

Dieser Artikels wurde zuerst veröffentlicht der in der Reihe "Der interkulturelle Dialog" der Ausländerbeauftragten des Landes Bremen
Kontakt: Herdentorsteinweg 7, 28195 Bremen, Tel: 0421 - 361 6835, Fax: 04231 - 361 2592; zu bestellen auch über die homepage: www.bremen.de/info/auslaender-beauftragte/index..html)

Heiner Bielefeldt

Muslime im säkularen Rechtsstaat

I. Säkularität - ein schwieriger Begriff

Der säkulare Rechtsstaat bildet die politisch-institutionelle Rahmenordnung, in der Muslime in der Bundesrepublik Deutschland und anderen westeuropäischen Gesellschaften leben und ihren Glauben praktizieren. Diese Situation wirft Fragen auf: Wie stehen Muslime zum säkularen Rechtsstaat? Stellt er für gläubige Muslime nur ein Übel dar, das sie aufgrund der zahlenmäßig massiven Überlegenheit der Nicht-Muslime nolens volens hinnehmen müssen? Oder bietet die Säkularität der politisch-rechtlichen Ordnung Chancen für die Erprobung neuer Formen islamischer Selbstorganisation - womöglich sogar mit Auswirkungen über die "Diaspora" hinaus auf die islamischen Herkunftsländer? Fragen stellen sich aber auch in umgekehrter Richtung: Ist es überhaupt legitim, Muslime auf die Säkularität des Rechtsstaats verpflichten zu wollen? Wäre es nicht ein Gebot interreligiöser und multikultureller Toleranz, Muslimen die Option offenzuhalten, ihre gemeinschaftlichen Angelegenheiten nach islamischem Recht statt nach säkularem Recht zu ordnen? Stellt die Säkularität nicht ihrerseits eine Art von religiösem oder postreligiösem "Glauben" dar, der nur für diejenigen verbindlich sein sollte, die sich zu diesem Glauben freiwillig bekennen?

Eine Antwort auf diese und ähnliche Fragen hängt davon ab, was genau man unter Säkularität versteht. Mehr noch als andere politisch-rechtliche Leitbegriffe ruft der Begriff der Säkularität unterschiedliche, ja gegensätzliche Assoziationen hervor.¹ Er wird als antireligiöse oder postreligiöse Ideologie, als spezifisch westlich-christliche Organisationsform des Verhältnisses von Staat und Religion, als Versuch staatlicher Kontrolle der Religionsgemeinschaften oder als Ausdruck des Respektes vor der religiösen Freiheit der Menschen verstanden. Hinzu kommt, daß sich schon innerhalb der westeuropäischen Verfassungsstaaten - zwischen Frankreich, England, Holland, Deutschland und Italien - sehr verschiedene Traditionen des politisch-rechtlichen Umgangs mit der Religion herausgebildet haben, in deren Kontext auch die Säkularität je anders akzentuiert wird.² Und vollends unübersichtlich droht die Debatte zu werden,

¹Vgl. Hermann Lübke, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (Freiburg i.Br./München: Alber, 1965).

²Vgl. Richard Potz, Die Religionsfreiheit in Staaten mit westlich-christlicher Tradition, in: Johannes Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte (Mainz: Grünewald, 1993), S. 119-134.

wenn auch noch unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen - Rechtswissenschaft, Soziologie, Theologie, Philosophie - mit ihren Deutungen der Säkularität aufeinander-treffen.³

Das Ziel des vorliegenden Aufsatzes besteht nicht nur darin, den Begriff der Säkularität angesichts einer verwirrenden Vielzahl von Interpretationen theoretisch zu klären. Vielmehr verfolge ich damit zugleich und vorrangig ein praktisch-politisches Anliegen: Es geht mir darum, die Säkularität des Rechtsstaates als unerlässliche Voraussetzung für eine an den Menschenrechten orientierte politische Gestaltung des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus zu verteidigen. Eine solche Verteidigung kann allerdings nur dann überzeugen, wenn sie die kritischen Anfragen an das Konzept der Säkularität ernstnimmt und aufgreift.

Mein besonderes Interesse gilt der Möglichkeit, den säkularen Rechtsstaat auch von muslimischer Seite zu würdigen. Um einem möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, sei klargestellt, daß ich selbst kein Muslim bin, wohl aber seit mehreren Jahren regelmäßig im Dialog mit Muslimen stehe. Vielen von ihnen fühle ich mich politisch und teilweise auch persönlich verbunden; andere betrachte ich eher als politische Gegner. Der vorliegende Aufsatz enthält Einschätzungen und Einsichten, die ich auch aus Gesprächen mit Muslimen gewonnen habe. Diese Gespräche sind für mich zum Anstoß geworden, über den Sinn der rechtsstaatlichen Säkularität grundsätzlich nachzudenken.

II. Zur Bestimmung der rechtsstaatlichen Säkularität

1. Die rechtsstaatliche Säkularität als Konsequenz der Religionsfreiheit

Die rechtsstaatliche Säkularität, so meine grundlegende These, folgt aus der Religionsfreiheit. Sie ist notwendiges Strukturprinzip einer Rechtsordnung, die unter dem Anspruch steht, die Religionsfreiheit als Menschenrecht systematisch zu verwirklichen. Um es zuzuspitzen: Es gibt keine volle Verwirklichung der Religionsfreiheit außerhalb einer säkularen rechtsstaatlichen Ordnung. Diese These wird vielleicht nicht auf Anhieb einleuchten. Läßt sich die Religionsfreiheit nicht auch im Rahmen einer religiös begründeten Rechtsordnung realisieren? Kann nicht auch ein christlicher oder islamischer Staat die religiöse Freiheit respektieren? Gibt es nicht geschichtliche Beispiele für ein friedliche Koexistenz unterschiedlicher Religionsgemeinschaften zum Beispiel unter der Herrschaft muslimischer Sultane?

Zugegeben: Religiöse Toleranz ist auch unter den Vorzeichen einer religiösen Rechtsordnung denkbar, und sie hat gerade im islamischen Kontext Tradition.⁴

³Vgl. Gerhard Dilcher/ Ilse Staff (Hg.), Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisierung (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984).

