

Muslimische Gemeinschaften zwischen Recht und Politik

DOSSIER



Impressum

Herausgeberin

Heinrich-Böll-Stiftung
Schumannstraße 8
10117 Berlin
www.boell.de

Das Online-Dossier wurde veröffentlicht auf www.migration-boell.de im Dezember 2010.

Direktlink: http://migration-boell.de/web/integration/47_2711.asp

V.i.S.d.P. Olga Drossou, MID-Redaktion, Heinrich-Böll-Stiftung

Dossier-Redaktion: Hasret Karacuban und Mounir Azzaoui

Mounir Azzaoui ist Politikwissenschaftler und promoviert zu muslimischen Interessenorganisationen in Washington DC. Von 2006-2008 hat er sich in der Deutschen Islamkonferenz mit religionsverfassungsrechtlichen Themen befasst. Von 2001-2006 war er Pressesprecher des Zentralrats der Muslime in Deutschland.

Hasret Karacuban ist Soziologin und Sprecherin des Arbeitskreises Grüne MuslimInnen NRW. Sie arbeitet im Landtag Nordrhein-Westfalen und engagiert sich in innerhalb der Grünen Partei in den Bereichen Religionspolitik, Frauenpolitik und Migrationspolitik.

Gesamtredaktion: Olga Drossou

Titelblatt: Hamid Mahmood, flickr.com



Das gesamte Dossier und die einzelnen Beiträge stehen unter einer [Creative Commons Lizenz](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/de/). Sie dürfen verbreitet, vervielfältigt oder öffentlich zugänglich gemacht werden unter folgenden Bedingungen:

- **Namensnennung** – Sie müssen den Namen des Autors/der Autorin und des Rechteinhabers (Heinrich-Böll-Stiftung) sowie die URL des Werks (Direktlink) nennen.
- **Keine kommerzielle Nutzung** - Dieses Werk darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden.
- **Weitergabe unter gleichen Bedingungen** - Wenn Sie das lizenzierte Werk verändern, dürfen Sie die daraufhin neu entstandenen Werke nur unter Verwendung von identischen oder vergleichbaren Lizenzbedingungen weitergeben.

Abweichungen von diesen Bedingungen bedürfen der Genehmigung des Rechteinhabers.

Kontakt: MID-redaktion@boell.de

Lesen Sie den ausführlichen Lizenzvertrag unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/de/legalcode>

Muslimische Gemeinschaften zwischen Recht und Politik

DOSSIER

Heinrich Böll Stiftung
Dezember 2010

Inhalt

I

Über das Dossier	1
Religionsverfassungsrechtliche Rahmenbedingungen	2
JANBERND OEBBECKE Der Islam als Herausforderung für das deutsche Religionsrecht	3
HEINRICH DE WALL Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen eines islamischen Religionsunterrichts	8
CHRISTIAN WALDHOFF Rechtliche Organisationsprobleme muslimischer Gemeinschaften in Deutschland	13
Muslimische Verbände & Gemeinschaften	21
ANDREAS BLÄTTE Islamische Verbände in verbandsökonomischer Perspektive	22
RAIDA CHBIB Die deutsche Islampolitik und die Frage nach der Repräsentativität muslimischer Verbände	28
YASIN ALDER Repräsentation unabhängiger Moscheevereine und Selbstorganisation in den muslimischen Vertretungsorganen	34
KATHRIN KLAUSING Muslimische Organisationslandschaft im Umbruch?	39
KERSTIN ROSENOW / MATTHIAS KORTMANN Alle unter einem Dach? Muslimische Vielfalt in Deutschland: Möglichkeiten und Grenzen der Kooperation	43
Religionsunterricht und Imam-Ausbildung	49
RAUF CEYLAN Islamischer Religionsunterricht in einer multikulturellen Gesellschaft	50
FIROUZ VLADI Kooperation zwischen muslimischen Verbänden und der Landesregierung Niedersachsen	55
BÜLENT UCAR „Die Gelehrten sind die Erben der Propheten“: Auf dem Weg zu einer Imamausbildung an der Universität Osnabrück	62

Über das Dossier

Die Diskussion um die Anerkennung muslimischer Gemeinschaften als gleichberechtigte Religionsgemeinschaften in Deutschland wurde zuletzt durch die Aussage von Bundespräsident Christian Wulff in seiner Rede zum zwanzigsten Jahrestag der Deutschen Einheit am 3. Oktober 2010 befördert, dass der Islam inzwischen auch zu Deutschland gehöre. Das Thema wird seit etwa zwanzig Jahren, auch im Rahmen der vom Bundesinnenministerium initiierten Deutschen Islamkonferenz kontrovers diskutiert - bislang jedoch mit kaum vorzeigbaren Ergebnissen.

Die Debatte ist nicht zuletzt deshalb so kontrovers, weil es dabei um die Zukunft des deutschen Religionsverfassungsrechts geht. Gelingt die Anerkennung und Integration der muslimischen Religionsgemeinschaften nicht, droht das tradierte Kooperationssystem zwischen Staat und Religionen seine Legitimität zu verlieren, und die Stellung der christlichen Kirchen würde eine unhaltbare, da ungerechtfertigte Privilegierung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften darstellen. Dies stünde dem Verfassungsauftrag entgegen, den einzelnen Religionen neutral, jedoch positiv, in Anerkennung der Leistungen der Religionsgemeinschaften im öffentlichen Leben gegenüberzustehen.

Im Wesentlichen geht es bei der Forderung muslimischer Organisationen nach Anerkennung als Religionsgemeinschaften um zwei vorrangige Ziele: zum einen um die Einführung eines ordentlichen islamischen Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen sowie die Ausbildung geeigneter Lehrkräfte an deutschen Universitäten, und zum anderen um den Aufbau einer religiösen Infrastruktur, die es möglich macht, seelsorgerische Angebote, etwa in Krankenhäusern und Gefängnissen, zur Verfügung zu stellen.

Im vorliegenden Dossier werden die rechtlichen Herausforderungen aufgezeigt, religionspolitische Positionen analysiert und Perspektiven eröffnet, wie die religi-

onsverfassungsrechtliche Integration muslimischer Gemeinschaften vorangebracht werden kann.

Im ersten Teil werden die **religionsverfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen** dargestellt, die Gegenstand von Diskussionen sowohl der 1. Deutschen Islamkonferenz (2006-2009) als auch des 68. Deutschen Juristentages in Berlin (2010) gewesen sind. Die Empfehlungen und Beschlüsse der beiden Gremien zielen darauf ab, durch Änderung von Gesetzen bzw. auf der Grundlage der existierenden Rechtslage muslimische Gemeinschaften stärker in das bestehende Religionsystem zu integrieren.

Im zweiten Teil wird die **muslimische Organisationslandschaft** vermessen: Wen vertreten die im Koordinationsrat der Muslime zusammengeschlossenen muslimischen Verbände, und wie repräsentativ sind sie? Welche Bedeutung haben verbandsunabhängige Moscheen und andere muslimische Selbstorganisationen im Alltag der MuslimInnen, und wie können sie in den Dialogprozess einbezogen werden? Wie ist die Deutsche Islamkonferenz als staatlich organisierte Dialogplattform zu beurteilen? Und wie realistisch und legitim ist die Forderung der Politik gegenüber allen muslimischen Organisationen, einen einzigen Ansprechpartner zu bilden?

Im dritten Teil **Religionsunterricht & Imam-Ausbildung** werden die Interessen der MuslimInnen an islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen erörtert. Wie legitim und notwendig ist die Forderung, und welche weitreichenden Herausforderungen ergeben sich für die Etablierung einer Imam-Ausbildung an deutschen Universitäten? Welche Faktoren begünstigen eine darauf abzielende Kooperation zwischen Landesregierungen und muslimischen Gemeinschaften, und aufgrund welcher Faktoren gilt diese Kooperation in Niedersachsen als gelungen?

Olga Drossou
MID-Redakteurin
Heinrich Böll Stiftung

Hasret Karacuban, Mounir Azaoui
Dossier-Redaktion

Religionsverfassungsrechtliche Rahmenbedingungen

Bei der Frage nach der Anerkennung muslimischer Organisationen als Religionsgemeinschaften geht es vor allem um die Schaffung der rechtlichen Rahmenbedingungen und Voraussetzungen für die Einführung von islamischem Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen. Etwa 900.000 muslimische SchülerInnen besuchen öffentliche Schulen und haben bisher nicht die Möglichkeit – ausgenommen in Berlin mit seinem Sonderstatus – wie christliche SchülerInnen ihre Religion in deutscher Sprache bei LehrerInnen, die an deutschen Universitäten ausgebildet wurden, zu erlernen.

Das deutsche Religionsverfassungsrecht hat sich nach vielen Jahrzehnte langen Auseinandersetzungen zwischen Staat und christlichen Kirchen entwickelt. In Bezug auf die Anerkennung der vielfältigen muslimischen Gemeinschaften stellen sich folgende zentrale Fragen: Inwieweit ist eine offene Auslegung rechtlicher Begriffe notwendig, um muslimische Gemeinschaften als Religionsgemeinschaften anerkennen zu können? Inwieweit müssen sich die muslimischen Gemeinschaften durch eine Weiterentwicklung ihrer Organisationsstrukturen an das deutsche Religionsverfassungsrecht anpassen?

Janbernd Oebbecke hebt die Vorteile des auf Religionsfreiheit und Verbot religiöser Diskriminierung basierenden Kooperationssystems zwischen Staat

und Religionsgemeinschaften in Deutschland hervor, und argumentiert, dass dieses System mit einigen Modifikationen auch in Zukunft den geeigneten Rahmen für die Kooperation des Staates mit anderen Religionsgemeinschaften bietet.

Heinrich de Wall zeigt die rechtlichen Spielräume auf, die es ermöglichen, islamischen Religionsunterricht im Rahmen der derzeitigen Sach- und Rechtslage einführen zu können. Er stellt eine Übergangslösung für die Kooperation des Staates mit muslimischen Organisationen vor, ohne dass daraus automatisch ihre volle Anerkennung als Religionsgemeinschaften resultiert. Dieser Weg würde einen Prozess eröffnen, der mittelfristig zu einer vollen Anerkennung führen könnte.

Christian Waldhoff schlägt die Einführung einer neuen Rechtsform für religiöse Organisationen vor, die unterhalb der Ebene der Religionsgemeinschaft und der Körperschaft des öffentlichen Rechts sowie oberhalb der Ebene des eingetragenen Vereins nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch liegt. Diesen Weg hält er für sinnvoll, um eine symbolische Anerkennung zu erzielen und einer diskriminierenden Rechtspraxis gegenüber neuen religiösen Vereinen in Deutschland vorzubeugen, die nicht in der Lage sind, denselben Status wie die christlichen Kirchen zu erlangen.

Elemente des deutschen Religionsrechts

Religionsfreiheit

Alle modernen Rechtsordnungen westlicher Tradition schützen die Religionsfreiheit und untersagen eine Diskriminierung aus religiösen Gründen. Betrachtet man das Beispiel des Islams, zeigen sich an einzelnen Punkten - dem Schächten etwa oder dem Kopftuch - Konflikte darüber, wie weit die Religionsfreiheit und das Verbot religiöser Diskriminierung im Einzelnen reichen. Ähnliche Konflikte gibt es auch in anderen Ländern, auch wenn es dabei nicht um das Kopftuch der Lehrerin geht, sondern um das der Schülerin wie in Frankreich oder um die Verbindlichkeit von Schuluniformen wie in England. Punktuell besteht also Klärungs- und an einzelnen Stellen wohl auch Durchsetzungsbedarf, aber es gibt keine Anstöße für grundlegende Änderungen. Es gäbe auch wenig Spielraum für solche Reformen, weil Religionsfreiheit und Gleichbehandlungsgebot auch durch europäisches Recht wie die Europäische Menschenrechtskonvention geschützt werden.

Das Verhältnis Staat - Religion

Sehr unterschiedlich können freiheitliche Gesellschaften dagegen das Verhältnis zwischen dem Staat und den religiösen Gemeinschaften regeln. Hier reicht das Spektrum von unterschiedlichen Modellen strikter Trennung von Staat und Religion im Sinne eines Kooperationsverbots bis zu staatskirchlichen Lösungen.

„Positive Neutralität“

Das deutsche System der „positiven Neutralität“ vereint Bestandteile von beiden Enden dieses Spektrums: Es besteht keine Staatskirche, aber der Staat darf mit den religiösen Gemeinschaften auf den unterschiedlichsten Feldern kooperieren und auf einigen ist er zu dieser Kooperation verpflichtet. Rechtlich ist dieses System teils in den Verfassungen von Bund und Ländern, teils in einfachen Gesetzen, teils vertragsrechtlich und in Randbereichen wie den Kirchenbaulasten auch gewohnheitsrechtlich ausgeformt. Grundsätzlich muss der Staat bei der Kooperation alle Bekenntnisse gleich behandeln.

Differenzierung bei grundsätzlicher Gleichbehandlung

Eine Differenzierung ergibt sich jedoch dadurch, dass religiöse Organisationen einen unterschiedlichen Status haben können. So darf zwar jede Organisation Gotteshäuser bauen, aber die Befugnis, Gottesdienste etwa in Gefängnissen, staatlichen Krankenhäusern oder bei der Bundeswehr abzuhalten steht nur „Religionsgesellschaften“ bzw. „Religionsgemeinschaften“ zu. Auch der Religionsunterricht in den staatlichen Schulen ist nach Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes „Religionsgemeinschaften“ vorbehalten. Bestimmte andere Rechte sind sogar nur den „Religionsgemeinschaften“ vorbehalten, die „Körperschaften des öffentlichen Rechts“ sind.

Ein historischer Kompromiss

Dieses System hat sich in der spezifischen Situation eines konfessionell in KatholikInnen und ProtestantInnen gespaltenen Landes seit der Reformation, vor allem aber seit dem 19. Jahrhundert herausgebildet. Es ist seit der Weimarer Reichsverfassung verfassungsrechtlich und in Verträgen ausgeformt und ist an die Organisationsformen der großen christlichen Kirchen angepasst. Politisch war es niemals ganz unumstritten. Das zeigen auch die Diskussionen im Parlamentarischen Rat. Als Kompromiss einigte man sich damals auf die eigenartige Regelung, dass das Grundgesetz in seinem Artikel 140 wichtige religionsrechtliche Regelungen nicht selbst formuliert, sondern auf eine Reihe von Vorschriften der Weimarer Reichsverfassung verweist, die damit rechtlich ebenso gelten wie alle anderen Bestimmungen des Grundgesetzes. Eine von maßgeblichen politischen Kräften getragene Debatte über eine grundlegende Veränderung des Systems der positiven Neutralität hat es aber seit 1949 in Deutschland nicht gegeben.

