. That is part of my argument. But my main arguments are conceptual as well as historical, meaning that when we trace the history and see how every time that effort was attempted, it was disastrous. Whereas throughout the greater part of Muslim history it was not attempted and that was better.

And I think there was something about minority and majority rights. I think the point you are concerned with is that whenever we talk about minorities having to respect the majority, often that is coercive because the power relation is not the same. The majority have stronger power relations to the minority. And they should be magnanimous in their tolerance of the minority and then the minority will reciprocate. But if we make it a condition of the minority getting their rights that they have to respect the rights of the majority, I think you get an element of coercion and unfavourable relations.

QUESTION:

In your lecture you mentioned some countries in relation to secularism; you talked about Italy, Spain, the UK, the Netherlands and not my country, France, where secularism through the Act of 9 December 1905 has been enshrined in the constitution for more than 100 years. So as a result, any visibility of religious symbols is banned from schools and other public buildings. Do you think this still is related to the religious neutrality of the state or is it already an offence to the religious freedom of the citizen? And do you think that “secular” then describes my country?

ABDULLAHI AN-NA’IM:

If it’s up to me, with all due respect, I do not have a high view of French *laïcité*. I think it’s authoritarian and offensive. And with all due respect I do not see a difference morally or politically between—you may be shocked by this—what Iran is doing and what France is doing. Women’s style of dress is their business, it is not the state’s business. And women should not be denied essential services, like education, because they choose to wear anything or refuse to wear anything. But in any case, the point is that there is a spectrum, I think, between the notion of the separation of religion and the state, on the one hand, and extreme secularism, on the other. In fact, in the Muslim world, when I explain what I’m trying to say and I have travelled and I explained it many places, I do fine until I mention the term secularism. If I try to explain why it is important to keep the state neutral and what benefit that will bring to our sense of being Muslim and without hypocrisy and so on, people are happy. As soon as I say secularism, Muslims object because what is in people’s minds is the French and Turkish examples of it. And those are negative examples, in my view. Maybe that’s why I did not choose to mention France, with all due respect.

WOLFGANG SCHÄUBLE:

Another comment regarding France: When he was still Interior Minister, the current French president wrote a book arguing that France needed to reconsider its interpretation of *laïcité*. I have often spoken

to him about this argument. On the issue of how to promote integration as a prerequisite for lasting tolerance, Sarkozy came to the conclusion that he would have to enable Muslims, who make up a significant proportion of French citizens, to practise their faith to a greater extent, but he felt that the French understanding of *laïcité* prevented him from doing so. This process is not yet complete, but it was brave of someone to write who was already thinking at the time of running for president. I did not say this to tell you about Sarkozy, but to show that others elsewhere are also starting to think of religion as a source of tolerance rather than the contrary, as a simplistic understanding of religion is at risk of doing. Perhaps if it is properly understood, religion may also foster tolerance.

QUESTION:

First a remark on the last point. As President of France, Sarkozy—if I understood it correctly—is trying to bring about more tolerance for religion, but has failed because of the republican identity. This shows how complicated and difficult it is to change such things. But I have a completely different point. I have a problem with your statement, “The state cannot be religious.” All three of you seem to share this view. It’s not clear to me what should be understood here by “can,” because historically this sentence is initially incomprehensible. My interest is not so much to present historical contexts as to warn that with such an apodictic statement we may block our view of dangerous developments in the present and future. The European experience, in particular the German experience, is that of what is called a confessional state. Viewed historically, one can certainly say that in Europe the state arose in the closest possible connection with religion, especially in Central Europe. The historians argue that this was the case because, in the early phase of its genesis, the state showed deficits, for example in the matter of legitimization. Couldn’t it be that the current state of development of states in other regions of the world resembles precisely this? Can’t the connection with religion result precisely from historical processes and lead to a situation in which “the state *cannot* be religious” is not true, but rather that this connection is practically structurally typical in a certain transitional phase *in statu*

nascendi? Aside from that, I, as a historian of the early post-medieval period, experience much in the postmodern world as a re-emergence of aspects of the pre-modern world. For example, who would have thought that a condottiere would appear in the world again; but this is precisely what we have in the warlords. So isn't it possible that this statement, "The state cannot be religious," could obscure our view for developments in the future and for current situations?