⁴Vgl. Adel Theodor Khoury, Toleranz im Islam (Mainz: Grünewald/ München: Kaiser, 1980).

Religionsfreiheit als Menschenrecht meint aber etwas anderes als Toleranz und sollte nicht mit ihr gleichgesetzt oder verwechselt werden. Wie alle Menschenrechte verlangt die Religionsfreiheit Gleichberechtigung, während Toleranz durchaus mit Ungleichheit einhergehen kann. Der Anspruch des Menschenrechts auf Religionsfreiheit wäre deshalb mit einer staatlichen Toleranzpolitik gegenüber religiösen Minderheiten noch lange nicht eingelöst.

Hinzu kommt, daß der Anspruch auf Gleichberechtigung, wie er den Menschenrechten innewohnt, nicht auf einen Katalog "vorstaatlicher" Grundrechte beschränkt bleibt, sondern die politisch-rechtliche Ordnung im ganzen durchwirken soll.⁵ Menschenrechte markieren nicht nur eine Schranke der Staatsgewalt, sondern fungieren nach den Worten des Grundgesetzes darüber hinaus "als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft" (Art. 1 Abs. 2 GG). Sie bilden nicht allein die unüberschreitbare Grenze legitimer Staatsgewalt, sondern zugleich den tragenden Grund der Legitimität der staatlichen Rechtsordnung überhaupt. Das menschenrechtliche Prinzip gleicher Freiheit kann aber nur dann als "Grundlage" der staatlichen Rechtsordnung insgesamt zum Zuge kommen, wenn der politisch-rechtliche Status der Menschen von ihrer Religionszugehörigkeit unabhängig ist. Niemand darf wegen seines religiösen (oder weltanschaulichen) Bekenntnisses bevorzugt oder benachteiligt werden. Auch die Mitwirkung an der politisch-rechtlichen Ordnung muß Menschen unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Orientierung möglich sein, und zwar in voller Gleichberechtigung. Dies jedenfalls ist der Anspruch des Menschenrechts auf Religionsfreiheit (ein Anspruch freilich, der in Deutschland keineswegs als konsequent eingelöst gelten kann).

Um der Gleichberechtigung aller Menschen willen und aus Respekt vor ihren unterschiedlichen Bekenntnissen ist es dem Rechtsstaat verwehrt, sich mit einer bestimmten Religion oder Weltanschauung zu identifizieren oder diese gar zur normativen Basis seiner eigenen Ordnung zu erheben. Der auf die Menschenrechte und die Religionsfreiheit verpflichtete Rechtsstaat muß folglich religiös und weltanschaulich "neutral" sein. Diese religiös-weltanschauliche Neutralität meint keine allgemeine "Wertneutralität"; und sie hat auch nichts mit einem Niedergang moralischer Prinzipien oder einer umfassenden normativen Skepsis zu tun. Carl Schmitt liegt falsch, wenn er die weltanschauliche Neutralität des säkularen Rechtsstaats polemisch mit dem modernen "Zeitalter der Neutralisierungen" in Verbindung bringt, in dem, wie er meint, religiöse und ethische Fragen immer mehr an Bedeutung verloren haben.⁶ Das Gegenteil ist der Fall: Bei der religiös-weltanschaulichen "Neutralität" des Staates handelt es sich um eine rechtsethisch gebotene Neutralität. Aus Achtung vor der religiösen bzw. weltanschaulichen Freiheit der Menschen, beschränkt sich der Staat darauf, als "weltliche" Ordnungsgewalt die Bedingungen eines menschenwürdigen

⁵Vgl. Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), S. 87ff.

⁶Vgl. Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien (Berlin: Duncker & Humblot, 1963), S. 79.

Miteinanders zu organisieren. In diesem Sinne ist er religiös und weltanschaulich neutral und insofern "säkular".

Um ein Beispiel zu geben: Das Grundgesetz bekennt sich zur unantastbaren Würde jedes Menschen, die zu achten und zu schützen Verpflichtung aller staatlichen Gewalt ist (Art. 1 Abs. 1 GG). Ob die Idee der Menschenwürde aus dem biblischen Motiv der Gottesebenbildlichkeit des Menschen gedeutet wird, ob man sie im Lichte des Korans als Berufung des Menschen zum Statthalter (khalifa) Gottes auf Erden versteht, oder ob sie aus humanistischen Traditionen interpretiert werden soll, bleibt jedoch offen. Dies kann, ja darf der Staat nicht autoritativ entscheiden. Wenn er solche religiösen und weltanschaulichen Fragen offen läßt so geschieht dies nicht aus Gleichgültigkeit, Skepsis oder Indifferenz, sondern aus Achtung vor der Freiheit der Menschen, die den Staat unbeschadet ihrer unterschiedlichen Bekenntnisse als ihr politisches Gemeinwesen verstehen können sollen. Die "weltanschauliche Neutralität" des säkularen Rechtsstaats hat ihren Grund im Menschenrecht auf Religionsfreiheit und erweist sich so als das Gegenteil einer skeptischen "Wertneutralität". Sie macht Sinn, und sie ist es wert, verteidigt zu werden. Ja, man kann sich zu ihr politisch bekennen, obwohl - bzw. gerade weil - der säkulare Rechtsstaat seinen Bürgerinnen und Bürgern kein umfassendes weltanschauliches Bekenntnis abverlangen darf.

2. Keine "postreligiöse" laizistische Staatsideologie

Wenn der säkulare Rechtsstaat "weltanschaulich neutral" sein will, so folgt daraus, daß die Säkularität nicht zu einer quasi-religiösen oder postreligiösen Staatsideologie stilisiert werden darf. Die politische Loyalität, die der Rechtsstaat von seinen Bürgerinnen und Bürgern einfordert, zielt nicht auf umfassende Gesinnungstreue. Und auch das Bekenntnis zur Säkularität, um das der Staat werben (das er aber letztlich nicht erzwingen) kann, bleibt als politisches Bekenntnis von einem umfassenden religiösen oder weltanschaulichen Glaubensbekenntnis weit entfernt.