Probleme mit der Einpassung des Islams

Die auf Zusammenarbeit von Staat und religiösen Organisationen angelegte positive Neutralität des deutschen Religionsrechts kommt solchen Religionen entgegen, die organisationsaffin sind. Die Kooperation zwischen Religion und Staat setzt auf Seiten der Religion nämlich eine relativ starke - möglichst überörtlich verfasste - Einheit voraus, mit der man die Zusammen-

arbeit verbindlich verabreden und Einzelheiten abstimmen kann. Davon profitieren vor allem die christlichen Kirchen. Bekenntnisse, die von Hause aus keine solche Organisation kennen, tun sich damit schwerer. Sie sind gezwungen, eine entsprechende Verfassung herauszubilden, wenn sie an der Kooperation teilhaben wollen. Dabei stehen sie in der Gefahr, sich über das ihren religiösen Lehren und Traditionen angemessene Maß hinaus zu „verkirchlichen“.

Der Islam ist anders organisiert

Allerdings besteht bei vielen muslimischen Organisationen und Verbänden durchaus Interesse daran, gleichberechtigt im System der positiven Neutralität mitzuwirken. Das ist nur möglich, wenn diese Organisationen den Institutionen und Begriffen des deutschen Religionsrechts entsprechen. Auf den ersten Blick ist das nicht ganz einfach, denn es gibt erhebliche Unterschiede zu den christlichen Kirchen. Zu nennen sind folgende Aspekte:

1. Aus religiösen Gründen müssen Muslime keiner Organisation angehören. Das ist aus der in Deutschland bisher verbreiteten christlich geprägten Perspektive ungewohnt.
2. Dementsprechend ist der Organisationsgrad der Muslime sehr viel geringer. Nicht-Mitglieder nutzen aber in großer Zahl die von den Organisationen unterhaltenen Moscheen.
3. Organisatorische Unterschiede spiegeln anders als im Christentum nicht notwendigerweise religiöse Differenzen wider. In allen großen Verbänden dominieren in Deutschland Sunniten der hanafitischen Rechtsschule. Im Christentum unterscheiden sich verschiedene Kirchen dagegen in ihrer Lehre oder ihrem Gottesdienst.
4. Damit hängt zusammen: MuslimInnen sind aus religiösen Gründen nicht gehindert, in mehreren Organisationen Mitglieder zu sein und können damit nicht ohne weiteres nur jeweils einer Organisation zugerechnet werden.
5. Muslimische Organisationen konkurrieren stärker als christliche um die Gläubigen, denn Organisationswechsel sind ohne Wechsel der religiösen Überzeugung möglich.
6. Die überregional tätigen Organisationen sind - jedenfalls ganz überwiegend - Dachverbände.

Schritte der Einbeziehung des Islam

Als bisher wichtigstes Ergebnis hat die bisherige Diskussion gezeigt, dass die genannten Unterschiede eine Integration des Islam in das deutsche Religionsrecht nicht unmöglich machen. Als wichtige Meilensteine sind hier das Urteil des Bundesverwaltungsgerichts vom 23. Februar 2005 zum islamischen Religionsunterricht, das Papier der Islamkonferenz I zum selben Thema und die Empfehlung des Wissenschaftsrats vom 29. Januar 2010 zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen zu nennen.

Herausforderung für beide Seiten

Die Integration des Islam setzt aber auf beiden Seiten - bei den MuslimInnen wie im deutschen Religionsrecht - gewisse Adaptionsleistungen voraus. Immerhin wurde bis vor wenigen Jahren vom „Staatskirchenrecht“ gesprochen. Die notwendigen Anpassungen im deutschen Religionsrecht betreffen allerdings nicht seinen Kern: keine Staatskirche, Verbot der Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion und Zulässigkeit, teils Gebotenheit der Zusammenarbeit.

Religionsrecht und Religionspolitik

Weil rechtliche Anpassungen über Entscheidungen der verantwortlichen staatlichen Stellen umgesetzt werden müssen, fallen sie leichter, wenn sie vom Rückenwind breiter politischer Zustimmung getragen werden. Umgekehrt erschweren politische Widerstände die Durchsetzung rechtlicher Positionen.

Widerstände gegen Integration des Islam

Gegen die zügige Integration des Islam bestehen nicht unerhebliche Widerstände. Hier mischen sich etwa Vorbehalte gegen das Fremde, einzelne Linien der Integrationsdebatte und seit dem 11. September 2001 die durch eine Reihe weiterer Anschläge immer wieder genährte Angst vor religiös motiviertem Terrorismus.

Die Diskussion über den Islam als religionspolitischer Stellvertreterkrieg

Die Debatte über den Islam ist notwendigerweise auch eine Debatte über die Zukunft des deutschen Religionsrechts. Nicht wenige, die über den Islam diskutieren, meinen mindestens ebenso die christlichen Kirchen und organisierte Religion überhaupt. Der Widerstand gegen die Einbeziehung des Islam kann auch aus der Ablehnung des geltenden Religionsrechts überhaupt erwach-

sen. Auch andere religiöse Gruppen wie die Zeugen Jehovas sehen sich ja Widerständen ausgesetzt. Nach jahrzehntelangem, vor Bundesverfassungs- und Bundesverwaltungsgericht erfolgreichem juristischem Kampf werden etwa die Zeugen Jehovas immer noch nicht in allen Ländern der Bundesrepublik als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt.

Vorbehalte gegen das System der positiven Neutralität

In Deutschland gibt es verbreitet nicht nur Vorbehalte gegenüber entschieden gelebter Religion, wie sie bei vielen MuslimInnen oder den Zeugen Jehovas zu beobachten ist. Es gibt auch ein Unbehagen an dem Geflecht der Kooperationen zwischen Staat und Kirchen. Viele halten Trennsysteme wie in Frankreich oder den USA für besser. Selbst die Rechtslage in der Türkei, die dort als laizistisch bezeichnet wird, aus deutscher Sicht aber eher staatskirchlich einzuordnen ist, wird von manchen DiskutantInnen als vorzugswürdig eingeordnet. Die wenigsten KritikerInnen setzen sich damit auseinander, dass bei einer internationalen Betrachtung nicht die Trennsysteme, sondern die Kooperationsmodelle in den letzten Jahrzehnten erfolgreich waren, etwa auf der iberischen Halbinsel und in Mittel- und Osteuropa.

Historische Begründung reicht nicht aus

Eine historische Argumentation wird nicht ausreichen, um das geltende Religionsrecht auf Dauer gegen diese Anfragen zu immunisieren. Sie kann auch nur für die christlichen Kirchen gelten, nicht für Neuankömmlinge wie den Islam. Im Gegenteil: Wenn es nicht gelingt, den Islam und andere einzubeziehen, verliert das System der positiven Neutralität seine Legitimation und verkommt zu einem System von Privilegien der etablierten Konfessionen.

Beitrag der Religion zur Sicherung der Grundlagen des Staates?

Ebenso wenig wird der immer wieder zu hörende Hinweis darauf, dass die Kirchen und anderen religiösen Organisationen einen wichtigen Beitrag zur Wahrung des Zusammenhalts und zur Sicherung der Grundlagen des Staates leisten, bei den Kritikern verfangen. Er hat die problematische Implikation, dass mit Nicht-Religiösen schwerer Staat zu machen sei, schließt weniger staatsfromme Bekenntnisse aus und nimmt zugleich die christlichen Kirchen in die Pflicht.

Vorteile aus der Sicht des Staates

Es erscheint deshalb notwendig, die religionsrechtliche Ordnung ausschließlich vom Staat her zu begründen und nötigenfalls entsprechend zu modifizieren. Ausgehend von Diskussionen, die etwa in Frankreich oder in den USA über die Nachteile der dortigen Trennsysteme geführt werden, lassen sich drei Argumentationslinien ausmachen:

1. **Kooperation erleichtert Grundrechtsausübung:**

Die erste zielt auf den einzelnen religiösen Menschen. Viele Elemente der Kooperation erleichtern ihm sein religiöses Leben oder ermöglichen ihm erst den Vollzug seines Glaubens, sei es als Individuum oder in der Gemeinschaft der anderen Gläubigen. Sie dienen damit der Realisierung der Religionsfreiheit. Die Kooperation zwischen Staat und religiösen Organisationen stellt sich aus der Perspektive des Staates also als Unterstützung beim Grundrechtsgebrauch dar. Wie der Staat die Einzelnen durch Unterricht oder durch Einrichtungen wie Bibliotheken oder Rundfunk beim Gebrauch ihrer Meinungs-, Informations- oder Berufsfreiheit unterstützt, so tut er dies hier beim Gebrauch der Religionsfreiheit. Die Rechte der Nicht-Religiösen werden dadurch ebenso wenig verletzt wie die der am Sport Uninteressierten durch den Bau von Fußballstadien.

2. **Spezifische Leistungsfähigkeit religiöser Organisationen:**

Das zweite Argument hat damit zu tun, dass die religiösen Gemeinschaften manche Dinge besser können als der Staat. Das gilt einmal im Umgang mit den jeweiligen Gläubigen. Vor allem in Belastungs- und Grenzsituationen ist die religiöse Betreuung für religiös gebundene Menschen eine wichtige Hilfe. Es wäre dumm, ihnen diese Hilfe in Krankenhäusern, im Strafvollzug oder beim Militär zu verweigern. Deshalb verzichten auch die USA oder Frankreich nicht auf Militärseelsorge. Man kann darüber hinaus beobachten, dass es manche religiös getragene Angebote gibt, die auch von anders oder gar nicht religiös gebundenen Menschen nachgefragt werden, einige stärker staatliche oder erwerbswirtschaftliche. Kirchliche Altenheime, Schulen oder Krankenhäuser sind über den Kreis der Gläubigen hinaus beliebt. Schließlich tut sich der Staat überall da schwer, wo Sinnfragen in einem Angebot eine Rolle spielen, weil er durch die Verpflichtung auf religiöse und weltanschauliche Neutralität verfassungsrechtlich in seiner Sinngel-

bungskompetenz beschränkt ist. Dieses zweite Argument besagt damit auch, dass ein Staat ein Handicap hat, wenn er mit religiösen Gemeinschaften nicht zusammenarbeiten darf. Es geht nicht allein darum, dass das Verbot einer Unterstützung religiöser Organisationen diese gegenüber nicht religiösen benachteiligt. Es geht auch darum, dass die Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften etwa für manche sozialpolitische Programme sehr gute Partnerinnen sind.

- 3. Religionshege als Gefahrenvorbeugung:** Das dritte Argument geht davon aus, dass Kooperation immer gegenseitige Kontakte und Verbindungen schafft. Es entsteht ein permanenter und kaum steuerbarer Fluss von Informationen zwischen beiden Seiten. Wäre es vorstellbar, dass eine der großen Kirchen in der Ausbildung ihres religiösen Personals brisante Inhalte transportiert, ohne dass der Staat dies erfährt? Schon deshalb nicht, weil die Ausbildung nach Maßgabe der positiven Neutralität zu weiten Teilen in staatlichen Universitäten unter Beachtung der allgemein geltenden akademischen Standards stattfindet. Dieser Effekte wegen lässt sich das System der positiven Neutralität auch als „Religionshege“ qualifizieren. Der Staat fördert, er unterstützt, aber er kontrolliert auch, und ohne Zwang auszuüben, bindet er an seine Standards. Die auf Ewigkeit gerichteten Verheißungen der Religion können für die Gläubigen schwerer wiegen als weltliche Sanktionen durch den Staat. Deshalb birgt jede Religion ein Gefahrenpotential. Weil das so ist, muss der Staat sich und seine BürgerInnen vor Entwicklungen in den Religionen schützen, die den Rechten seiner BürgerInnen und dem Bestand seiner Ordnung gefährlich werden können. Dieser Schutz fällt in einem kooperativen System leichter.

Modifikationsbedarf

Auch, wenn es also gute Gründe gibt, die Grundzüge des deutschen Religionsrechts nicht grundsätzlich in Frage zu stellen, wird man an manchen Stellen über Modifikationen nachdenken müssen. Das lange geltende Verbot, eine religiöse vor der standesamtlichen Trauung vorzunehmen, ist inzwischen aufgehoben. Ob es richtig ist, dass viele rechtliche Regelungen an den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts anknüpfen und ihre Anwendung damit auf die Religionsgemeinschaften mit diesem Status beschränken, muss überprüft werden. Art. 140 Grundgesetz, 138 Abs. 1 Weimarer Reichsverfassung sieht vor, dass Staatsleis-

tungen an die Religionsgemeinschaften abgelöst werden. Dabei geht es vor allem um Lasten, welche der Staat zum Ausgleich für die Säkularisation von Kirchengut zu Beginn des 19. Jahrhunderts übernommen hat. Nachdem der Auftrag der Verfassung an die Gesetzgebung inzwischen mehr als 90 Jahre besteht, sollte diese Ablösung endlich in Angriff genommen werden.

Ausblick

Vieles spricht dafür, dass die Ordnung der positiven Neutralität auch für in Deutschland neue Religionen wie den Islam und seine Kooperation mit dem Staat einen angemessenen Rahmen bieten kann. In den letzten Jahren hat es von beiden Seiten Versuche gegeben, die Integration des Islam in die deutsche religionsrechtliche Ordnung auf politischem Wege zu erreichen, statt die offenen Fragen vor Gericht zu klären. In Einzelfällen können gerichtliche Klärungen vielleicht notwendig sein und manchmal sind sie sogar nützlich. Nicht selten fallen dabei aber hohe politische Kosten an. Diesen Preis zahlen nicht die Parteien eines solchen Prozesses allein, sondern er geht zu Lasten der religionspolitischen Ordnung insgesamt.

Nachweise und weiterführende Literatur

Zum deutschen Staatskirchenrecht / Religionsrecht

Siehe etwa die Kommentierungen zu Art. 140 Grundgesetz sowie

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, hg. von Joseph Listl und Dietrich Pirson, 2. Auflage, zwei Bände, Berlin 1994 und 1995.

Axel von Campenhausen, Staatskirchenrecht, 4. Auflage, München 2006.

Jörg Winter, Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland, 2. Auflage, Köln 2008.

Zur Diskussion über eine Weiterentwicklung

Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Hg. von Hans Michael Heinig, Tübingen 2007.