ABDULLAHI AN-NA'IM:

I think there is a difference between religious legitimacy for the state and the state being religious. And what you are talking about is the historical craving for religious legitimacy. But that does not make the state itself a religious institution. The point I am making is that the state is a political institution. As such, it is incapable of having a religion, of holding a belief in any religion. Whenever we say the state is religious, what we mean is that it is a political institution that is used by the elite who control it to enforce their view of religion. It's never more than that, and when put in that light you can see how dangerous it is to concede the possibility. Because when you allow the state to be called religious, you are foreclosing any possibility of political criticism of that institution, although it's a political institution. So I prefer to keep it clearly as a political entity and I say it has been political from the first day, the day the prophet died and Abu-Bakr became a caliph, it was a political state, not a religious state.

My claim is that from the very beginning, throughout the period of the Medina state (for those who know Muslim history), the state was political, not religious. The prophet's situation was too exceptional to be relevant, meaning that when you have someone who is believed by a community to be a prophet who has received a revelation, his relationship with the community is religious in the true sense of the term. In that situation, there is not even any question of talking about the state. But as soon as Abu-Bakr became caliph, the state was a political institution, not a religious one. And the fact that Abu-Bakr was contested on religious issues, but prevailed over those who opposed his view by virtue of his political authority, is part of my argument.

Now, all of this is about the premodern state. The modern state is even more complex and requires even more caution about calling it an Islamic state. So what you are talking about in terms of the historical association between religious legitimacy and state authority is true. But the association existed for very elementary premodern states. In the current situation we have states that are highly bureaucratic, highly centralized, with extensive powers. In that sense, modern states—and it is those that we are talking about—have little in common with the premodern state you are referring to. Modern states are a type that can easily be totalitarian and may totally control the lives of its citizens and could make these lives utterly miserable, even in terms of the religious values. It is even more dangerous to allow this modern type of state to be called an Islamic state. That is my logic, in a way.

DIETER GRIMM:

To prevent any misunderstanding: When I speak of the secular state I am not making an empirical statement. That, indeed, would be manifestly false. But nor am I making a categorical statement like perhaps Professor An-Na'im, for example in the sense that everything the state touches sheds its religious leaves, so to speak, and becomes secular through this grasp alone, despite an identity of content. When I speak of the secular state, I mean it normatively: a state that wants to guarantee religious freedom can do so only if it is secular itself.

QUESTION:

I would like to take up the discussion of the institutional prerequisites that you, Mr. Schäuble, have called for from the Muslims for them to be able to hold religious instruction, but also to become bodies under public law. I think we have to make precise gradations in what area and for what deeper purpose the institutionalization is needed. With religious instruction, which is of extraordinary importance for Muslims, it is also a question of recognition and equal treatment. Equality in religious instruction would meet this desire for recognition halfway. But the sense of institutionalization actually consists essentially in a regulated representation and in the lasting-

ness of the institution. Who speaks for these people who belong to this community and do they proclaim the belief that corresponds to the belief of the parents and the children who will then sit in religious instruction? The question of lastingness is connected with the necessary investments, for example in religious instruction, in schoolbooks, in teacher training. If we distill the various questions and interests, there are definitely possibilities to accommodate the Muslims, or those who want to organize themselves, in such a way that they need not renounce their religious particularity. Corporative status may not be necessary to clarify the most important issues, so that we can definitely imagine forms with gradations. I have the impression that this was seen similarly at the Islam Conference, in which I took part as member of a working group.

Mr. Grimm, you said that the state must treat all citizens and all religions equally. But isn't the state structured with a great number of presuppositions? The entire legal order is based on a very specific historical and cultural genesis. If I consider the educational goals in the school or what the state, for example, requires of the content of religious instruction, then I ask myself how we should judge this in detail in the case of Islam. And I think here the devil is in the details. Precisely what requirements can we impose on Islamic private schools, for example? What requirements should Islamic religious instruction fulfill? Is it enough if it is said in Islamic religious instruction that the legal order is to be respected, but that otherwise constitutional law is the work of the devil that one simply cannot eliminate yet? Would pure compliance with the law suffice? How should we deal with this in the case of private schools—and with other educational facilities of Muslim associations?

DIETER GRIMM:

I think I have a reasonable approach to the solution of this question, but not therefore the answer to every problem. The reasonable approach is that one tries to distinguish between what may originally have had a religious root, but that has meanwhile shed its specifically religious content and has moved into the general cultural household of a country, and what still has a specifically religious nature. This

will take us further, but we mustn't lull ourselves with the hope that this gives us an answer to every question. I am convinced that a democratic state cannot last long on pure obedience to the law; it also requires a conviction that fills the forms and procedures with content. But then we must distinguish again between what we can teach and what we can decree. Perhaps convictions can be taught, but they can't be decreed. The law needs more than obedience alone, but it cannot enforce more than that.