Kein Zweifel: Die Säkularität kann ideologisch zu einem weltanschaulichen Konzept aufgebauscht werden. Ein klassisches Beispiel bietet das positivistische Glaubensbekenntnis Auguste Comtes, eines der Gründungsväter der Soziologie. Comte formuliert seine Lehre als eine neue Form atheistischer Religion, die er "Religion der Menschheit" (religion de l'humanité) nennt.⁷ Auf der Grundlage moderner Wissenschaft sollen die Soziologen nach Comte gleichsam einen säkularistischen Klerus mit weltweitem Autoritätsanspruch bilden. Ihre Aufgabe besteht darin, als moderne "Priester der Menschheit" die Gesellschaft ideologisch zu formieren und zu diesem Zweck die fortschrittlichen Kräfte von Wirtschaft und Industriearbeiterschaft einzuspannen. Unter dem Banner von "Ordnung, Liebe und Fortschritt" sollen nach Comte Staat und Weltanschauung, die in den Krisen der Moderne auseinandergetreten

⁷Man könnte dies auch übersetzen als "Religion der Menschlichkeit". Zum folgenden vgl. Auguste Comte, Systeme de Politique Positive ou Traité de Sociologie, Instituant la Religion de l'Humanité. Drei Bände (Nachdruck der Ausgabe von 1851, Osnabrück: Otto Zeller, 1967).

waren, somit zu einer neuen "soziokratischen" Synthese finden, die nicht weniger geschlossen ist als die alte theokratische Einheit von Staat und Religion. Wie in der christlichen Theokratie des Mittelalters andere Religionen bekämpft oder allenfalls am Rande der Gesellschaft geduldet wurden, so gilt analog auch für die Comtesche Soziokratie, daß sie ihren ideologischen Wahrheitsanspruch gegen alle Konkurrenten mit politischen Mitteln durchzusetzen sucht.

Eine solche säkularistische Fortschrittsideologie hat mit der rechtsstaatlichen Säkularität nichts, aber auch gar nichts gemein. Wenn der weltanschauliche Säkularismus sich mit der Staatsmacht verbindet, führt er in letzter Konsequenz sogar zur Zerstörung der auf die Religionsfreiheit gegründeten rechtsstaatlichen Säkularität. Unter dem Anspruch der Religionsfreiheit muß der säkulare Rechtsstaat deshalb darauf achten, daß er sich nicht für die Zwecke eines weltanschaulichen Säkularismus oder Laizismus einspannen läßt. Diese Gefahr besteht - trotz der Krise der modernen Fortschrittsideologien - auch heute noch. Dazu einige Beispiele: Etatistische Ordnungspolitiker, die sich auf die Komplexität der multireligiösen Gesellschaft inhaltlich nicht einlassen wollen, mögen versucht sein, die vielfältigen Forderungen der Religionsgemeinschaften - vom schulischen Religionsunterricht über den Bau von Gebetsstätten bis zum rituellen Schlachten - mit modernistischer Attitüde als Dunkelmännertum abzutun. Kopftuchtragende muslimische Frauen und Mädchen sehen sich nicht nur im laizistischen Frankreich, sondern auch in Deutschland dem Vorwurf ausgesetzt, rückständig zu sein und sich der Moderne zu verweigern. Zeitungsberichten zufolge hat der Präsident des Bundesamtes für Verfassungsschutz, Peter Frisch, türkische Eltern dazu aufgerufen, ihre Töchter ohne Kopftuch zur Schule zu schicken, weil das islamische Kopftuch ein Zeichen mangelnder Integrationsbereitschaft in die säkulare Verfassungsordnung sei.⁸ Auch das "Projekt der Moderne" kann, wenn es zum fortschrittsideologischen Zivilisationsmodell verdinglicht und "vormodernen Kulturen" (gemeint ist damit meistens der Islam) dichotomisch entgegengesetzt wird, zum Bestandteil politischer Ausgrenzungsrhetorik werden.⁹

Gegen die Verwechslung oder Verquickung mit einem fortschrittsideologischen Säkularismus oder Laizismus gilt es, den Sinn der rechtsstaatlichen Säkularität kritisch zu klären: Die Säkularität des Rechtsstaats zielt nicht etwa darauf ab, die Religionsgemeinschaften an den Rand der Gesellschaft abzudrängen, sondern gewährleistet ihnen vielmehr Möglichkeiten freiheitlicher Entfaltung. Es geht darum, den Pluralismus der religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen in der modernen Gesellschaft politisch-rechtlich so zu gestalten, daß Freiheit und Gleichberechtigung aller ermöglicht werden. Die im Menschenrecht auf Religionsfreiheit begründete Säkularität ist deshalb

⁸Vgl. z.B. Süddeutsche Zeitung vom 14. April 1997.

⁹Ein typisches Beispiel für solche Ausgrenzungsrhetorik bietet Bassam Tibi, Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte (München/Zürich 1994), S. 48: "Angesichts der Dominanz vormoderner Werte und Normen in der politischen Kultur des Islam ergibt sich der Gegensatz zwischen dem Islam und dem modernen Konzept der Menschenrechte und damit ein Konflikt zwischen islamischer und westlicher Zivilisation."

das genaue Gegenteil jeder vormundschafftlichen Staatsideologie, das Gegenteil auch eines ideologischen Laizismus.¹⁰

3. Keine Trennung von Religion und Politik

Daß im säkularen Rechtsstaat Religion und Politik getrennt sein müßten, ist ein selten hinterfragter verfassungspolitischer Gemeinplatz. Die Formel der "Trennung von Religion und Politik" erweist sich bei näherem Hinsehen jedoch als unpräzise und irreführend. Nimmt man sie wörtlich, dann geht der freiheitliche Sinn der Religionsfreiheit - und damit das normative Fundament der rechtsstaatlichen Säkularität - sogar verloren.

Die Religionsfreiheit beschränkt sich nicht darauf, jedem einzelnen die Freiheit seines persönlichen Glaubens und seines persönlichen Bekenntnisses zu garantieren. Sie umfaßt über diese unverzichtbare individualrechtliche Komponente hinaus auch das Recht der religiösen Gemeinschaften, sich frei von staatlicher Bevormundung selbst zu organisieren. Und sie eröffnet den Religionsgemeinschaften schließlich auch die Betätigung in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Daß die Religionsgemeinschaften sich zu politischen Fragen in der Öffentlichkeit äußern können, ist mit der rechtsstaatlichen Säkularität nicht nur vereinbar, sondern erweist sich als Konsequenz jener anspruchsvollen Auffassung von Religionsfreiheit, die dem säkularen Rechtsstaat selbst zugrunde liegt.