Christian Waldhoff, Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität - Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates? in: Verhandlungen des 68. Deutschen Juris-

tentages Berlin 2010, Band I Gutachten, S. D 1 - 176, München 2010.

Speziell zur Diskussion um den Islam im deutschen Recht

Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates, hg. von Stefan Muckel, Berlin 2008.

Janbernd Oebbecke, Der Islam und die Reform des Religionsverfassungsrechts, Zeitschrift für Politik 55 (2008), S. 49 - 63.

Zum Religionsunterricht allgemein

S. dazu allgemein die Kommentierungen zu Art. 7 Abs. 3 Grundgesetz, die zum Religionsrecht genannten Werke, sowie:

Janbernd Oebbecke, Reichweite und Voraussetzungen der grundgesetzlichen Garantie des Religionsunterrichtes, DVBl. 1996, 336 - 344

Martin Heckel, Der Rechtsstatus des Religionsunterrichts im pluralistischen Verfassungssystem, Tübingen 2002.

Zum islamischen Religionsunterricht

BVerwG, Urt. v. 23.2.2005 - 6 C 2/04 - im Internet unter www.bverwg.de

Emanuel Vahid Towfigh, Religionsunterricht an staatlichen Schulen - zum Erkenntnisstand nach dem Urteil des BVerwG v. 23.2.2005, NWVBl. 2006, 131 - 135.

Nina Coumont, in: Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates, hg. von Stefan Muckel, Berlin 2008, S. 551 - 565

Zur Empfehlung der Islamkonferenz s. Anlage aus: Zwischen-Resümee der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises der Deutschen Islamkonferenz (DIK), Vorlage für die 3. Plenarsitzung der DIK, 13. März 2008, im Internet über www.deutsche-islamkonferenz.de

Zum Vorschlag des Wissenschaftsrates für „islamischen Studien“ an deutschen Hochschulen s. Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Drs. 9678-10. Als pdf-Datei herunterladen über www.wissenschaftsrat.de. Dort finden sich auch die Vorträge des dazu veranstalteten Kongresses „Vielfalt der Religionen - Theologie im Plural“ am 16./17. Juni 2010 in Berlin.

Janbernd Oebbecke ist Professor für öffentliches Recht und Verwaltungslehre an der Universität Münster.

Heinrich de Wall

Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen eines islamischen Religionsunterrichts

Die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach in deutscher Sprache an den öffentlichen Schulen ist eine schon seit langem erhobene Forderung, die bereits seit dem 20. Dezember 2001 auch von den Regierungschefs von Bund und Ländern unterstützt wird. Dass sie seither – trotz ermutigender Schulversuche und vorbereitender Schritte – nicht verwirklicht wurde, verweist auf schwierige praktische und rechtliche Probleme. Die Klärung der rechtlichen Fragen war auch ein Anliegen der Arbeitsgruppe 2 „Religionsfragen im Deutschen Verfassungsverständnis“ der ersten Runde der Deutschen Islamkonferenz (DIK) 2006 – 2009.

Ausgangspunkt der Erwägungen waren dabei in der Rechtsprechung, namentlich im Urteil des BVerwG vom 23. Februar 2005 (BVerwGE 123, 49), benannte Anforderungen, die eine Religionsgemeinschaft erfüllen muss, um die Erteilung von Religionsunterricht i.S.d. Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes (GG) verlangen zu können. Die Arbeitsgruppe 2 der DIK hat es sich darüber hinaus zur Aufgabe gemacht, auch die Voraussetzungen dafür zu formulieren, dass ein konfessioneller Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen eingeführt werden darf, ohne dass dem ein gerichtlich durchsetzbarer Anspruch einer Religionsgemeinschaft korrespondiert. Insofern wurde auch nach Wegen gesucht, wie möglichst rasch auf der Grundlage der derzeitigen Sach- und Rechtslage Religionsunterricht im Konsens der Beteiligten eingeführt werden kann.¹

Die Bestimmung der Grundsätze des Religionsunterrichts

Der in Art. 7 Abs. 3 des GG als ordentliches Lehrfach an den öffentlichen Schulen vorgesehene Religionsunterricht ist keine bloße vergleichende Religionskunde, sondern soll in konfessioneller Gebundenheit unterrichtet werden. Nach Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG wird der Reli-

gionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Das bedeutet nicht nur, dass der Unterricht in der Sache mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft übereinstimmen muss. Vielmehr sind diese Grundsätze durch die jeweilige Religionsgemeinschaft selbst festzulegen, da die Behörden des religiös-weltanschaulich neutralen Staates dazu keine Befugnis haben. Aus Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG lässt sich daher als Voraussetzung für die Einrichtung eines Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen ableiten, dass eine Religionsgemeinschaft vorhanden sein muss, die ihre Grundsätze für den Religionsunterricht definiert und die Organe oder Personen benennt, die diese Grundsätze gegenüber den Behörden zur Geltung bringen.

Der Verfassungsbegriff der Religionsgemeinschaft i.S.v. Art. 7 Abs. 3 GG

Der Verfassungsbegriff der Religionsgemeinschaft ist durch vier Merkmale geprägt. Die Erfüllung dieser, im folgenden aufgezählten Merkmale ist Voraussetzung dafür, dass eine Gemeinschaft Partnerin der nach Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG erforderlichen Kooperation mit dem Staat bei der Einrichtung und Durchführung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen sein kann:

- Eine Religionsgemeinschaft umfasst – mit Besonderheiten für Dachverbandsorganisationen – natürliche Personen.
- Ein Minimum an organisatorischer Struktur gehört zum Wesen einer Gemeinschaft. Eine Mehrzahl von Personen muss sich mit dem Ziel verbunden haben, sich für eine längere Zeit der gemeinsamen Ausübung ihrer Religion zu widmen.
- Gegenstand der Religionsgemeinschaft ist die Pflege eines gemeinsamen religiösen Bekenntnisses. Andere Zwecke, etwa die Kultur- oder Brauchtumpflege, konstituieren keine Religionsgemeinschaft. Sie dürfen daher nur Nebenzwecke einer Religionsgemeinschaft sein.
- Von religiösen Vereinen unterscheiden sich Religionsgemeinschaften dadurch, dass sie der umfassenden Erfüllung der durch das religiöse Bekenntnis gestellten Aufgaben dienen. Dagegen widmet

¹ Dieser Beitrag ist eine leicht gekürzte und überarbeitete Version des Ergebnisses der Arbeitsgruppe 2 der Deutschen Islamkonferenz vom 20.2.2008, für die der Verfasser die Vorlage erarbeitet hatte. Der vollständige Wortlaut des Ergebnisses ist in der Broschüre „Drei Jahre Deutsche Islamkonferenz (DIK) 2006 – 2009“ abgedruckt, Berlin 2009, S. 53 – 63, im Internet abrufbar unter: http://gsb.download.bva.bund.de/BAMF/DIK/090616_DIK-Broschuere_gesamt_ONLINE.pdf

sich ein religiöser Verein nur Teilaspekten des religiösen Lebens.

Im Hinblick auf die aktuelle Diskussion um die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts bedürfen diese Kriterien der Konkretisierung. Dies gilt insbesondere wegen der Dachverbandsstruktur islamischer Gemeinschaften in Deutschland. Vorab kann aber festgestellt werden, dass eine bestimmte Rechtsform einer Religionsgemeinschaft nicht Voraussetzung dafür ist, dass ein Religionsunterricht nach ihren Grundsätzen eingerichtet wird. Sowohl BVerfG als auch BVerwG haben insbesondere ausdrücklich festgehalten, dass der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts dafür nicht erforderlich ist (BVerfGE 102, 396; BVerwGE 123, 70).

Die innere Ordnung einer Religionsgemeinschaft unterliegt deren Selbstbestimmungsrecht. Eine Religionsgemeinschaft braucht nicht demokratisch strukturiert zu sein, um als Kooperationspartnerin für den Religionsunterricht in Frage zu kommen. Entscheidend für die erforderliche Mitwirkung bei der Einrichtung des Religionsunterrichts sind aber klare Regeln über die Vertretung der Gemeinschaft, die für die zuständigen Behörden erkennen lassen, ob der jeweilige Verhandlungspartner autorisiert ist, die erforderlichen Festlegungen verbindlich und außenwirksam im Namen der Gemeinschaft zu treffen.

Anforderungen an die mitgliedschaftliche Struktur der Religionsgemeinschaften

Es ist nicht erforderlich, dass eine Religionsgemeinschaft in ihrem jeweiligen örtlichen Bereich alle oder auch nur die Mehrheit der Angehörigen einer Religion oder einer Glaubensrichtung umfasst. Begrifflich reicht für eine Religionsgemeinschaft eine geringe Zahl von Personen aus. Allerdings lassen sich aus dem Grundgesetz gewisse Mindestanforderungen an die Mitgliederzahl solcher Religionsgemeinschaften ableiten, in deren Sinne ein Religionsunterricht gem. Art. 7 Abs. 3 GG eingerichtet werden soll. Das BVerwG geht davon aus, dass eine Religionsgemeinschaft, die einen Anspruch auf Religionsunterricht geltend machen will, nach Verfassung und Zahl der Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten muss. Dieses Erfordernis sei angesichts des Aufwands für die Einführung des Religionsunterrichts unverzichtbar und in Art. 7 Abs. 3 GG im Begriff „ordentliches Lehrfach“ angelegt (BVerwGE 123, 70).

Die Länder haben in verfassungsrechtlich unbedenklicher Weise Mindestschülerzahlen für die Einrichtung des Religionsunterrichts festgelegt. Daraus folgt, dass für eine Religionsgemeinschaft, deren Mitgliederzahl nicht ausreicht, um diese Mindestschülerzahl zu erreichen, auch kein Religionsunterricht eingerichtet werden muss. Es reicht auch nicht aus, dass diese Mindestschülerzahl nur ganz vorübergehend erreicht werden wird. Vielmehr ist von einem „ordentlichen Lehrfach“ nur dann zu sprechen, wenn es voraussichtlich über einen längeren Zeitraum erteilt wird. Nur dann ist auch der mit der Einrichtung verbundene Aufwand im Vergleich zu den übrigen Schulfächern zu rechtfertigen.

Da der Religionsunterricht – vorbehaltlich der in Art. 7 Abs. 2 GG enthaltenen Abmeldemöglichkeit – für die konfessionsangehörigen SchülerInnen Pflichtfach ist, bedarf es eindeutiger Regelungen über die Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft, damit die Schule feststellen kann, für welche SchülerInnen sein Besuch verbindlich ist (BVerwGE 123, 71). Das BVerwG hat indes herausgestellt, dass dies nicht bedeutet, dass die SchülerInnen selbst die formale Mitgliedschaft in der betreffenden Religionsgemeinschaft besitzen müssen. Vielmehr reicht es aus, wenn mindestens ein Elternteil bzw. Erziehungsberechtigter Mitglied ist.

Das BVerwG hat zudem die Freiheit der Religionsgemeinschaften hervorgehoben, „ein ihrem Selbstverständnis entsprechendes, von der förmlichen Vereinsmitgliedschaft unabhängiges Kriterium für die Zugehörigkeit zu ihnen vorzusehen“ (BVerwGE 123, 72). Entsprechendes gilt auch für die Dachverbandsorganisationen. Hier kommt es für die mitgliedschaftliche Zurechnung nicht auf die Zugehörigkeit zum Dachverband an, sondern es reicht die Zugehörigkeit zu einer der Mitgliedsorganisationen aus. Zum Schutz der Religionsfreiheit kann der Staat Regeln über die mitgliedschaftliche Zurechnung nur akzeptieren, wenn niemand „einseitig und ohne Rücksicht auf (seinen) Willen“ (vgl. BVerfGE 30, 423) als Mitglied einer Religionsgemeinschaft in Anspruch genommen wird.

Zur Einheitlichkeit des Bekenntnisses und des Religionsunterrichts

Unstreitig ist, dass der Islam in seinen unterschiedlichen Ausprägungen eine „Religion“ bzw. ein „Bekenntnis“ ist. Eine Religionsgemeinschaft kann auch Angehörige unterschiedlicher, aber verwandter Glaubensbekenntnisse umfassen. Welche Bekenntnisse insofern „verwandt“ sind, kann nur unter Zugrundelegung des

Selbstverständnisses der jeweiligen Gemeinschaft bestimmt werden. Religion bzw. Bekenntnis werden durch das religiöse Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften konstituiert bzw. definiert. Im Grundsatz können daher muslimische Gemeinschaften selbst darüber entscheiden, ob Angehörige einer bestimmten islamischen Glaubensrichtung ihnen angehören können oder nicht. Die Beschränkung auf die Anerkennung von Koran und Sunna als gemeinsame Glaubensgrundlage reicht aus. Eine weitergehende vollständige konfessionelle Homogenität der Gemeinschaft ist für den Religionsunterricht nicht erforderlich. Auch dies hat das BVerwG ausdrücklich festgehalten (BVerwGE 123, 64f.).

Da der konfessionelle Religionsunterricht gem. Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG nach den Grundsätzen der jeweiligen Religionsgemeinschaft gestaltet ist, deren Definition dem Selbstbestimmungsrecht unterliegt, sind auch mehrere islamische Religionsunterrichte unterschiedlicher Bekenntnisse möglich und ggf. rechtlich geboten. Umgekehrt können sich auch Religionsgemeinschaften unterschiedlicher Glaubensrichtungen innerhalb einer Religion zur Formulierung gemeinsamer Grundsätze für einen einheitlichen Religionsunterricht zusammenfinden.

Zuständigkeit der Bundesländer für den Religionsunterricht und territoriale Struktur der Religionsgemeinschaften

Die innere Struktur der Religionsgemeinschaften unterliegt ihrem Selbstbestimmungsrecht. Es kann im religiösen Selbstverständnis wurzelnde Gründe dafür geben, dass sich eine Religionsgemeinschaft vorrangig auf Ortsebene organisiert. Wenn eine hinreichende Anzahl solcher auf Ortsebene organisierten Religionsgemeinschaften eines (oder verwandter) Bekenntnisse gemeinsame Grundlagen eines Religionsunterrichtes formuliert, ist kein verfassungsrechtlich durchgreifender Grund ersichtlich, ihnen die Einrichtung eines Religionsunterrichtes zu verweigern. Entsprechend ist es auch denkbar, dass in einem Land ein von mehreren örtlichen oder regionalen Religionsgemeinschaften getragener Religionsunterricht eingerichtet wird, wenn die übrigen Voraussetzungen gegeben sind. In diesem Fall muss auch gewährleistet sein, dass praktikable, nachvollziehbare Vertretungsregelungen bestehen, die die dauerhafte und verbindliche, gegenüber den Behörden wirksame Festlegung der Grundsätze des Religionsunterrichtes ermöglichen. Diese Festlegung kann beispielsweise durch ein gemeinsames Gremium erfol-

gen, in das die örtlichen oder regionalen Religionsgemeinschaften von ihnen legitimierte Persönlichkeiten entsenden.