QUESTION:

A question for Professor An-Na'im. You said several times that you support a secular state so that you can be the Muslim you choose to be, which to my ears sounds like saying that the Shari'a is a question of individual interpretation. If that's correct, how widespread an opinion is that in the Muslim world?

ABDULLAHI AN-NA'IM:

Yes, Shari'a has always been a matter of individual opinion and interpretation that may or may not develop into a wider consensus among believers. And you can see this in the history of Shari'a and how it came to be; there is no founding moment for any Shari'a principle. And there is no enacting institution for any Shari'a principle. That is, what came to be Shari'a is a product of consensus among many generations, what I call "intergenerational consensus." That is, people express an opinion, and if other people agree and succeeding generations agree, that rule becomes a principle of Shari'a. This is true even for *usul al-fiqh*—the methodology of interpreting Shari'a—which is now attributed to Al-Shafi'i, who wrote the book "Ar-Risala"¹ that Sunni Muslims consider the most important source for the methodology of Islamic Jurisprudence. For a hundred years the book was totally unknown and not accepted by the scholars or by the Sunni community at large. So I say that Shafi'i was not Shafi'i yet until his views came to be widely accepted. By this I mean that Muslim generations subsequently came to acknowledge his authority, although

1 *al-Shafi'i's Risala: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*, ed. Majid Khadduri, Baltimore 1961.

in his own lifetime he was not authoritative. He was just one scholar among many until consensus developed around his proposed methodology. So I'm saying that the nature of how Shari'a came to be is in fact very dynamic and consensus-based, not coercion-based. The founding scholars of Shari'a did their work outside the state institutions. In fact, they resisted cooptation into state institutions.

So what I'm saying to us as Muslims today is, let us reclaim that dynamic, spontaneous, individual sense of responsibility for Shari'a. As a Muslim, I'm responsible for Shari'a, but only for my understanding of Shari'a. I cannot be responsible for anybody else's understanding of it. I think that is in the nature of it. Now, unfortunately I think it was the bureaucratization of institutions like *ifta* (the practice of issuing *fatwas*, religiously authoritative opinions) and its relationship to *qada'* (judicial administration) from the late Ottoman Empire into the post-colonial period that distorted the role of the *mufti* (a scholar who is competent to practice *ifta*). The original concept of *ifta* and function of a *mufti* were private and independent, mostly outside the state bureaucracy. Any Muslim could seek the advice of any scholar or religious leader he or she trusted and knew to be learned and pious. The risk of political manipulation and cooptation of religious authority to legitimize political leadership came into the picture when the state took over this institution, and gave the officially appointed *mufti* a monopoly over the function of providing authoritative opinions for judges to act on.² And what I am saying now is: let us reclaim the individual responsibility nature of Shari'a and keep it outside the state. Shari'a is too important to be entrusted to the state. We know that the state is corrupting and can be corrupted by the claim to enforce Shari'a. I am from Sudan, after all, a country that has suffered for twenty years now because of the dangerous myth of that Shari'a can be enforced by the state.

2 See, generally, Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Powers (eds.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, Cambridge/London 1996; and Knut Vikor, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*, New York 2005.

QUESTION:

I have a question for Professor An-Na'im. You said that to be able to practice your religion as a Muslim a secular state would be needed. Now there are some Muslims who would like to practice polygamy, for example, or would like to inherit or divorce according to Islamic principles. These Muslims would be able to do this in a country such as India, but would not be able to do that in a country such as the UK. Some other Muslims may like to take this further and would like to practice capital punishment, for example. So their very definition of being a Muslim seems to conflict with the idea of what a secular and constitutional state should be. How may we respond to that?

ABDULLAHI AN-NA'IM:

And there are Muslims who would like to kill me for saying what I say. So should we concede that, too? The point is that the state should be a neutral institution that protects all our rights, including my right to be what some Muslims may consider to be a heretic. I should have a right to be heretic and you can call me a heretic, but you should not kill me for it. Muslims have all sorts of understandings, there are Muslims who think that you should pray only three times a day, and there are Muslims who say that holding that view is apostasy punishable by death. Which view of Islam should be enforced by the state?