Religion ist nicht nur Privatangelegenheit, sondern hat ihren Ort auch in der Öffentlichkeit. Und da die Öffentlichkeit den Raum bildet, in dem Politik sich in der Demokratie vollzieht, können Religionsgemeinschaften auch an der Politik teilhaben. Nicht um die Trennung von Religion und Politik geht es demnach, sondern um die institutionelle Trennung von Religionsgemeinschaften und Staat. Diese Unterscheidung ist wichtig. Denn wer im Namen der Säkularität die Trennung von Religion und Politik fordert, plädiert womöglich für die Abdrängung der Religionsgemeinschaften aus der Öffentlichkeit und redet damit einer autoritär-laizistischen Kontrollpolitik das Wort, die mit der Religionsfreiheit als Menschenrecht unvereinbar ist.¹¹

Die institutionelle Trennung von Religionsgemeinschaften und Staat soll die Religionsgemeinschaften vor staatlichen Eingriffen in ihre inneren Angelegenheiten schützen und gleichzeitig die Rechtsstellung der Bürgerinnen und Bürger im demokratischen

¹⁰Vgl. Martin Heckel, Das Säkularisierungsproblem in der Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts, in: Dilcher/Staff (Hg.), a.a.O., S. 35-95, hier S. 73.

¹¹Vgl. Gerhard Luf, Die religiöse Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte, in: Schwartländer (Hg.), a.a.O., S. 72-92, S. 90: "Sofern es Aufgabe des Grundrechts der Religionsfreiheit ist, nicht bloß formale Grenzen zu ziehen, sondern Realbedingungen des religiösen Freiheitshandelns zu gewährleisten, würde die Privatisierung des Religiösen in einen Neutralismus münden, der eine spezifische Form der Diskriminierung religiöser Lebensformen darstellte."

Rechtsstaat von der Verquickung mit religiöser Mitgliedschaft freihalten. Durch diese Trennung gewinnen daher beide an Freiheit: sowohl die Religionsgemeinschaften als auch der Staat.¹² Auf der Grundlage wechselseitiger Unabhängigkeit können Religionsgemeinschaften und Staat durchaus auch miteinander kooperieren. Ihre institutionelle Trennung meint keine völlige Beziehungslosigkeit. Konkrete Kooperationsverhältnisse zwischen beiden Seiten sind mit der Religionsfreiheit allerdings nur unter der Voraussetzung vereinbar, daß die Zusammenarbeit nicht zur Privilegierung bzw. Diskriminierung bestimmter religiöser Gruppen führt. Das Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates muß also gewahrt bleiben. In der Bundesrepublik Deutschland haben sich Kooperationsverhältnisse zwischen Staat und Kirchen in vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens entwickelt - angefangen von der staatlichen Subventionierung kirchlicher Krankenhäuser über theologische Lehrstühle an staatlichen Universitäten bis hin zur Anerkennung der Kirchen als Körperschaften öffentlichen Rechts. Diese Kooperation hat sich in vieler Hinsicht bewährt. Angesichts der neuen multireligiösen Realität in Deutschland bedürfen die gewachsenen Strukturen des Zusammenwirkens von Staat und Kirchen indes sicherlich kritischer Überprüfung, weil sie sonst auf eine staatliche Privilegierung der christlichen gegenüber nicht-christlichen Religionsgemeinschaften hinauslaufen können. Die notwendige Überprüfung sollte allerdings nicht der Anlaß für einen "Kahlschlag" sein, sondern zu Überlegungen führen, wie staatliche Förderung in gerechter Weise auch nicht-christlichen Religionsgemeinschaften zugute kommen kann.

4. Kein exklusiv abendländisches Zivilisationsmodell

Säkulare Verfassungsordnungen wurden historisch zunächst in Nordamerika und Westeuropa durchgesetzt. Dies läßt sich als Faktum schwerlich bestreiten. Es stellt sich allerdings die Frage, wie man dieses historische Faktum interpretiert. Folgt daraus, daß die rechtsstaatliche Säkularität ein exklusives Erbe des Abendlands darstellt? Ist die Säkularität das gleichsam organische Resultat einer spezifisch westlichen kulturellen Entwicklung, vorbereitet bereits im mittelalterlichen Investiturstreit zwischen Imperium und Sacerdotium, wenn nicht gar schon im Jesuswort "Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist"? Der derzeit prominenteste Vertreter einer solchen "kulturalistischen" Vereinnahmung der Säkularität heißt Samuel Huntington, bekannt geworden durch seine umstrittene These vom drohenden Zusammenstoß der Zivilisationen ("clash of civilizations"). In seiner weltpolitischen Landkarte bildet die Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften ein exklusives Merkmal der westlichen Zivilisation, durch das diese sich von allen anderen Zivilisationen, namentlich dem Islam, dem Wesen nach unterscheidet.¹³

¹²Vgl. José Casanova, Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich, in: Otto Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus (Frankfurt a.M.: Fischer, 1996), 181-210, hier S. 189.

¹³Vgl. Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New York: Simon & Schuster, 1996), S. 42ff. u.ö.