Kooperationspartner der Religionsgemeinschaften für den Religionsunterricht sind auf staatlicher Seite die für das Schulwesen zuständigen Länder. Dass sich eine Religionsgemeinschaft gerade auf Landesebene organisiert, ist indes weder Voraussetzung dafür, dass sie überhaupt Religionsgemeinschaft i.S.d. Grundgesetzes ist, noch dass sie als Kooperationspartnerin für einen Religionsunterricht in Frage kommt. Entsprechendes gilt auch für Dachverbandsorganisationen.

Gemeinsame Vertretung von Religionsgemeinschaften

Zum durch Art. 137 Abs. 3 WRV in Verbindung mit Art. 140 GG geschützten Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften gehört es, über die eigene Organisation und Verfassung zu entscheiden. Davon umfasst ist auch das Recht, sich zu Dachverbänden zusammenzuschließen. Indes wird nach der Rechtsprechung ein Dachverband erst dann als „Religionsgemeinschaft“ im Sinne des Art. 7 Abs. 3 GG anerkannt, wenn er nicht

(...) auf die Vertretung gemeinsamer Interessen nach außen oder auf die Koordinierung von Tätigkeiten der Mitgliedsvereine beschränkt (ist). Vielmehr ist darüber hinaus erforderlich, dass für die Identität einer Religionsgemeinschaft wesentliche Aufgaben auch auf der Dachverbandsebene wahrgenommen werden. (BVerwGE 123, 59).

Danach kann ein Zusammenschluss von Religionsgemeinschaften allein zu dem Zweck, die Grundsätze des Religionsunterrichtes i.S.v. Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG gegenüber dem Staat geltend zu machen, nicht als Religionsgemeinschaft anerkannt werden, wenn die Entscheidung über die Grundsätze bei den Mitgliedsverbänden verbleibt.

Auch danach ist freilich die Mitwirkung einer solchen, auf die Vertretung gemeinsamer Interessen beschränkten Dachverbandsorganisation bei der für die Einrichtung des Religionsunterrichtes erforderlichen Kooperation mit den staatlichen Behörden nicht ausgeschlossen. Das BVerwG formuliert in der genannten Entscheidung die Voraussetzungen, die eine Gemeinschaft erfüllen muss, um als Religionsgemeinschaft einen eigenen

Anspruch auf Einrichtung eines Religionsunterrichts geltend zu machen. Auch wenn ein solcher Anspruch beim Dachverband aus den genannten Gründen nicht besteht, können die Mitgliedsorganisationen des Dachverbands Träger des Religionsunterrichts sein, sofern sie selbst Religionsgemeinschaften im Sinne des Art. 7 Abs. 3 GG sind. Mehrere Religionsgemeinschaften, die einen gemeinsamen Religionsunterricht wünschen, können ihre Interessen bei den erforderlichen Verhandlungen mit den Behörden über die inhaltliche Gestaltung des Religionsunterrichts einzeln oder gemeinsam vertreten lassen. Träger eines Anspruchs auf Einrichtung des Religionsunterrichts sind freilich in diesem Fall die einzelnen Religionsgemeinschaften. Sie müssten dann auch – einzeln oder durch gemeinsame VertreterInnen – die Grundsätze des Religionsunterrichts i.S.v. Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG formell festlegen.

Dass die Definition der Grundsätze des Religionsunterrichts i.S.d. Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG den Religionsgemeinschaften obliegt, ist Ausdruck des verfassungsrechtlichen Grundsatzes der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates. Danach darf nicht der Staat den Inhalt religiöser Bekenntnisse festlegen; vielmehr sind diese Grundsätze staatsunabhängig durch die Religionsgemeinschaften selbst zu bestimmen. Auch ausländischen Staaten kann nicht das Recht eingeräumt werden, die Grundsätze der Religionsgemeinschaften i.S.d. Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG zu definieren. Dies würde bedeuten, einem ausländischen Staat Hoheitsrechte einzuräumen, die der deutsche Staat nach der Regelung des Grundgesetzes selbst nicht hat.

Ein Religionsunterricht, dessen Grundsätze nicht Ausdruck religiöser Selbstbestimmung, sondern wesentlich durch einen anderen Staat beeinflusst sind, entspricht nicht dem Grundgesetz. Eine Gemeinschaft, die durch einen anderen Staat so beeinflusst wird, dass ihre Grundsätze nicht Ausdruck ihrer religiösen Selbstbestimmung sind, kann daher nicht Kooperationspartnerin der Länder beim Religionsunterricht sein. Freilich schließt das nicht aus, dass ausländische Würdenträger Einfluss in einer Religionsgemeinschaft haben, auch wenn sie gleichzeitig staatliche Ämter bekleiden. Entscheidend ist in einem solchen Fall aber, dass dieser Einfluss als Ausdruck des Selbstverständnisses der Religionsgemeinschaft auf deren Selbstbestimmung beruht, nicht aber auf einseitig obrigkeitlicher Bestimmung durch den Staat.

Zur Verfassungstreuepflicht der Religionsgemeinschaften

Neben den genannten formalen Kriterien muss eine Religionsgemeinschaft, die die Einführung von Religionsunterricht ihrer Konfession begehrt, auch die Gewähr bieten, dass ihr künftiges Verhalten die in Art. 79 Abs. 3 GG umschriebenen, fundamentalen Verfassungsprinzipien, die dem staatlichen Schutz anvertrauten Grundrechte Dritter sowie die Grundprinzipien des freiheitlichen Religions- und Staatskirchenrechts nicht gefährdet. Religionsgemeinschaften dürfen selbstverständlich einen Exklusivitätsanspruch erheben. Es ist jedoch unzulässig, ihn mit staatlichen Machtmitteln durchzusetzen.

Eine Religionsgemeinschaft, die darauf hinarbeitet, kann nicht Kooperationspartnerin für den Religionsunterricht sein. Der Staat kann es nicht hinnehmen, dass der Inhalt eines wertevermittelnden Unterrichts durch eine Religionsgemeinschaft bestimmt wird, die die grundlegenden Prinzipien in Frage stellt, auf denen eben dieser Staat beruht (BVerwGE 123, 73 mit Hinweis auf BVerfGE 102, 370 (392)). Demokratie- und Rechtsstaatsprinzip, Religionsfreiheit, Neutralität oder Parität sind als Grundlagen der staatlichen Ordnung zu akzeptieren, nicht aber als Forderung an die Binnenstruktur und das religiöse Selbstverständnis einer Religionsgemeinschaft.

Das Bestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften über die Inhalte des Religionsunterrichts, die staatliche Schulaufsicht und die allgemeinen Erziehungsziele

Auch wenn die Religionsgemeinschaften die Grundsätze des Religionsunterrichts festlegen und damit seinen Inhalt wesentlich bestimmen, bleibt er staatlicher Unterricht, der nach Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG ausdrücklich der staatlichen Schulaufsicht unterliegt. Diese erschöpft sich nicht in der Aufsicht über die äußeren Umstände des Unterrichts. Vielmehr kann der Staat für die Qualifikation der Lehrkräfte und die pädagogischen und wissenschaftlichen Standards Vorgaben machen und ihre Einhaltung sicherstellen.

Darüber hinaus ist der staatlichen Schulaufsicht gem. Art. 7 Abs. 1 GG die Befugnis des Staates zu entnehmen, in den Grenzen der Verfassung eigene Erziehungsziele für das Schulwesen zu formulieren. Dazu gehört auch die Vermittlung der genannten Verfassungsgrundsätze. Auch der Religionsunterricht muss diesen allgemeinen Erziehungszielen des Unterrichts,

die in Länderverfassungen und Schulgesetzen formuliert werden, entsprechen. Sollten im Einzelfall die allgemeinen Erziehungsziele und die Grundsätze der Religionsgemeinschaften kollidieren, kann das Recht zur Bestimmung der Grundsätze des Religionsunterrichts zugunsten dieser allgemeinen Erziehungsziele eingeschränkt werden.

Ausarbeitung der Lehrpläne, Bestimmung der Lehrkräfte

Um für den Religionsunterricht Lehrpläne zu entwickeln, die sowohl den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften als auch den allgemeinen Erziehungszielen und pädagogischen Standards entsprechen, sind in den Ländern unterschiedliche Verfahren entwickelt worden. Die vorbereitende inhaltliche Arbeit wird dabei durch fachkundig besetzte Kommissionen bei den zuständigen Landesbehörden geleistet. Diese Verfahren können auch als Vorbild für die Entwicklung der Lehrpläne eines islamischen Religionsunterrichts dienen. Ungeachtet der Frage, ob ein Dachverband selbst Religionsgemeinschaft i.S.d. Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG ist, können dabei auch fachkundige VertreterInnen der Dachverbandsorganisationen einbezogen werden.

Die Mitwirkung der Religionsgemeinschaften beim Religionsunterricht erschöpft sich nicht in der Festlegung der inhaltlichen Grundsätze des Religionsunterrichts. Vielmehr haben sie auch das Recht zu entscheiden, ob eine Lehrkraft Religionsunterricht ihrer Konfession erteilen darf. Diese Entscheidung wird bei den christlichen Kirchen in Form der erforderlichen kirchlichen „Vokation“ bzw. „missio canonica“ getroffen. Auch bei einem islamischen Religionsunterricht müsste sichergestellt werden, dass aufgrund klarer Vertretungsregelungen die für die Erteilung einer solchen Lehrerlaubnis zuständigen Organe benannt werden.“

Übergangslösungen

Während die vorangegangenen Ausführungen von allen Teilnehmern der AG 2 der Islamkonferenz - VertreterInnen der islamischen Verbände, nicht verbandsgebun-

dene MuslimInnen, muslimische Eltern, WissenschaftlerInnen, VertreterInnen der Ministerien in Bund und Ländern und der Kommunen - befürwortet wurden, konnte über mögliche Übergangslösungen kein Konsens gefunden werden. Das lag vor allem daran, dass die islamischen Verbände eine möglichst rasche, endgültige Lösung anstrebten.

Wegen der besonderen Bedeutung des Religionsunterrichts für die Religionsfreiheit der SchülerInnen und Eltern sollte seine Einführung aber bei Bedarf nicht daran scheitern, dass z.B. die Qualifikation einer Organisation als Religionsgemeinschaft noch nicht endgültig feststeht - etwa wegen der Frage der mitgliedschaftlichen Struktur. In solchen Fällen ist es als Übergangslösung zu einem Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG denkbar, mit im Land verbreiteten Organisationen zu kooperieren, die Aufgaben wahrnehmen, welche für die religiöse Identität ihrer Mitglieder wesentlich sind.

Damit ist die Erwartung verbunden, dass diese Organisationen innerhalb einer absehbaren Frist alle Merkmale einer Religionsgemeinschaft unzweifelhaft erfüllen. So ist es beispielsweise denkbar, dass Mängel im Mitgliedschaftsrecht der Gemeinschaft dadurch vorübergehend kompensiert werden, dass zu einem solchen Unterricht eine Anmeldung durch die Erziehungsberechtigten erfolgt – sog. AnmeldeLösung. Die freiwillige Anmeldung zum Religionsunterricht ersetzt für eine Übergangszeit die formelle Zugehörigkeit zu der Religionsgemeinschaft. Verfassungsrechtliche Bedenken gegen diese den Interessen und Rechten der Beteiligten Rechnung tragende Zwischenlösung beschränken sich auf die Unsicherheit, ob die beteiligten Verbände tatsächlich „Religionsgemeinschaften“ sind oder werden. Solche Unsicherheiten können aber für eine Übergangszeit hingenommen werden.

Professor Heinrich de Wall ist Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht, Staats- und Verwaltungsrecht sowie Leiter des Hans-Liermann-Instituts für Kirchenrecht der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Christian Waldhoff

Rechtliche Organisationsprobleme muslimischer Gemeinschaften in Deutschland

Grundprobleme des Organisationsrechts für Religionsgemeinschaften

Religion ist nicht nur ein individuelles Phänomen, praktisch allen relevanten Religionen ist vielmehr zu eigen, dass sie eine mehr oder weniger ausgeprägte korporative Seite besitzen. Religion wird zumeist zusammen mit anderen praktiziert, setzt – freilich abgestuft von Konfession zu Konfession und erst Recht von Religion zu Religion – regelmäßig die Glaubensgemeinschaft als Organisation voraus¹. Das führt dazu, dass diese „kollektive“ Dimension von Religion aus der Sicht des Staates, der eine fördernde Neutralität zu allem Transzendenten wahrnimmt². Angebote rechtlicher Organisation zur Verfügung stellen muss³: „Den Religionsgemeinschaften ist demnach wegen ihrer besonderen Funktion in ihrer Eigenschaft als Organisation ein eigenständiger rechtlicher Status zuzuordnen.“⁴

Die staatliche Neutralitätspflicht⁵ ist nicht verletzt, weil die Zuerkennung nicht nach Glaubensinhalten differenziert, die Wahrheitsfrage tabu bleibt. Die staatliche Neutralität besteht nach deutschem Verfassungsrecht gerade nicht darin, Religion zu ignorieren, sondern die unterschiedlichen Religionen nicht willkürlich ungleich zu behandeln. Auch hier ist wiederum der Angebotscharakter des Staatskirchenrechts / Religionsverfassungsrechts zu betonen – keine Religionsgemeinschaft ist gezwungen, sich rechtlich zu organisieren. Will sie freilich am Rechtsverkehr teilnehmen, will sie gar in den Genuss staatlicher Privilegien kommen, stellt sich die Frage nach der weltlichen und d.h. (weltlich-)rechtlichen Organisation.

¹ Heckel, ZevKR 44 (1999), S. 340 (373); Magen, Körperschaftsstatus und Religionsfreiheit, 2004, S. 224, 229 ff.; aus soziologischer Sicht etwa Luhmann, Religion als System, in: Dahm/Luhmann/Stoedt (Hrsg.), Religion – System und Sozialisation, 1972, S. 11 ff.; ders. (Fn. 23), S. 226 ff.; Roßteutscher, Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie, 2009, S. 31 ff.

² BVerfGE 102, 282 (300); insgesamt Heinig, JZ 2009, S. 1136; Waldhoff, Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität, Gutachten D zum 68. DJT, 2010, S. D 42 ff.