Those Muslims who seek to use state institutions to enforce Islamic doctrine assume that the state will enforce *their* view of Islam. But if the same state enforces a counterview of Islam, they would not be supportive of it, even if its supporters call it an Islamic state. It is precisely because of this type of situation that I know that, once I concede to the state the right to enforce the view of the ruling elite of what Islam is, I could be at the receiving end of a situation in which I cannot even practice what I believe to be truly Islamic.

What the state should do and how it should do it, regarding the relevance of religious beliefs for freedom of religion versus what should be the general law of the land, are the issues that the negotiation, the mediation, the litigation addresses. The question of polygamy, for example: I don't believe that you should be practising it in India or in Britain, or anywhere else, because I think there is a con-

stitutional objection to it. And I said constitutionalism is paramount in my view, because it is needed for all of us to adopt any religion of our choice and live accordingly. Now, the point about constitutionalism is that if you want to promote a law that permits polygamy and for the state to enforce it, fine, just present a civic reason argument for it. God, by the way, never commanded polygamy. At best, it is a licence; at best, it is permitted, if its specific conditions are satisfied. If you want to make that the law, make it the law, but it would be a secular law. Persuade people that this is the right thing to do, have it enacted, and then it will be the law, until someone comes and changes that law by a counterproposal. The danger of saying, "This should be the law because I believe God says so," is that this is a zero-sum argument. If I happen to believe God said something else, I have no chance to have my view prevail, unless I overthrow you, violently probably. If that happens, then you wait for your chance to overthrow me, violently too, to have your view prevail. This is obviously an unworkable situation for all of us.

The nature of a democratic liberal society is that it's governed by constitutionalism for the interest of everybody. We can change that and adopt an illiberal constitution and laws, but whatever we do about the state and law is always secular. We can amend our constitution, we can have new ideas of how the state can interact with religious organizations, all of that must be seen as secular, where reasonable people can disagree. But when you bring it into the realm of the sacred, it becomes, as I said, a zero-sum type of situation.

Translation of the contributions by Dieter Grimm
and by the audience: Mitch Cohen

Translation of the contributions by Wolfgang Schäuble:
Translation Service of the Federal Ministry
of the Interior







Die Fritz Thyssen Stiftung

wurde 1959 von Frau Amélie Thyssen und ihrer Tochter Anita Gräfin Zichy-Thyssen im Gedenken an August und Fritz Thyssen errichtet.

Die Stiftung hat ihren Sitz in Köln. Sie ist die erste große private wissenschaftsfördernde Einzelstiftung, die nach dem Zweiten Weltkrieg in der Bundesrepublik Deutschland errichtet wurde.

Ausschließlicher Zweck der Stiftung ist nach ihrer Satzung die unmittelbare Förderung der Wissenschaft an wissenschaftlichen Hochschulen und Forschungsstätten, vornehmlich in Deutschland, unter besonderer Berücksichtigung des wissenschaftlichen Nachwuchses. Das Schwergewicht der Fördertätigkeit liegt dabei auf der Unterstützung von Forschungsvorhaben im Bereich der Geisteswissenschaften und der Biomedizin.

Die Stiftung unterstützt zeitlich befristete Forschungsprojekte, kleinere wissenschaftliche Tagungen, vergibt Stipendien an junge, promovierte Wissenschaftler, finanziert mehrere internationale Stipendien- und Austauschprogramme und fördert auch in begrenztem Umfang die Publikation der Resultate von ihr unterstützter Forschungsarbeiten.

Postanschrift:

Am Römerturm 3

50667 Köln

www.fritz-thyssen-stiftung.de

The Fritz Thyssen Stiftung

was founded in 1959, by Amélie Thyssen and her daughter Countess Anita Zichy-Thyssen in memory of August and Fritz Thyssen. The Fritz Thyssen Stiftung was the first private foundation dedicated to the support of scholarship and research to be established after World War II in the Federal Republic of Germany, and has its office in Cologne.

The sole purpose of the Foundation according to its statutes is the direct support of research and scholarship in universities and research institutes, primarily in Germany, with special emphasis on the support of young scholars. In providing support, the Foundation is particularly interested in supporting research projects in the humanities and in biomedicine.

The Foundation concentrates its activities on the support of specific research projects to be carried out in predictable periods of time — projects which must fit into the Foundation's programme of support as well as lie within its financial possibilities. It also supports small academic conferences, provides stipends for young scholars who have completed a doctoral degree, finances several international stipend and exchange programmes, and supports to a limited extent the publication of the results of projects which it has furthered.

Address:

Am Römerturm 3

50667 Köln

www.fritz-thyssen-stiftung.de