Wer wie Huntington die institutionelle Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften zum Bestandteil des "kulturellen Codes" der westlichen Zivilisation - und nur des Westens - stilisiert, begeht allerdings zwei fundamentale Fehler. Zunächst blendet er die geschichtlichen Kämpfe aus, die auch im Westen nötig waren, um den säkularen Rechtsstaat durchzusetzen. Die katholische Kirche hat die Religionsfreiheit nach langem internem Ringen erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) offiziell anerkannt.¹⁴ Das Jesuswort "Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist", das Vertreter der christlichen Kirchen heute für eine theologische Würdigung des säkularen Rechtsstaates fruchtbar machen, bildet nicht etwa die religiös-kulturelle "Wurzel", aus der im Laufe von fast zweitausend Jahren der säkulare Staat mehr oder minder organisch herausgewachsen ist. Vielmehr verhält es sich umgekehrt, daß erst auf dem Boden der Moderne rückblickend jene religiösen und kulturellen Motive ausgemacht werden können, die es erlauben, durch alle historischen Umbrüche hindurch auch Elemente der Kontinuität zu rekonstruieren.¹⁵

Die Vereinnahmung der Säkularität zum ausschließlichen Erbe des christlichen Abendlandes bedeutet außerdem - dies ist das zweite Problem -, daß man dadurch Menschen nicht-westlicher Herkunft und nicht-christlicher Orientierung (insbesondere Muslimen) von vornherein die Möglichkeit abspricht, die Säkularität auch im Blick auf ihre eigenen religiösen und kulturellen Traditionen zu verstehen und zu würdigen. Die Forderung, Muslime müßten den säkularen Rechtsstaat anerkennen, wird somit unter der Hand zur Zumutung einer zumindest kulturellen Konversion zum Abendland und seinen "christlichen Werten". Wenn Muslime sich gegen eine solche Zumutung verwehren, kann dies nicht verwundern.

Um der gleichen Freiheit und gleichberechtigten Partizipation aller in der multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft willen muß der Rechtsstaat darauf verzichten, die tragenden Verfassungsprinzipien in der Manier Huntingtons als exklusives Erbe der westlich-christlichen Zivilisation zu propagieren. Die Tatsache, daß der säkulare Rechtsstaat in Nordamerika und Westeuropa historisch erstmals wirksam geworden ist, bleibt zwar unbestritten. Deshalb aber die Geltung des säkularen Verfassungsmodells auf die westliche Zivilisation oder Kultur zu beschränken, wäre ein verhängnisvoller Kurzschluß. Vielmehr lassen sich Gründe dafür anführen, daß die Säkularität des Rechtsstaates als freiheitliches Verfassungsprinzip für die religiös und kulturell pluralistischen Gesellschaften der Moderne längst über den "Westen" hinaus Bedeutung gewonnen hat. Sie in kulturellen Erbstreitigkeiten zu zerreiben, wäre politisch verantwortungslos.

¹⁴Vgl. Konrad Hilpert, Die Menschenrechte. Geschichte - Theologie - Aktualität (Düsseldorf: Patmos, 1991), S. 147.

¹⁵Vgl. Bielefeldt, a.a.O., S. 124ff., 194.

III. Muslimische Kritik der Säkularität

1. Säkularität als Ausdruck des Unglaubens

Es hat lange gedauert, bis die christlichen Kirchen gelernt haben, den säkularen Rechtsstaat als politisch-rechtliche Voraussetzung für die freiheitliche Entfaltung der Religionsgemeinschaften in der modernen Gesellschaft anzuerkennen und zu würdigen. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein herrschte in kirchlichen Kreisen die Tendenz vor, Säkularität, religiöse Gleichgültigkeit und Atheismus eng miteinander zu assoziieren, wenn nicht gar zu identifizieren. Mittlerweile verstehen sich die christlichen Kirchen als aktive Anwälte der Religionsfreiheit und des säkularen Rechtsstaats. Problematisch ist es allerdings, wenn die theologische Würdigung der rechtsstaatlichen Säkularität in ihre Vereinnahmung zu "christlichen Werten" umschlägt, wie dies nicht selten geschieht.

Vieles deutet darauf hin, daß unter Muslimen Vorbehalte gegen den Begriff der Säkularität nach wie vor stark verbreitet sind. Sie treten gelegentlich selbst bei ausgesprochen liberalen Reformern zutage. Mohamed Talbi beispielsweise, seit Jahrzehnten einer der entschiedensten muslimischen Vorkämpfer der Religionsfreiheit, äußert sein Unbehagen gegenüber säkularen Rechtsvorstellungen, in denen, wie er meint, "unterschwellig eine Vergötzung des Menschen" anklingt.¹⁶ Ähnlich ambivalent reagiert die islamische feministische Theologin Riffat Hassan. Sie glaubt, die Allgemeine Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen nur dadurch retten zu können, daß sie sie zu einem quasi-religiösen Dokument ummünzt. Obwohl der Terminologie nach "säkular", sei die Menschenrechtserklärung "ihrem Wesen nach 'religiöser' als zahlreiche 'Fatwas', die von vielen muslimischen oder anderen religiösen Autoritäten und Institutionen ausgestellt wurden".¹⁷ Auch der liberale islamische Rechtstheoretiker Abdullahi An-Na'im, sowohl wissenschaftlich wie politisch seit langem für die Menschenrechte aktiv, versteht sein Plädoyer für eine Reform des islamischen Rechts als bewußte Alternative zum westlichen säkularen Recht.¹⁸ Selbst im liberal-islamischen Diskurs wird der Begriff der Säkularität also offenbar weithin als Ausdruck einer antireligiösen Ideologie wahrgenommen, gegen die Muslime geistigen Widerstand leisten sollten.

¹⁶Mohamed Talbi, Religionsfreiheit - Recht des Menschen oder Berufung des Menschen?, in: Schwartzländer (Hg.), Freiheit der Religion, a.a.O., S. 242-260, hier S. 259.

¹⁷Riffat Hassan, On Human Rights and the Qur'anic Perspective, in: Arlene Swidler (Hg.), Human Rights in Religious Traditions (New York: The Pilgrim Press, 1982), S. 51-65, hier S. 53.

¹⁸Vgl. Abdullahi Ahmed An-Na'im, Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law (New York: Syracuse University Press, 1990), S. 10: "The aim of this book is to contribute to the process of changing Muslim perceptions, attitudes, and policies on Islamic and not secular grounds."