³ Eingehender Grzeszick, Verfassungstheoretische Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Religion, in: Heilig/Walter (Hrsg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? 2007, S. 133 (137 ff.).

⁴ Ebd., S. 141.

⁵ Siehe die Nachweise in Fn. 2.

Durch die Inanspruchnahme staatlichen⁶ Organisationsrechts – des öffentlichen Rechts oder des Privatrechts – verändern sich notwendigerweise auch die Religionsgemeinschaften. Jegliche Kooperation zwischen dem Staat / der Rechtsordnung und Religionsgemeinschaften hat Auswirkungen auf beiden Seiten⁷. Das konnte auch in Bezug auf die christlichen Großkirchen beobachtet werden. Dieses Faktum ist vor dem Neutralitätsparadigma nur akzeptabel, wenn vollkommene Freiwilligkeit auf Seiten der Religionsgemeinschaften besteht.

Religionsgemeinschaften haben in der deutschen Rechtsordnung die Option, den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts nach Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 WRV zu erlangen. Können oder wollen sie dies nicht, stehen ihnen die Organisationsformen des Privatrechts zur Verfügung, d.h. sie können sich v.a. vereinsrechtlich, ggf. gesellschaftsrechtlich organisieren. Das ist in vielen Fällen unbefriedigend, da diese Organisationsformen schlichtweg nicht „passen“⁸; so muss etwa die für das private Vereinsrecht zentrale Vereinsautonomie regelmäßig durch eine verfassungskonforme Auslegung über Art. 4 GG ausgeschaltet werden⁹. Ausländische Rechtsordnungen haben daher eigenständige Organisationsformen für Religionen entwickelt, die diese nicht auf die Stufe von Sportvereinen oder Kegelclubs stellen. Rechtspolitisch ist daher auszuloten, ob dies auch eine Option für das deutsche Religionsrecht darstellen könnte.

Hintergrund ist die (religions-)soziologische Grundannahme, dass religiöse Vereinigung kategorial etwas

⁶ Auf innerreligiöses (kirchenrechtliches) Organisationsrecht, ist hier nicht einzugehen, vgl. etwa für die Katholische Kirche can. 215, 298 ff.; de Wall/Muckel, Kirchenrecht, 2009, § 18 Rz. 73 ff.

⁷ Kloepfer, DÖV 2006, S. 45 (54).

⁸ Vgl. auch Kopp, NJW 1989, S. 2497; der Hinweis, dass sich im 19. Jh. etwa katholische Orden oder Kongregationen in den Rechtsformen einer AG oder GmbH organisierten, um das vereinsrechtliche Konzessionsystem (etwa im Kulturkampf) zu umgehen, ist nicht nur kein Gegenargument, sondern stärkt die hier artikulierten Bedenken.

⁹ BVerfGE 83, 341; OLG Köln, NJW 1992, 1048; zum Ganzen ausführlicher Waldhoff (Fn. 2), S. D 82 ff.

anderes darstellen, als sonstige Vergemeinschaftungen. In soziologischer Diktion: Dass der in modernen Gesellschaften vorherrschende Organisationstyp der formalen Organisation, auf den die vereins- und gesellschaftsrechtlichen Rechtsformen des Privatrechts zugeschnitten sind, für Religionsgemeinschaften nicht zutreffen, da diese nicht einer Zwecklogik, sondern als (auch) symbolische Gemeinschaften einer religiösen Tradition folgen¹⁰.

Der religiöse „Inhalt“ determiniert die Form des Zusammenschlusses, so dass in historischer Perspektive je charakteristische Formen kollektiver, organisierter Religionsausübung, der „Verfasstheit“ oder Institutionalisierung des religiösen Tuns unterschieden werden können. Für die Rechtsdogmatik hat dies Konrad Hesse aufgegriffen, wenn er jegliche religiöse Vereinigung strikt von den Gewährleistungen des Art. 9 Abs. 1 GG und damit von allgemeinen Assoziationsformen trennt: „Wenn das Grundgesetz in Art. 4 das geistliche Leben der Kirchen und Religionsgemeinschaften schützt, und wenn es darüber hinaus in Art. 140 Sonderbestimmungen für die Kirchen und Religionsgemeinschaften trifft, so zeigt das, dass es diese in Übereinstimmung mit ihrem Eigenverständnis als ein aliud gegenüber weltlichen Verbänden betrachtet. Ihre Zwecke und Aufgaben liegen jenseits derer des weltlichen Gemeinwesens, so dass der allgemeine Vereinsstatus nicht angemessen wäre. Bestätigt wird dies durch den historischen Befund: die Kirchen und Religionsgemeinschaften sind im deutschen Staatskirchenrecht nie auf den allgemeinen privaten Vereinsstatus verwiesen worden. Aus diesen Gründen kann Art. 9 Abs.1 GG weder unmittelbar noch subsidiär für die Kirchen und Religionsgemeinschaften gelten.“¹¹

Solche hier rechtspolitisch geforderten neuen einfachgesetzlichen Organisationsformen jenseits von Vereins- und Gesellschaftsrecht können freilich die normhierarchisch höherrangigen Begriffe der „Körperschaft“, der „Religionsgemeinschaft“ und der „Religionsgesellschaft“ in Art. 7 Abs. 3 GG, 137 WRV, nicht verändern oder modifizieren. Sie stellen unterhalb der Ebene der Verfassung einfachrechtliche Erleichterungen im Sinne des Abbaus von organisationsrechtlichen Diskriminierungen

¹⁰ Vgl. im Rückgriff auf die einschlägige (religions-)soziologische Literatur umfassend *Magen* (Fn. 1), S. 224 ff.

¹¹ Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen, in: *Listl/Pirson* (Hrsg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 1, 2. Aufl. 1994, § 17 S. 523; a.A. *Ehlers*, in: *Sachs* (Hrsg.), GG, 5. Aufl. 2009, Art. 140 GG/137 WRV Rz. 3: Art. 137 Abs. 2 WRV als *lex specialis* zu Art. 4 GG.

dar. Die Anforderungen, die eine Religion als Ansprechpartner für den Staat erbringen muss, damit nach ihrer Lehre Religionsunterricht an staatlichen Schulen erteilt werden kann, bleiben davon unberührt. Sie liegen auf einer anderen rechtlichen Ebene.

Der Rechtsbegriff der Religionsgemeinschaft

Allen rechtlichen Organisationsformen von Religion liegt der Rechtsbegriff der Religionsgemeinschaft als „Kardinalpunkt“ des Systems zugrunde¹². Im Grundgesetz ist von „Religionsgesellschaften“ die Rede – ohne dass hier ein Bedeutungsunterschied bestünde¹³. Während im Alten Deutschen Reich bis 1806 auf Reichsebene von den sog. Religionsparteien gesprochen wurde (die hier nur gemeinten Kirchen standen in symbiotischer Verbindung mit dem jeweiligen Landesherrn), wurde dieser angesichts geänderter staatliche Religionspolitik unbrauchbar und durch den staatliche Neutralität ermöglichenden, den Begriff „Kirche“ notwendigerweise vermeidenden, freilich jetzt nur einen „weltlichen Rahmenbegriff“ darstellenden Terminus „Religionsgesellschaft“ ersetzt¹⁴.

Diese „religiös inhaltsleere säkulare Rahmenform“ passt auf alle Religionen und ist nach deren religiösem Selbstverständnis zu füllen. Im Wechsel der Terminologie bildet sich der Übergang vom christlich-monarchischen Obrigkeitsstaat zum religiös-weltanschaulichen neutralen Staat ab¹⁵, auch wenn der Terminus entstehungszeitlich „in der Evidenz seines Gegenstandsbereichs“, der christlichen Großkirchen ruhte¹⁶. „Nicht erst der Körperschaftsstatus nach Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 WRV, schon der Status der Religionsgemeinschaft hat unmittelbare verfassungsrechtliche Relevanz.“¹⁷ In Fortentwicklung der Definition von *Gerhard Anschütz* handelt es sich um einen auf einem religiösen Konsens beruhenden Zusammenschluss von Personen zur umfassenden, ge-

¹² *Heckel*, Von der „Religionspartei“ zur „Religionsgesellschaft“, in: *FS Isensee*, 2007, S. 1003; *Wolff*, in: *Beuthien/Gummert* (Hrsg.), *Münchener Handbuch des Gesellschaftsrechts*, Bd. 5, 3. Aufl. 2009, § 51 Rz. 5; Rechtsvergleich bei *Thüsing*, *ZevKR* 45 (2000), S. 592.

¹³ *Pieroth/Goerisch*, *JuS* 2002, S. 937 f.; vgl. auch *VG Darmstadt*, *NVwZ-RR* 2000, 513 (514); *BVerwGE* 110, 326 (342).

¹⁴ Eingehend *Heckel* (Fn. 12), S. 1003 ff.; zur historischen Dimension von Religion als Rechtsbegriff *Heun*, *ZRG Kan.* 117 (2000), S. 334; *Strätz*, „Die Religionen Müssen alle Tollerieret werden“, in: *FS Maurer*, 2001, S. 445.

¹⁵ *Heckel* (Fn. 12), S. 1022, 1024.

¹⁶ *Poscher*, *Der Staat* 39 (2000), S. 49.

¹⁷ *Poscher* (Fn. 16), S. 53.

meinschaftlichen Bezeugung (Verwirklichung) des religiösen Konsenses¹⁸.

In anderer Diktion sind in der Sache gleichlaufend die Kriterien der Totalität, Homogenität, Zentralität und Konsens erforderlich¹⁹. Religionsgemeinschaft erweist sich in Differenz zu „Religion“ somit als bestimmte Mindestvoraussetzungen erfüllende, dem Recht und seinen Organisationsformen vorausliegende Organisationsform von Religion. Das Bundesverfassungsgericht hat diese nach religiösem Selbstverständnis auszufüllende Kategorie an gewisse objektivierbare Mindestanforderungen geknüpft: Es muss sich „auch tatsächlich, nach geistigem Gehalt und äußerem Erscheinungsbild, um eine Religion und Religionsgemeinschaft handeln.“²⁰ Diese Anforderungen sind gerichtlich überprüfbar, da sie nicht religiös, sondern weltlich-rechtlich sind. Ohne die Überwindung dieser rechtlichen Hürde, kann organisierte Religion die Segnungen des Religionsrechts nicht in Anspruch nehmen. Damit wird einer religionsrechtlichen Beliebigkeit gegengesteuert²¹.

Der ursprünglich – trotz seiner Neutralität – auf die christlichen Kirchen zugeschnittene Begriff steht insbesondere hinsichtlich des Islam vor neuen Herausforderungen²². Die Anforderungen an Religionsgemeinschaften müssen dabei niedriger sein, als die der privilegierten Organisationsform der Körperschaft. Das gilt vor allem in Bezug auf den Religionsunterricht i.S.v. Art. 7 Abs. 3 GG, für den nach wohl herrschender – freilich bestrittener – Auffassung nicht der Körperschaftsstatus auf Seiten der Religionsgemeinschaft Voraussetzung ist.

Damit stellt sich die Frage, ob der Islam als „Religionsgemeinschaft“ (i.S.v. Art. 7 Abs. 3 GG; sinnidentisch die „Religionsgesellschaft“ in Art. 140 GG / Art. 137 WRV) anzuerkennen ist. Hier dürfte eine weniger verfestigte

Verfasstheit ausreichen; freilich stellt sich das Problem des „verlässlichen Ansprechpartners“ auch und besonders im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Moscheegemeinden, die einfachrechtlich wohl überwiegend als eingetragene Vereine bürgerlichen Rechts organisiert sind, sind in aller Regel solche Religionsgemeinschaften / Religionsgesellschaften. Problematisch wird die Frage, ob auch übergeordnete Einheiten die Voraussetzungen dieser Rechtsbegriffe erfüllen.

Das Bundesverwaltungsgericht hat in seiner Entscheidungen zum islamischen Religionsunterricht im Hinblick auf islamische Dachverbände den zentralen Begriff der Religionsgemeinschaft nicht aufgegeben, vielmehr gefordert, die Dachverbände müssten entweder selbst Religionsgemeinschaften sein oder als Teile solcher deren Ansprüche geltend machen²³: Nur wenn dem Dachverband als mehrstufigem Verband auf örtlicher Ebene aus einzelnen Gläubigen zum Zweck gemeinsamer Religionsausübung gebildete Vereine zugrunde lägen und damit die unerlässliche personale Grundlage gesichert ist, kann der Dachverband als Religionsgemeinschaft akzeptiert werden. Es handelte sich dann um eine von örtlichen Vereinen ausgehende, zu regionalen Verbänden und schließlich zu Landes- oder Bundesverbänden zusammengeschlossene Strukturen:

In diesem sog. Dachverbandsmodell ist die Religionsgemeinschaft das Ganze, die Untergliederungen – wo sich das religiöse Leben abspielt – erwiesen sich als Teile derselben. Dabei darf der Dachverband nicht nur eine weitgehend unverbindliche Struktur zur gemeinsamen Interessenwahrnehmung darstellen, er muss vielmehr nach dieser Rechtsprechung für die „Identität der Religionsgemeinschaft wesentliche Aufgaben“ wahrnehmen, die Tätigkeit des Dachverbands müsse „in der gleichen Weise auf die Gläubigen in den örtlichen Vereinen bezogen sein, dass sie sich als Teil eines gemeinsamen, alle diese Gläubigen umfassenden Lebensvollzugs darstellt“²⁴. Ob diese Voraussetzungen vorliegen hängt nicht zuletzt von den muslimischen Gemeinschaften ab. Es handelt sich um eine Tatfrage, die hier nicht abstrakt beantwortet werden kann, letztlich von der Rechtsprechung entschieden werden wird.

¹⁸ Pieroth/Görisch (Fn. 13), S. 938; vgl. auch Jurina, Die Religionsgemeinschaften mit privatrechtlichem Status, in: List/Pirson (Hrsg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 2, 2. Aufl. 1995, S. 689 (690 ff.); ders., KuR 2009, S. 207 (215).

¹⁹ Poscher (Fn. 16), S. 49.

²⁰ BVerfGE 83, 342 (353); vgl. auch Poscher (Fn. 16), S. 51 f.; Ehlers, in: Sachs (Hrsg.), GG, 5. Aufl. 2009, Art. 140 Rz. 6.

²¹ Poscher (Fn. 16), 51 f., 67.