Von ganz anderer Qualität sind die Vorbehalte gegen die Säkularität bei islamistischen Politikern und Intellektuellen, die das "islamische System" (dessen Konturen allerdings zumeist sehr vage bleiben) als überlegene Alternative gegen den säkularen Rechtsstaat ausspielen. So plädiert der einflußreiche pakistanische Schriftsteller Abul A'la Mawdudi, zwanzig Jahre nach seinem Tod mittlerweile schon ein Klassiker des Islamismus, für eine islamische "Theo-Demokratie", in der die Gemeinschaft der Gläubigen gleichsam als kollektiver Statthalter Gottes auf Erden die Weisungen der Scharia politisch zur Geltung bringen soll.¹⁹ Mawdudis Entwurf der Theo-Demokratie versteht sich ausdrücklich als Alternative zu den säkularen Demokratien des Westens. Zwar soll auch die Theo-Demokratie eine demokratische Komponente haben. Sie bleibt jedoch eine Demokratie primär der Muslime. Zumindest die politischen Schlüsselfunktionen des Staates müssen nach Mawdudi den Muslimen vorbehalten bleiben, weil nur sie die religiös-normativen Grundlagen der Verfassung verstehen und konsequent verwirklichen können.²⁰ Polemischer noch als Mawdudi ist Sayyid Qutb, der 1966 hingerichtete Märtyrer der ägyptischen Muslimbruderschaft. Sein politischer Kampf gilt der "jahiliyya", d.h. jener heidnischen "Unwissenheit", die im traditionellen Islam als Bezeichnung der vor-islamischen Zeit diente und die sich nach Qutb in allen nicht-islamistischen Vorstellungen manifestiert.²¹ Auch der säkulare Rechtsstaat, der nicht göttliches, sondern weltliches Recht zur Grundlage hat, ist nach Qutb Ausdruck der gottlosen jahiliyya, die die Muslime mit aller Entschiedenheit überwinden sollen. Die Schriften von Mawdudi and Sayyid Qutb sind in zahlreiche Sprachen übersetzt worden und liegen mittlerweile auf den Büchertischen islamischer Gruppen in aller Welt aus; sie sind auch unter den in Deutschland lebenden Muslimen verbreitet. Solche islamistischen Schriften tragen sicherlich dazu bei, Skepsis und Vorbehalte gegenüber der rechtsstaatlichen Säkularität zu verfestigen.

Eine aktive Abwehrhaltung gegenüber dem säkularen Staat ist in Deutschland jedoch offenbar Sache einer radikalen Minderheit unter Muslimen. Die Mehrheit hingegen scheint sich mit den bestehenden Verhältnissen mehr oder weniger arrangiert zu haben (was Unsicherheiten und Ambivalenzen im Verständnis der Säkularität natürlich nicht ausschließt). Besonders deutlich fällt die Bejahung des säkularen Rechtsstaates auch bei den Aleviten aus, einer innerislamischen Minderheit, die aufgrund einer langen Diskriminierungsgeschichte weiß, was die institutionelle Differenz zwischen Staat und Religionsgemeinschaften wert ist.²²

¹⁹Abul A'la Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publications, 3. Aufl. 1967), S. 147f.

²⁰Vgl. Mawdudi, a.a.O., S. 295ff.

²¹Vgl. Yvonne Y. Haddad, Sayyid Qutb: Ideologue of the Islamic Revival, in: Joseph L. Esposito (Hg.), *Voices of Resurgent Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1983), S. 67-98.

²²Vgl. Dursun Tan, Aleviten in Deutschland. Zwischen Selbstethnisierung und Emanzipation, in: Gerdien Jonker (Hg.), *Kern und Rand. Religiöse Minderheiten aus der Türkei in Deutschland* (Berlin: Verlag Das Arabische Buch, 1999), S. 65-88.

Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang einige Ergebnisse der Bielefelder "Fundamentalismus-Studie": Drei Viertel der befragten türkisch-stämmigen muslimischen Jugendlichen gaben an, daß sie mit den Möglichkeiten, in Deutschland ein religiöses Leben zu führen, zufrieden oder sogar voll zufrieden sind;²³ zwei Drittel lehnten die Auffassung ab, daß die Religion die Politik einseitig dominieren solle, während zugleich eine Mehrheit von ca. 60 Prozent die öffentliche Wirksamkeit des Islams - vergleichbar dem Wirken anderer öffentlicher Institutionen - befürwortete.²⁴

2. Die Säkularität des Staates - eine spezifisch christliche Lösung?

Islamische Vorbehalte gegen die Säkularität von Staat und Recht werden häufig auch mit dem Hinweis begründet, daß es sich dabei um eine spezifisch christliche Antwort auf ein spezifisch christliches Problem handle. Im Gegensatz zum Christentum habe der Islam (jedenfalls der sunnitische Islam) einen institutionalisierten Klerus niemals gekannt.²⁵ Der Prozeß der Befreiung des Staates vom Klammergriff einer klerikalen Hierarchie, der in Europa in der Neuzeit zur Säkularisierung des Staates und des staatlichen Rechts geführt habe, sei deshalb für den Islam niemals nötig gewesen. Da der Islam das christliche Problem der Priesterherrschaft nicht kenne, müsse er auch die christliche Lösung dieses Problem nicht übernehmen.

Das Argument, daß der Islam eine klerusfreie Religion sei, mündet gelegentlich auch in den Anspruch, daß die Säkularität des Staates im Islam im Grunde immer schon anerkannt sei. Die pauschale Negation der Säkularität als eines vermeintlich exklusiv westlich-christlichen Modells kann so umschlagen in eine pauschale Anerkennung der Säkularität, die allerdings vordergründig bleibt, wenn sie die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem freiheitlichen "Sinn" des säkularen Rechtsstaates ausspart, ja geradezu unterläuft. Denn wenn der Begriff der Säkularität von vornherein ausschließlich auf spezifisch westlich-christliche Formen des politischen Klerikalismus bezogen ist, dann bleiben islamische Erfahrungen mit einem autoritären, oft auch politisch manipulierten Gottesrecht gänzlich aus dem Blick. Diese Sorge jedenfalls äußert Fuad Zakariya, der kritisch zu bedenken gibt: "Gewiß ist der Islam ohne Äquivalent zum Papsttum, aber es hat immer starke religiöse Machtorgane gegeben,

²³Wilhelm Heitmeyer/ Joachim Müller/ Helmut Schröder, Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997), S. 103f.

²⁴Vgl. Heitmeyer u.a., a.a.O., S. 123.

²⁵Auch Mawdudi (a.a.O., S. 147) besteht darauf, daß die von ihm propagierte "Theokratie" nicht mit der politischen Herrschaft eines Klerus verwechselt werden dürfe, wie sie für das christliche Mittelalter typisch gewesen sei. Vielmehr sei die islamische Theokratie vom Klerikalismus westlicher Prägung völlig verschieden: "... Islamic theocracy is something altogether different from the theocracy of which Europe has had bitter experience wherein a priestly class, sharply marked off from the rest of the population, exercises unchecked domination and enforces laws of its own making in the name of God ...".

deren Autorität gelegentlich weiter reichte als die des Staates".²⁶ Die innerislamische Auseinandersetzung mit religiöser und politischer Unfreiheit, die aus der Verquickung von Staatsgewalt und religiöser Autorität resultiert, steht für Zakariya weithin noch aus. Es wäre fatal, wenn Muslime sich diese kritische und selbstkritische Auseinandersetzung mit dem lapidaren Hinweis ersparen würden, daß es einen Klerus im sunnitischen Islam nie gegeben habe.

IV. Das Erbe Ali Abdarraziqs

Die ernsthafte innerislamische Auseinandersetzung um den säkularen Rechtsstaat, wie Fuad Zakariya sie anmahnt, ist auch im islamischen Kontext nichts völlig Neues. Schon im Jahre 1925 erschien ein Werk, in dem die Säkularität des Staates ausdrücklich gefordert wird, und zwar interessanterweise mit genuin islamischen Argumenten. Das Buch trägt den Titel "Der Islam und die Grundlagen der Macht"; sein Verfasser, damals Professor an der Kairoer Al-Azhar-Universität, heißt Ali Abdarraziq.²⁷ Konkreter Anlaß des Buches war die Abschaffung des Kalifats durch Mustafa Kemal Atatürk im Jahre 1924. Obwohl die Absetzung des letzten Kalifen ein machtpolitischer Akt und gewiß keine religiöse Reformmaßnahme war, sieht Abdarraziq in der Überwindung des Kalifats eine Chance für den Islam. Denn der Anspruch der Kalifen, ein göttlich begründetes Herrschaftsamt auszuüben oder gar als unmittelbare "Schatten Gottes auf Erden" zu fungieren, bedeute nichts anderes als abergläubischen Bilderkult.²⁸ Dieser aber sei unvereinbar mit dem strengen Monotheismus, wie ihn der Koran verkündet.²⁹ Außerdem verweist Abdarraziq darauf, daß der Koran so gut wie keine detaillierten Anweisungen zur Staatsführung enthält.³⁰ Die koranische Offenbarung als ein staatspolitisch maßgebendes Gesetzbuch zu lesen, sei daher nicht nur sinnlos, sondern stehe im Widerspruch zu Geist und Buchstaben des Korans, ja laufe zuletzt sogar auf die Leugnung des koranischen Anspruchs auf die Endgültigkeit und Abgeschlossenheit der Offenbarung hinaus.³¹

²⁶Fuad Zakariya, Säkularisierung - eine historische Notwendigkeit, in: Michael Lüders (Hg.), *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt* (München/Zürich: Piper, 1992), S. 228-245, insbes. S. 236.

²⁷Ich beziehe mich im folgenden auf die französische Übersetzung: Ali Abdarraziq, *L'islam et les bases du pouvoir*, in zwei Teilen erschienen in: *Révue des Études Islamiques*, Bd. VII (1933), S. 353-391 und Bd. VIII (1934), S. 163-222.

²⁸So Abdarraziq, a.a.O., Teil 1, S. 391.

²⁹Vgl. Abdarraziq, a.a.O., Teil 2, S. 220f.

³⁰Vgl. Abdarraziq, a.a.O., Teil 2, S. 198.

³¹Vgl. Abdarraziq, a.a.O., Teil 2, S. 206f.

In der Tradition Abdarraziqs stehen heute beispielsweise seine ägyptischen Landsmänner Muhammad Said al-Ashmawy, Nasr Hamid Abu Zaid und Fuad Zakariya, die mit unterschiedlichen Akzenten die Säkularität von Recht und Staat aus islamischer Sicht vertreten. So wendet sich al-Ashmawy gegen jedwede Sakralisierung staatlicher Politik, die sowohl für die Politik als auch für die Religion verheerende Konsequenzen haben müsse.³² Denn, wie die Erfahrung lehrt, mündet die durch Sakralisierung gegen kritische Infragestellung immunisierte politische Herrschaft nicht selten in Despotie. Gleichzeitig verkommt die Religion zum Instrument machtpolitischer Strategien und Intrigen. Über solche Mißbrauchserfahrungen hinaus widerstreitet nach al-Ashmawy theokratische Herrschaft bereits ihrem Anspruch nach der Zentralbotschaft des Korans, nämlich dem strengen Monotheismus, in dessen Licht Theokratie als eine Form der Gotteslästerung erscheinen muß, weil dadurch der Name Gottes auf die Ebene des politischen Machtkampfes zwischen Menschen herabgewürdigt wird.

Abu Zaid weist in seiner Kritik des herrschenden religiösen Diskurses auf eine strategisch motivierte Vermischung zweier unterschiedlicher Ebene hin: Die in der modernen Säkularität angelegte institutionelle Trennung von Staat und Kirche bzw. Religionsgemeinschaften werde von Konservativen und Islamisten fälschlich mit einer Abtrennung des Glaubens vom Leben und von der Gesellschaft gleichgesetzt.³³ In der vom herrschenden religiösen Diskurs beeinflussten öffentlichen Meinung erscheine die Säkularität schließlich gar als Äquivalent für Atheismus.³⁴ Dagegen stellt Abu Zaid ein Verständnis von Säkularität, das "nicht gegen die Religion, sondern gegen die Herrschaft der Religion über alle Bereiche"³⁵ gerichtet ist und konkret die politische Macht der Theologen beschränken soll. Mit der Forderung nach Säkularisierung des staatlichen Rechts will Abu Zaid die Religion nicht aus der Öffentlichkeit verdrängen, sondern den religiösen Diskurs aus dem Klammergriff politischer Institutionen und Ideologien befreien und damit überhaupt erst als einen freien Diskurs etablieren.