²² Hense, Staatsverträge mit Muslimen, in: FS Hollerbach, 2007, S. 115 (118); zu Recht weist Heckel (Fn. 1), 347 ff., 349 darauf hin, dass seit 1919 die rechtlichen Institutionen prinzipiell offen seien: „Dass der Islam keine ‚Kirche‘ kennt und ihm die Bildung einer ‚Religionsgemeinschaft‘ aus Glaubensgründen fremd sei, rechtfertigt nicht, die Muslime von den institutionellen Entfaltungsmöglichkeiten des deutschen Staatskirchenrechts auszuschließen.“

²³ BVerwGE 123, 49 ff.

²⁴ BVerwGE 123, 49 (59 f.); näher Jurina (Fn. 18), S. 217 f.; Heckel (Fn. 1), 350 Fn. 100.

Der Körperschaftsstatus

Das grundgesetzliche Konzept

Nach Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 WRV besitzen bestimmte Religionsgemeinschaften den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts – ohne dass diese dadurch Teil des Staats würden²⁵. Mit diesem Status sind vielfältige Privilegien, teils im GG selbst, teils in der einfachen Rechtsordnung geregelt, verbunden²⁶. Nach der Regelung des Art. 137 Abs. 5 Satz 1 WRV bleibt der zum Zeitpunkt des Inkrafttretens der WRV vorhandene Körperschaftsstatus von Religionsgemeinschaften erhalten (sog. geborene Körperschaften oder altkorporierte Religionsgemeinschaften).

Nach Satz 2 der Vorschrift kann anderen Religionsgemeinschaften auf ihren Antrag hin unter bestimmten Voraussetzungen der Körperschaftsstatus zuerkannt werden (sog. gekorene Körperschaften oder neukorporierte Religionsgemeinschaften). Nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts müssen sie – neben ihrer Eigenschaft als Religionsgesellschaft / Religionsgemeinschaft – die „Gewähr der Dauer“ bieten, wobei neben dem Mitgliederbestand im Rahmen einer Gesamtbewertung auch „der tatsächliche Gesamtzustand der Gemeinschaft zu würdigen“, die Finanzkraft der Organisation, die Mindestbestandszeit oder die Intensität des religiösen Lebens einzubeziehen sind²⁷.

Die dauerhafte und klare Verfasstheit wird so zur zentralen Voraussetzung für die Erlangung des Status. An diesem Erfordernis können schon deshalb keine Abstriche gemacht werden, weil der Körperschaftsstatus den so verfassten Religionsgemeinschaften die Ausübung von Hoheitsgewalt ermöglicht und so zu spezifisch staatskirchenrechtlichen Kooperationsformen führt. Das hebt den Körperschaftsstatus von allen anderen Organisationsformen ab. Dieser „Mantelbegriff“ der Körperschaft sei „aber mehr als eine leere Form, weil er den korporierten Religionsgemeinschaften auch eine be-

sondere Rechtsstellung vermittelt, die über diejenige privatrechtlich verfasster Religionsgemeinschaften hinausgeht“²⁸.

Dass dieses Kriterium sich entstehungsgeschichtlich plausibel an der Verfasstheit der christlichen Kirchen orientiert²⁹, ist vor der religiös-weltanschaulichen Neutralität solange unproblematisch, wie der Status für andere Religionsgemeinschaften offen gehalten wird. Durch Verfassungsinterpretation hat das Bundesverfassungsgericht ungeschriebene Voraussetzungen für die Erlangung des Körperschaftsstatus entwickelt. Negativ dürfen – bei Körperschaften „erst Recht“ – die Voraussetzungen des Art. 9 Abs. 2 GG nicht erfüllt sein³⁰. Zentral ist das Gebot der Rechtstreue, d.h. die Gewähr dafür, das geltende Recht zu beachten, insbesondere – aber nicht nur dort – die übertragene Hoheitsgewalt nur in den verfassungs- und einfachrechtlichen Bindungen auszuüben³¹.

Dieses Erfordernis hält Spannungen mit religiösen Absolutheitsansprüchen durchaus aus, sofern sich diese in den Handlungen der Religionsgemeinschaft respektive deren Angehöriger nicht gegen die für alle geltende Rechtsordnung – etwa Normen des Strafrechts – richten; zudem führt nicht jeder Rechtsverstoß zur Verneinung von Rechtstreue. Andererseits erlangen die über Art. 79 Abs. 3 GG geschützten Essentialien des Verfassungsstaats des Grundgesetzes im Rahmen des Gebots der Rechtstreue besondere Bedeutung:

Eine Religionsgemeinschaft, die den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erwerben will, muss insbesondere die Gewähr dafür bieten, dass ihr künftiges Verhalten die in Art. 79 Abs. 3 GG umschriebenen fundamentalen Verfassungsprinzipien, die dem staatlichen Schutz anvertrauten Grundrechte Dritter sowie die Grundprinzipien des freiheitlichen Religions- und Staatskirchenrechts des Grundgesetzes nicht gefährdet.³²

Der katholische Wahrheitsanspruch etwa hindert den Körperschaftsstatus nicht, während eine Religionsgemeinschaft, die eine Theokratie errichten will und die im

²⁵ BVerfGE 53, 366 (387 f.); 66, 1 (20; 70, 138 (160 f.); 102, 370 (387); *Kirchhof*, Die Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: Listl/Pirson (Hrsg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, 2. Aufl. 1994, S. 651 (657, 664 f.); *Jeand'Heur/Korioth*, Grundzüge des Staatskirchenrechts, 2000, Rz. 221; v. *Campehausen/de Wall*, Staatskirchenrecht, 4. Aufl. 2006, S. 128 f.

²⁶ Zu diesem sog. Privilegienbündel statt vieler nur *Kirchhof* (Fn. 25), S. 670 ff.; *Jeand'Heur/Korioth*, Staatskirchenrecht (Fn. 25), Rz. 240 ff.

²⁷ BVerfGE 102, 370 (384 f.); *Kirchhof* (Fn. 25), S. 684 ff.

²⁸ BVerfGE 102, 370 (388).

²⁹ Zur Entstehungsgeschichte *Kirchhof* (Fn. 25), S. 658 ff.

³⁰ BVerfGE 102, 370 (389); BVerwGE 105, 117 (121 f.); OVG Berlin, NVwZ 1996, 478 (480); *Morlok/Heinig*, NVwZ 1999, S. 697 (703 f.).

³¹ BVerfGE 102, 370 (390 ff.).

³² BVerfGE 102, 370 (392).

staatskirchenrechtlichen / religionsverfassungsrechtlichen System zu Tage tretende grundsätzliche Säkularität des Staates in Frage stellte, hingegen nicht in den Genuss dieses Status kommen könnte. Ob dies der Fall ist, stellt sich regelmäßig als komplexe Tatfrage dar. Der Staat kann aufgrund seiner religiös-weltanschaulichen Neutralität dabei nicht den *Glauben*, sondern nur das *Verhalten* der Religionsgemeinschaft heranziehen und bewerten³³. Nur letzteres muss „verfassungskompatibel“ sein.

Die Zuständigkeit für die Verleihung des Körperschaftsstatus liegt bei den Ländern und erfolgt teilweise durch Gesetz, teilweise durch Rechtsverordnung, teilweise durch Beschluss der Landesregierung oder des Kultusministeriums in Form von Verwaltungsakten³⁴.

Der Islam als Körperschaft des öffentlichen Rechts?

Wird zur Zeit – v.a. im Zusammenhang mit der Problematik des Religionsunterrichts – die Frage ventiliert, ob und inwieweit muslimische Gemeinschaften die Anforderungen an den Rechtsbegriff der Religionsgemeinschaften / Religionsgesellschaft, insbesondere über das sog. Dachverbandsmodell, erfüllen (s.o.), steht weitgehend außer Streit, dass der organisierte Islam in der Bundesrepublik auch auf absehbare Zeit die Voraussetzungen des Körperschaftsstatus nach Art. 137 Abs. 5 WRV nicht erfüllen wird³⁵.

Das liegt weniger an der schwer zu beantwortenden Frage, ob relevante Stimmen im Islam die grundsätzliche Säkularität des Verfassungsstaats des Grundgesetzes und das staatskirchenrechtliche Grundmodell akzeptieren. Nach seinem Selbstverständnis fehlt dem Islam vielmehr (bisher) die in Art. 137 Abs. 5 WRV

vorausgesetzte spezifische Verfasstheit, der körperchaftliche, d.h. mitgliedschaftliche Kern kollektiver Religionsausübung. Entsprechende Anträge islamischer Gruppen wurden bisher stets abschlägig beschieden. Die religionsrechtlichen und -politischen Bemühungen richten sich auf die „Vorstufe“, überhaupt eine Religionsgemeinschaft als Ansprechpartner für Staat und Staatskirchenrecht zu gewinnen.

Bei diesen religionspolitischen Bemühungen ist Vorsicht am Platz, da jeglicher Druck auf die entsprechende Religionsgruppe schnell in kulturkampfähliche Situationen führen kann. Deshalb muss hier die Freiwilligkeit seitens der jeweiligen Religion ganz im Vordergrund stehen – ungeachtet der Tatsache, dass (wie seinerzeit auch bei den christlichen Kirchen) staatliche Organisationsangebote niemals ohne Rückwirkungen auf Struktur, Verfasstheit und Selbstverständnis der damit in Berührung gelangenden Religion sind³⁶. Damit bleibt auf absehbare Zeit die „Entfaltung des Islam als Religion ... verfassungsrechtlich in erster Linie auf das Grundrechte der Religionsfreiheit verwiesen“³⁷, ihre organisationsrechtliche Einhegung – sofern keine Rechtsänderung stattfindet – auf die Formen des Vereinsrechts.

Als rechtspolitisches Postulat: Einführung einer eigenständigen Organisationsformen für Religionsgemeinschaften unterhalb des Körperschaftsstatus

Wie gezeigt werden konnte, unterscheidet das Verfassungsrecht mit der staatskirchenrechtlichen Kategorie der Religionsgemeinschaft und den über Art. 9 Abs. 1; 19 Abs. 3 GG geschützten Vereinigungen zwischen beliebigen Zusammenschlüssen natürlicher Personen einerseits und Zusammenschlüssen aus religiösen

³³ BVerfGE 102, 370 (394, 397).

³⁴ v. Campenhausen/de Wall, Staatskirchenrecht (Fn. 25), S. 138 f.

³⁵ Heun, Integration des Islam, in: Heinig/Walter (Hrsg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? 2007, S. 339 (341); Wanura/Rips, Der Islam – Körperschaft des öffentlichen Rechts? 1981; v. Campenhausen, ZevKR 25 (1980), S. 135 (141 ff.); Stempel, ZAusLR 1988, S. 108 (113 f.); Weber, ZevKR 34 (1989), S. 337 (370 ff.); ders., Muslimische Gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts unter dem Grundgesetz, in: Oebbecke (Hrsg.), Muslimische Gemeinschaften im deutschen Recht, 2003, S. 85; Loschelder, Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 20 (1986), S. 149 (162 ff.); Albrecht, KuR 1995, S. 1; Muckl, DÖV 1995, S. 311; ders., Leipziger Beiträge zur Orientforschung 12 (2003), S. 11 (12 ff.); Kloepfer (Fn. 7), S. 52 f.; v. Campenhausen/de Wall, Staatskirchenrecht (Fn. 25), S. 86 f.; Heun, Integration des Islam, in: Heinig/Walter (Hrsg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? 2007, S. 339 (341 f.).

³⁶ Zu Institutionalisierungspotentialen des Islam etwa Loschelder, „... in einem vom Christentum geprägten Lande“, in: FS Bethge, 2009, S. 17 (27 f.); dort auch Hinweise zur Sondersituation in Österreich: Nachdem auf dem Berliner Kongress 1878 Österreich-Ungarn die Verwaltung von Bosnien und Herzegowina zugesprochen wurde, gelangten relevante Bevölkerungsteile muslimischen Glaubens in die Doppelmonarchie; nach der endgültigen Annektion 1908 wurde der Islam 1912 durch Gesetz als Religionsgemeinschaft anerkannt, eine Einschränkung hinsichtlich der Glaubensausrichtung 1987 durch den VerfGH aufgehoben: „In der Folgezeit hat sich der Islam in die religionsrechtliche Ordnung des österreichischen Staates eingefügt. Im Jahre 1979 wurde eine islamische Kultusgemeinschaft, die ‚Religionsgemeinde‘, genehmigt. Der gesamte Prozess ist seit der Zeit der Monarchie von beiden Seiten sehr liberal und pragmatisch vorangetrieben worden.“ Ebd., S. 28; ferner Schwarz, Überlegungen zum rechtlichen Status der Kirchen und Religionsgesellschaften in Österreich, FS Link, 2003, S. 445; ausführlich Kalb/Potz/Schinkele, Religionsrecht, 2003, S. 623 ff.

³⁷ Heun (Fn. 35), S. 341 f.

Gründen, die bestimmte Anforderungen erfüllen, andererseits. Das einfache Recht bildet diese Unterscheidung jedoch nicht hinreichend ab: Das Vereinsrecht des BGB differenziert nicht (mehr) danach, ob religiöse Zwecke verfolgt werden oder nicht. Verfassungsrechtlich ist eine solche Differenzierung angesichts der verfassungskonformen Korrektur der einschlägigen Vorschriften im Wege der Auslegung auch nicht gefordert³⁸. Es stellt sich jedoch die Frage, ob diese Regelungslage *rechtspolitisch* sinnvoll ist.