Ein ähnliches Verständnis von Säkularität vertritt auch Fuad Zakariya. Er entlarvt die von manchen Islamisten beschworene Antithetik von göttlichem und menschlichem Recht als eine ideologische Scheinalternative. Denn auch diejenigen, die göttliches Recht für sich und ihre Position in Anspruch nehmen, bleiben fehlbare Menschen, die sich allerdings weigern, ihre Fehlbarkeit offen einzugestehen und ihre politischen Vorschläge demokratischer Kritik zu unterwerfen. Dagegen versteht Zakariya die moderne Säkularität als ein politisches Ordnungsprinzip, das der Fehlbarkeit des

³²Vgl. Muhammad Said al-Ashmawy, *l'islamisme contre l'islam* (Paris: La Découverte, 1989), S. 11, 34, 85 u.ö.

³³Vgl. Nasr Hamid Abu Zaid, *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses* (Frankfurt a.M.: dipa-Verlag, 1996), S. 26f.

³⁴Vgl. Abu Zaid, a.a.O., S. 45.

³⁵Abu Zaid, *Die Befreiung des Korans (Interview-Gespräch mit Navid Kermani)*, in: Abu Zaid, a.a.O., S. 191-213, hier S. 207.

Menschen gerecht wird und das Attribut der Unfehlbarkeit allein Gott überläßt: "Die Säkularisierung weigert sich, aus dem Menschen einen Gott zu machen oder ein unfehlbares Wesen. Gleichzeitig erkennt sie die Grenzen menschlicher Vernunft und weiß um die Unzulänglichkeit politischer und sozialer Systeme."³⁶

Obwohl die genannten Autoren von Abu Zaid bis Zakariya im islamischen Kontext sehr umstritten sind (welcher profilierte Denker wäre dies nicht!), zeigen sie, daß eine islamische Würdigung der rechtsstaatlichen Säkularität sinnvoll ist. Dadurch wird die Säkularität selbst nicht zum islamischen Prinzip stilisiert. Sowenig eine christliche Anerkennung der Säkularität dazu führen sollte, letztere in einen Kanon "christlicher Werte" zu vereinnahmen (wie dies oft genug geschieht), sowenig darf die islamische Würdigung der Säkularität in ihre einseitige "Islamisierung" münden. Vielmehr bleibt die Säkularität des Rechtsstaats eine Konsequenz der Religionsfreiheit, die als allgemeines Menschenrecht für eine Würdigung von unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Perspektiven offen steht.

V. Konsequenzen

Die Säkularität des Rechtsstaates ist ein hohes, aber auch ein hochgradig gefährdetes Gut. Sie kann nur dann als freiheitliches Prinzip der demokratischen Verfassung zur Geltung kommen, wenn man sie als politische Herausforderung ernstnimmt. Zunächst gilt es, den freiheitlichen Anspruch des säkularen Rechtsstaats gegen ideologische und kulturalistische Verkürzungen kritisch zu klären. Es muß klargestellt werden, daß die Säkularität des Rechtsstaats weder Ausdruck einer laizistischen Fortschrittsideologie noch Bestandteil etatistischer Kontrollpolitik ist, noch auch ein exklusiv westlich-christliches Modell der Regelung des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften darstellt. Vielmehr hat der säkulare Rechtsstaat seinen Sinn im Menschenrecht auf Religionsfreiheit. Auf der Grundlage einer solchen prinzipiellen Klarstellung kann ein produktives Gespräch mit Muslimen stattfinden, darunter auch mit Angehörigen islamistischer Gruppen. Die autoritären Implikationen islamistischer Ideologien nach Art Mawdudis oder Sayyid Qutbs müssen dabei offen und kritisch angesprochen werden.

Die beste Verteidigung des säkularen Rechtsstaats besteht darin, die Religionsfreiheit als Auftrag ernstzunehmen und möglichst konsequent zur Geltung zu bringen. Wie alle Menschenrechte zielt auch die Religionsfreiheit auf Gleichberechtigung. Es ist jedoch bekannt, daß für die muslimischen Minderheiten in Deutschland die rechtliche Gleichstellung mit den christlichen Kirchen noch aussteht. Hier hat die Mehrheitsgesellschaft gegenüber den Muslimen eine Bringschuld abzutragen. Gewiß: Die konkreten Probleme - von der Anerkennung islamischer Verbände als Körperschaften öffentlichen Rechts über die Organisation eines islamischen Religionsunterrichts bis hin zur Ausbildung islamischer Theologen und Religionslehrer(innen) an staatlichen Universitäten - lassen sich nicht leicht lösen. Immer noch bleibt unklar, welcher Verband in Deutschland welche Teile der muslimi-

³⁶Zakariya, a.a.O., hier S. 243.

schen Bevölkerung repräsentiert. Es fehlt an Transparenz der innerislamischen Strukturen. Auch die Artikulationsfähigkeit der islamischen Verbände in der demokratischen Zivilgesellschaft kann sicherlich noch verbessert werden. Gelegentlich wird auf muslimischer Seite allerdings der Verdacht laut, daß Repräsentanten der deutschen Politik und Verwaltung die unbestreitbaren Defizite und Probleme zum willkommenen Vorwand dafür nehmen, muslimische Forderungen auf unbestimmte Zeit zu verschieben. Wenn selbst die Befürworter eines islamischen Religionsunterrichts gern mit der Notwendigkeit argumentieren, auf diese Weise den nichtstaatlichen Koranschulen das Wasser abgraben zu können, so ist dies eines freiheitlichen, auf die Religionsfreiheit gegründeten Rechtsstaates eigentlich unwürdig.

Es ist an der Zeit, ein Zeichen zu setzen. Bei allen unleugbaren Schwierigkeiten und trotz vieler ungeklärter Fragen gibt es prinzipiell keine Alternative dazu, Muslimen die - Chance zur Mitgestaltung an dieser Gesellschaft zu geben, und zwar nach Maßgabe gleicher Freiheit. Wer darin eine Gefahr für die säkulare Rechtsordnung sieht, hat nicht verstanden, worin der Sinn der rechtsstaatlichen Säkularität besteht.