Die Beziehungen zwischen dem Staat und den in der Bundesrepublik nicht traditionell verwurzelten Religionen leiden nicht zuletzt daran, dass mangels einer organisatorischen Eingliederung dieser Religionen in das staatskirchenrechtliche System des Grundgesetzes institutionelle Ansprechpartner für eine Weiterentwicklung des Verhältnisses fehlen.³⁹

Sollte den (religions-)soziologischen Besonderheiten religiöser Vergemeinschaftungen durch die Zurverfügungstellung einer eigenständigen Organisationsform unterhalb des Körperschaftsstatus, der – aus den dargelegten Gründen – vielen religiösen Gemeinschaften verwehrt bleiben muss, staatlicherseits angeboten werden? Ein Blick nach Österreich kann hier weiterhelfen und Anregungen geben⁴⁰:

Mit dem Gesetz über die Rechtspersönlichkeit religiöser Bekenntnisgemeinschaften (BekGG) wurde in Österreich 1998 eine Rechtsgrundlage für den Erwerb der Rechtsfähigkeit für Religionsgemeinschaften unterhalb des dort ebenfalls existenten Körperschaftsstatus ge-

schaffen⁴¹: „Die BekG [staatlich eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaften] erhalten mit der staatlichen Eintragung eine Art Gütesiegel, dem über den Erwerb der Rechtspersönlichkeit hinaus dann rechtliche Relevanz zukommt, wenn die Rechtsordnung an die Qualifizierung als Religion bzw. Religionsgemeinschaft Rechtsfolgen knüpft. Die Verleihung dieses Status vermittelt Erleichterungen bei der Ausübung der Religionsfreiheit durch diese Gruppierung und die Möglichkeit eines entsprechenden Auftretens in der Öffentlichkeit.“⁴²

Das österreichische Religionsrecht kennt damit drei Stufen religiöser Organisationsformen: Die Körperschaft des öffentlichen Rechts nach dem Anerkennungsgesetz von 1874 (darunter dort auch der Islam!), die staatlich eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft als eigenständige privatrechtliche Organisationsform sui generis und religiöse Vereine des Privatrechts, wie sie auch in Deutschland existieren⁴³. Die Voraussetzungen der staatlichen Anerkennung sind gesetzlich geregelt. Hintergrund der österreichischen Lösung war u.a., dass nach einer Art „Alles oder Nichts Prinzip“ die Religionsgemeinschaften entweder korporiert oder gar nicht rechtsfähig sein konnten, da ihnen das Vereinsrecht lange verschlossen blieb⁴⁴. Das war und ist in Deutschland – wie gezeigt – anders. Vor allem besitzen alle Religionsgemeinschaften in Deutschland unabhängig von ihrer Organisationsform grundsätzlich einen verfassungsunmittelbaren Grundstatus⁴⁵.

Die rechtlichen Vorteile lägen in der berechtigten Abhebung religiöser Organisation von jeglichem (Gelegenheits-)Verein. Zwar stellt das Zivilrecht „neutrale“ Organisationsformen zur Verfügung, aus Sicht der Religionsgemeinschaften ist es jedoch wenig befriedigend mit Kegelclubs, Schützenvereinen und dem ADAC in einen Topf geworfen zu werden. Das Vereinsrecht „passt“ schlichtweg in weiten Teilen nicht und kann nur durch die verfassungsrechtliche Überlagerung mittels des

³⁸ Vgl. BVerfGE 83, 341 (355): „Der Gewährleistungsgehalt der religiösen Vereinigungsfreiheit umfasst die Freiheit, aus gemeinsamem Glauben sich zu einer Religionsgesellschaft zusammenzuschließen und zu organisieren. Schon der Begriff der *Religionsgesellschaft* weist darauf hin, dass ein Zusammenschluss auf dem Boden der staatlichen Rechtsordnung gemeint ist und nicht etwa nur eine rein geistliche Kultgemeinschaft. Die Möglichkeit der Bildung einer Religionsgesellschaft soll den Weg eröffnen, sich als Vereinigung von Menschen zur Verwirklichung des gemeinsamen religiösen Zwecks zu organisieren, eine rechtliche Gestalt zu geben und am allgemeinen Rechtsverkehr teilzunehmen. Damit ist kein Anspruch auf eine *bestimmte* Rechtsform gemeint, etwa die des rechtsfähigen Vereins oder einer sonstigen Form der juristischen Person; gewährleistet ist die Möglichkeit einer irgendwie gearteten rechtlichen Existenz einschließlich der Teilnahme am allgemeinen Rechtsverkehr.“ Vgl. auch die insgesamt positive Würdigung am Bsp. der Bahai bei *Towfigh*, Die rechtliche Verfassung von Religionsgemeinschaften, 2006, S. 123 ff., 231 f.

³⁹ *Poscher* (Fn. 16), S. 67.

⁴⁰ Vgl. – wenn auch kritisch – *Kupke*, KuR 2000, S. 11; dort auch Hinweise zur schweizerischen Rechtslage.

⁴¹ BGBl I 1998, 19.

⁴² *Kalb/Potz/Schinkele*, Religionsrecht, 2003, S. 115; zu den Vorteilen auch *Schwendenwein*, Das neue österreichische Gesetz über die Bekenntnisgemeinschaften, FS Listl zum 70. Geb., 1999, S. 309 (312 f.); ferner *Grabenwarter*, JRP 5 (1997), S. 265.

⁴³ *Kupke* (Fn. 40), S. 15 f.

⁴⁴ *Schwendenwein* (Fn. 42), S. 313.

⁴⁵ *Hollerbach*, Grundlagen des Staatskirchenrechts, in: *Isensee/Kirchhof* (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 6, 1. Aufl. 1987, § 138 Rz. 88; *v. Campenhausen/de Wall*, Staatskirchenrecht (Fn. 25), S. 119; *Wolff*, in: *Beuthien/Gummert* (Hrsg.), Münchener Handbuch des Gesellschaftsrechts, Bd. 5, 3. Aufl. 2009, § 551 Rz. 1, 23 ff.

Grundrechts der Religionsfreiheit zu funktionsgerechten Ergebnissen führen. Das ist – wie die instanzgerichtliche Rechtsprechung gelegentlich zeigt – mit Unsicherheiten für die Religionsgemeinschaften behaftet, da diese verfassungsrechtliche Überlagerung nicht immer erkannt oder gleich gesehen wird. Insofern hätten eine solche Rechtsform und ein entsprechendes Gesetz vorwiegend symbolischen Charakter.

Nicht zu verkennen wären jedoch die Gewinne an Rechtssicherheit und rechtsstaatlicher Klarheit. Dann wären freilich auch die Voraussetzungen zur Erlangung des Körperschaftsstatus positivrechtlich zu präzisieren und Rechtsordnung wie Rechtsanwendung müssten stärker als bisher damit ringen, was eine Religion ausmacht. Freilich sei auch an dieser Stelle noch einmal betont, dass eine solche neue einfachrechtliche Organisationsform keinesfalls in der Lage wäre, die Voraussetzungen der verfassungsrechtlichen Begriffe der „Religionsgemeinschaft“ und „Religionsgesellschaft“ zu verändern. Dem steht schon die Normenhierarchie, konkret: der Vorrang der Verfassung entgegen.

Fazit und Ausblick

Was bleibt nach diesen Überlegungen an Problemen? Hinsichtlich der rechtlichen Organisationsprobleme von Religion im Verfassungsstaat des Grundgesetzes können folgende Ebenen unterschieden werden:

- der einzelne Gläubige, der sich stets auf das Grundrecht der Glaubens- und Religionsfreiheit berufen kann; Art. 4 Abs. 1 und 2 GG ist zugleich auf die kollektive Wahrnehmung von Religion ausgerichtet (kollektivrechtliche Dimension des Individualgrundrechts);
- an mehreren Stellen anerkennt das Grundgesetz Religionsgemeinschaften (Art. 7 Abs. 3 GG) und Religionsgesellschaften (Art. 137 WRV i.V.m. Art. 140 GG) und verlangt solche, wenn daran bestimmte Rechtsfolgen – etwa die Mitwirkung bei Religionsunterricht an öffentlichen Schulen – geknüpft sind; hierbei handelt es sich um Zusammenschlüsse von Angehörigen / Mitgliedern einer Religion zur kollektiven Religionsausübung, die eine gewisse Verfasstheit besitzen müssen, die jedoch nicht den Grad an Organisation und Mitgliedschaft verlangt, wie der Körperschaftsstatus; Religionsgemeinschaften / Religionsgesellschaften stellen die Anknüpfungspunkte für den überkommenen Religionsunterricht konfessioneller Prägung ebenso dar, wie für die Inanspruchnahme der Au-

tonomie, der kollektiven religiösen Selbstbestimmung nach Art. 137 Abs. 3 WRV;

- der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts i.S.v. Art. 137 Abs. 5 WRV i.V.m. Art. 140 GG, der – wegen der Vermischung mit staatlicher Hoheitsgewalt, etwa im Rahmen der Kirchensteuererhebung – die höchsten Anforderungen stellt.

Wie sich Religion organisiert, bleibt stets ihrem Selbstverständnis überlassen. Eine Religion kann ihre Organisation bewusst verändern, um in den Genuss etwa der Vorteile des Körperschaftsstatus zu gelangen oder um Religionsunterricht an öffentlichen Schulen mitbestimmen zu können, sie kann dies aber auch bewusst oder unbewusst unterlassen, um ihre Identität zu wahren. Insofern ist das staatliche Organisationsrecht für Religionen stets und notwendig vom Grundsatz der Freiwilligkeit gekennzeichnet, besitzt „Angebotscharakter“.

„Quer“ zu diesem *verfassungsrechtlichen* Tableau liegen die einfachrechtlichen Möglichkeiten, als Mehrheit von Gläubigen Rechtsfähigkeit (nach Zivilrecht) zu erlangen, sich entsprechend organisieren zu können: Hier steht vor allem das Rechtsinstitut des bürgerlichrechtlichen Vereins („e.V.“) zur Verfügung aber auch Formen des Gesellschaftsrechts wären denkbar. Der hier zentrale, vom 68. Deutschen Juristentag im September 2010 abgelehnte rechtspolitische Vorschlag, eine eigenständige zivilrechtliche Organisationsform für Religionen jenseits des Vereins- und Gesellschaftsrechts zu schaffen, ändert an der dargelegten verfassungsrechtlichen Abstufung und Voraussetzungen nichts. Wegen des Vorrangs des Verfassungsrechts (Art. 1 Abs. 3; 20 Abs. 3 GG) könnte er – genauso wenig wie etwa das Vereinsrecht des BGB – als einfachgesetzliche Ausprägung auch nicht dazu führen, dass automatisch alle seine Inhaber als Religionsgemeinschaft i.S.v. Art. 7 Abs. 3 GG oder als Religionsgesellschaft i.S.v. Art. 137 Abs. 3 WRV anzusehen wären.

Die Voraussetzungen dieser verfassungsrechtlichen Rechtsbegriffe müssten zusätzlich vorliegen, sie sind gesondert zu prüfen, damit die daran anknüpfenden Rechtsfolgen eintreten können. Die Schaffung einer solchen neuen Organisationsform diene m.E. demgegenüber in erster Linie dazu, diskriminierende Rechtsanwendung abzumildern oder zu beseitigen. Diese bestand in der Vergangenheit mehrfach darin, dass die Zivilgerichte, zumindest in den unteren Instanzen, die Notwendigkeit der verfassungskonformen Auslegung des Vereinsrechts des BGB nicht immer oder nicht immer richtig erkannt haben; für die Religionsgemein-

schaften ist es letztlich eine Zumutung, sich erst durch den Instanzenzug klagen zu müssen, damit dieses Verfassungspostulat durchgesetzt werden kann.

Diese Feststellungen machen zugleich deutlich, dass durch die Einführung einer solchen einfachgesetzlichen neuen Organisationsform nicht zugleich die Problematik des islamischen Religionsunterrichts „gelöst“ wäre: Diese hängt an den – etwa vom Bundesverwaltungsgericht interpretierten – Voraussetzungen, die für eine „Religionsgemeinschaft“ i.S.v. Art. 7 Abs. 3 GG vorliegen müssen. Theoretisch wäre es damit denkbar, dass sich ein Zusammenschluss von Muslimen der neuen einfachrechtlichen Organisationsform bediente, jedoch nicht die Voraussetzungen von Art. 7 Abs. 3 GG, d.h. er „Religionsgemeinschaft“ i.S. dieser Vorschrift erfüllte. Das Bundesverwaltungsgericht scheint mir mit seiner Entscheidung zum „Dachverbandsmodell“ hier freilich

auf dem richtigen Weg zu sein, wenn die Anforderungen an das Vorliegen einer Religionsgemeinschaft nicht überstreng interpretiert werden. Sofern von einer „Übergangs-“ oder „Experimentierphase“ in Bezug auf islamischen Religionsunterricht gesprochen wird, bezieht sich das darauf, ob die Ansprechpartner auf Seiten der Religion sich als so verlässlich und verfestigt erweisen, dass der Staat sie als Garant für die religionstreue Ausrichtung der Inhalte dieses Religionsunterrichts auf Dauer wird akzeptieren können. Das ist freilich eine Frage, die unabhängig von einer neuen, einfachgesetzlichen Organisationsform für Religionen ist.

Christian Waldhoff ist Professor für Öffentliches Recht an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Bonn. U.a. ist er sachverständiger Berater der Kommission Wissenschaft und Kultur der Deutschen Bischofskonferenz.

Muslimische Verbände & Gemeinschaften

MuslimInnen in Deutschland haben über die Jahre hinweg eine Vielzahl von unterschiedlichen Organisationen hervorgebracht. Dazu gehören etwa 2.500 Moscheegemeinden, zahlreiche Jugend-, Frauen- und Elternvereine sowie verschiedene Netzwerke. Die Vielfalt der muslimischen Organisationslandschaft in Deutschland ist in den letzten Jahren gewachsen und bietet Plattformen zur gesellschaftlichen Teilhabe von MuslimInnen. Diese Vielfalt korrespondiert jedoch nicht mit den relativ überschaubaren Strukturen der beiden christlichen Großkirchen und wird daher als Hindernis für die Anerkennung muslimischer Religionsgemeinschaften betrachtet. Aus dieser Diskrepanz ergeben sich folgende Fragen:

Welche muslimischen Organisationen kommen dem hiesigen vorherrschenden Verständnis von Religionsgemeinschaft am nächsten? Wie ist die Vertretungsleistung der im Koordinationsrat der Muslime (KRM) organisierten Verbände einzuschätzen? Welche Rolle und Funktion kommt verbandsunabhängigen Moscheen und anderen muslimischen Selbstorganisationen im Prozess der religionsverfassungsrechtlichen Integration muslimischer Gemeinschaften zu?

Andreas Blätte warnt davor, die Gestaltungsfähigkeit von Politik im Hinblick auf die Herausbildung eines einheitlichen Ansprechpartners zu überschätzen. Da die muslimischen Verbände erfolgreich Ressourcen aus ihrer Mitgliederbasis heraus mobilisierten, seien sie nicht auf staatliche Finanzierung angewiesen und damit auch von staatlichen Strukturierungsversuchen relativ unabhängig. Daher sei etwa der Wunsch nach einem einzigen Ansprechpartner unrealistisch.

Raida Chbib argumentiert, dass nicht die Vielfalt der muslimischen Organisationslandschaft, sondern vielmehr die Vermengung religionspolitischer mit sozialen, sicherheits- oder migrationsrelevanten

Themenfeldern den politischen Dialog und die Kooperation mit den muslimischen Verbänden auf Bundes- wie Landesebene erschwert. Hinzu kämen, die unsachgemäßen und auch unerfüllbaren Erwartungen bezüglich der Repräsentativität der muslimischen AnsprechpartnerInnen.

Yasin Alder hält es für sinnvoll, auch die verbandsunabhängigen Moscheen und muslimischen Frauen- und Jugendorganisationen – insbesondere diejenigen mit überregionaler Bedeutung - in zukünftigen Vertretungsstrukturen zu berücksichtigen. Solche Entwicklungen, die er teilweise in Niedersachsen beobachtet, könnten nicht staatlich verordnet werden, sie müssten sich aus den muslimischen Gemeinden heraus entwickeln.

Kathrin Klausung sieht die Moscheen und ihre Verbände als die entscheidenden Institutionen des religiös-muslimischen Lebens in Deutschland. Impulse für eine stärkere gesellschaftliche Teilhabe und Verankerung des Islams in Deutschland sieht sie in den neuen Organisationen von jungen MuslimInnen außerhalb der etablierten Institutionen, deren reformatorische Wirkung jedoch nicht überschätzt werden dürfe.

Kerstin Rosenow und **Matthias Kortmann** analysieren aus organisationssoziologischer Sicht die Anreize für muslimische Organisationen zu einer stärkeren Zusammenarbeit, sowie Gegentendenzen wie Konkurrenz und Machterhalt. Sie zeigen auf, dass vor dem Hintergrund transnationaler, hybrider Identitäten der EinwanderInnen, die Bereitstellung von Ressourcen in Form von Legitimität, Status und finanzieller Unterstützung vonseiten des Staates eine stärkere Orientierung ihrer Verbände auf das Ankunftsland und deren Loslösung von Abhängigkeiten vom Herkunftsland hervorbringen kann.

Islamische Verbände in verbandsökonomischer Perspektive

Politik auf Ansprechpartnersuche

Ein einheitlicher Ansprechpartner, der in der Lage wäre, „den Islam“ in Deutschland zu repräsentieren, ist ein Wunsch, der in der Politik regelmäßig artikuliert wird. An Stelle des ersehnten einheitlichen Ansprechpartners findet „der Staat“ allerdings ein von Heterogenität und Pluralität gekennzeichnetes Verbändefeld vor. Es existieren sechs größere islamische Dach- und Spitzenverbänden: der Dachverband Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB), der Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ), die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs (IGMG), die Alevitische Gemeinde Deutschland (AABF) der Islamrat (IR) und der Zentralrat der Muslime (ZMD). Das Feld ist nicht nur fragmentiert: Zwischen diesen Verbänden gibt es auch Konkurrenz und Polarisierung.

Mit der seit September 2006 tagenden Deutschen Islamkonferenz (DIK) war zumindest anfangs die Hoffnung verbunden, dass von jener Impulse zu einer Neustrukturierung des islamischen Verbändefeldes ausgehen könnten. In der Tat wurde schon kurz nach dem Auftakt der DIK mit dem Koordinationsrat der Muslime (KRM) ein Zusammenschluss der größten islamischen Verbände gegründet. Manche sahen darin eine Bestätigung der Gestaltungsfähigkeit der Politik. Aufgrund der zeitlichen Nähe des Auftakts der DIK und der Gründung des KRM – die Planungen zur Gründung des KRM waren tatsächlich schon vor der Ankündigung der DIK in Angriff genommen worden – wurde die KRM-Gründung zum Teil als Zeichen gewertet, dass eine aktive Islampolitik das Feld der islamischen Verbände modellieren könne.

Die Divergenzen im Feld der islamischen Verbände bestehen allerdings fort, die Prozesse verlaufen nicht linear in Richtung einer Konzentration des Verbändefelds. Von einer starken Tendenz zur Einheit der MuslimInnen in Deutschland kann kaum gesprochen werden. Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen einer gestaltenden staatlichen Islampolitik ist also weiter aktuell. Inwieweit können staatliche Maßnahmen die Struktur des Feldes der islamischen Verbände beeinflussen? Kann die Politik eine Veränderung der Beziehungen der Verbände zueinander oder sogar einen Konzentrationsprozess hervorrufen? Ist eine „Formung“ des Feldes der islamischen Verbände möglich?

Hier soll argumentiert werden, dass eine Beachtung der Ökonomie der islamischen Verbände Skepsis gegenüber staatlichen Formungsmöglichkeiten weckt. Mit einer Verbandsökonomie, welche die islamischen Verbände unabhängig von einer staatlichen Förderung macht, gewinnen diese Freiheitsgrade, die sie von staatlichen Strukturierungsversuchen unabhängig machen. Ein fragmentiertes und pluralistisches Feld der islamischen Verbände ist demnach als politische Ausgangslage zu akzeptieren.

Das Problem der Organisation: Organisationsdilemma, Patronage und Formung

Die Ressourcen eines Verbandes sind verschiedener Art, und im politischen Prozess haben nicht zuletzt symbolische Ressourcen erhebliche Bedeutung. Aber ohne materielle Ressourcen werden die Handlungsmöglichkeiten eines Verbandes im politischen Prozess stets beschränkt sein. Eine hauptamtliche Verbandsbürokratie ist von entscheidender Bedeutung. Um diese aufzubauen und um darüber hinaus gehende Handlungsmöglichkeiten zu gewinnen, bedarf es finanzieller Mittel.

Die Gründung und Aufrechterhaltung eines Verbandes erfordert dafür allerdings die Lösung des Problems der Ressourcenbildung, was in keiner Weise trivial ist. Die Theorie des kollektiven Handelns (Olson 1965) weist dabei auf das „Organisationsdilemma“ hin, mit dem Interessengruppen konfrontiert sind. Es stellt sich das Problem des Trittbrettfahrertums: Politische Erfolge eines Verbandes kommen in vielen Fällen auch jenen zugute, die nicht durch Mitgliedschaft und Beiträge zu einem Verband die Voraussetzungen dafür geschaffen haben. Wenn ein Umweltverband mehr Luftreinhaltung erreicht, kann die bessere Luft von allen geatmet werden. Doch wenn ein Vorteil genossen werden kann, auch ohne zu diesem (finanziell) beizutragen, so entfällt für nutzenmaximierende Individuen der Anreiz, Mitgliedsbeiträge zu entrichten. Olson argumentiert daher, dass Verbände nur in zwei Varianten tragfähig organisiert werden könnten: Im ersten Modell wird ein Verband von einer umgrenzten Gruppe mit klar definierten materiellen Interessen gebildet.

Ein zweites Modell beschreibt hingegen die Verbandsbildung bei großen Gruppen. Ein Verband kann in die-

ser Situation dann tragfähig organisiert werden, wenn durch ein Angebot „selektiver Anreize“, d.h. durch Angebote, die ausschließlich der eigenen Mitgliedschaft zur Verfügung stehen, eine Mobilisierung von Ressourcen erreicht werden kann, die dann zum Aufbau einer Verbandsbürokratie genutzt werden können. Die Verbandsbürokratie hat primär den eigenen Mitgliedern Dienstleistungen anzubieten, sie kann aber auch eine ergänzende Außenvertretung des Verbandes leisten. Die Organisation kann auch für politisches Lobbying eingesetzt werden. Lobbying entsteht hier aber als Nebenprodukt – die Außenvertretung ist nicht der ursprüngliche Grund für die Mobilisierung von Spenden und Beiträgen. Die Nebenproduktthese der Theorie des kollektiven Handelns besagt, dass interne Dienstleistungsangebote bei der Mobilisierung von Ressourcen entscheidende Bedeutung haben.

Die Möglichkeiten der Bildung politisch effektiver Verbände sind damit ungleich verteilt, weil nicht in jedem Fall selektive Anreize angeboten werden können. Nicht alle Gruppen finden ein Organisationsmodell, das den genannten Anforderungen entspricht. Ein oft genanntes Beispiel ist die Gruppe der Arbeitslosen. Diese Gruppe ist groß und in sich heterogen. Es gibt bislang für die Arbeitslosen kein Organisationsmodell mit attraktiven selektiven Anreizen, das zum Aufbau einer effektiven Organisation geführt hätte, die nach innen hinreichend attraktive Dienstleistungen anbietet und nach außen effektives Lobbying betreibt.

Die Theorie des kollektiven Handelns hat jedoch in ihrer ursprünglichen Form den Test anhand der Empirie nicht bestanden. Es gibt viele Verbände mit gemeinwohlorientiertem Charakter, bei denen nicht erkennbar ist, dass sie ihren Mitgliedern die von Olson als so entscheidend angesehenen selektiven Anreize anbieten können. Einen Ausweg bietet aber das theoretische Konzept der „Patronage“ (Walker 1991). Patronage bedeutet dabei, dass Verbände in ihrer Gründungsphase oder im regulären operativen Betrieb von Einzelpersonen oder kollektiven Akteuren, zum Beispiel von Ministerien, materielle Ressourcen oder operative Fähigkeiten erhalten. Die Patronage these modifiziert und erweitert so die Theorie der Verbände: Wo eine endogene Ressourcenbildung aus strukturellen Gründen nicht gelingt, springen wohlhabende Einzelpersonen oder institutionelle Förderer ein, die ausreichend Mittel zur Verfügung stellen, die einem Verband operative Fähigkeiten verleihen.

Die Nebenprodukt- und die Patronage these führen zu unterschiedlichen Einschätzungen staatlicher Einflussmöglichkeiten. Wenn Verbände ihre Ressourcen endogen bilden können, gewinnen sie eine relative Autonomie von staatlichen Formungsversuchen. Ein Verband hingegen, der von Patronage abhängig ist - sei dies ein Einzelförderer, ein anderer Verband oder eine Form der ministeriellen Patronage - befindet sich gegenüber diesem Förderer in einem Abhängigkeitsverhältnis. Dies erfordert eine Adaption des Organisationsverhaltens. In der folgenden Analyse des Verbändefeldes der Einwandererverbände wird deutlich werden, dass insbesondere ministerielle Patronage für die Organisationsbildung bei nicht-religiösen Verbänden von Einwandernden von Bedeutung ist. Formungsmöglichkeiten des Staates sind umso größer, je bedeutsamer ministerielle Patronage für die ökonomischen Grundlagen eines Verbandes ist. Umgekehrt bedeutet die Unabhängigkeit von ministerieller Patronage relative Autonomie. Letzteres ist die Situation der islamischen Verbände.

Islamische Verbände zwischen Formung und Autonomie

Islamische Verbände sind eine Teilmenge des Feldes der Einwandererverbände (Blätte im Erscheinen). Der Vergleich der Ressourcenbildung bei den religiösen und den nicht-religiösen Verbänden macht deutlich, dass islamische Verbände ihre Ressourcen aus ihrer eigenen Mitgliedschaft („endogen“) bilden können. Dieses Argument soll im Folgenden anhand der wichtigsten religiösen und nicht-religiösen Verbände von türkeistämmigen Einwandernden entwickelt werden. Es ließe sich auf weitere religiöse Organisationen übertragen.

Die islamischen Verbände, die heute im Feld der Einwandererverbände eine zentrale Stellung einnehmen, waren in der Anfangsphase der Herausbildung von Einwandererverbänden weniger prominent. Eine intensiviertere Herausbildung islamischer Organisationen setzte in den 1970er Jahren ein und stand im Zusammenhang mit dem verstärkten Familiennachzug und dem Bemühen Eingewanderter, auch über islamische Organisationen ihren Kindern kulturell-religiöse Traditionen zu vermitteln (Sezer/Thränhardt 1983). In diesem Prozess kam es zu erheblichen Spannungen gerade zwischen den Organisationen von türkischen Einwandernden. Bruchlinien verliefen zwischen linken, säkular orientierten Gruppen, nationalistischen und religiösen Gruppierungen. Sukzessive bildete sich das Verbändefeld heraus, wie es sich heute darstellt.

Die islamischen Verbände der ersten Stunde waren der VIKZ und Vorläuferorganisationen der heutigen IGMG. Der VIKZ ging im Juni 1980 aus dem am 1973 gegründeten „Islamischen Kulturzentrum e.V.“ in Köln (IKZ) hervor. Die Gründung der IGMG-Vorgängerorganisation der „Türkischen Union in Deutschland“ erfolgte bereits im Jahre 1972. Aus ihr ging 1995 im Zuge einer Reorganisation die IGMG hervor. Die 1984 erfolgte Gründung des bundesweiten Dachverbands der DITIB als Auslandsorganisation der türkischen Religionsbehörde spiegelte die Sorge wider, dass sich unter den Türkeistämmigen in Deutschland die Süleymanci-Gemeinschaft und die Bewegung Necmettin Erbakans ausbreitete. Die DITIB sollte die türkischen StaatsbürgerInnen in Deutschland wieder an die vom türkischen Staat akzeptierte und geförderte Fassung des sunnitischen Islam binden (Seufert 2004: 18).

Vergleicht man unter dem Gesichtspunkt der Ressourcenbildung diese religiösen Verbände der Türkeistämmigen mit nicht-religiösen Verbänden dieser Einwanderergruppe, so zeigen sich erhebliche Unterschiede im Hinblick auf den Stand der Ressourcenentwicklung. Es ist erstens festzuhalten, dass die religiösen Verbände insgesamt deutlich ressourcenstärkere Organisationen entwickelt haben, als die nicht-religiösen Verbände. Unterstrichen wird dies zweitens durch die Beobachtung, dass jene nicht-religiös ausgerichteten Verbände Eingewanderter, die als ressourcenreiche Organisationen gelten können, dies weitgehend durch eine Strategie der Ressourcenbildung durch Projektarbeit bewerkstelligt haben. Projektarbeit heißt dabei, dass diese öffentlich geförderte Projekte durchführen. Man kann hier von Quasi-Patronage sprechen. Die Abhängigkeit ressourcenreicher nicht-religiöser Verbände von öffentlichen Mitteln verdeutlicht wiederum, dass die islamischen Verbände tragfähige Modelle zur endogenen Ressourcenbildung gefunden haben.

Die Darstellung der Unterschiede des Stands der Ressourcenentwicklung kann hier nicht in großer Tiefenschärfe erfolgen. Eine Darstellung im Umriss mag genügen, um Dimensionen erkenntlich zu machen. Jenseits der Auseinandersetzungen um die Frage, welcher islamische Verband wie viele Mitglieder repräsentiert, ist erstens festzustellen, dass die islamischen Verbände flächendeckende Organisationen entwickelt haben. Mit dem Eigentum an Räumlichkeiten vor allem für Moscheen verfügen sie zweitens über ein erhebliches Immobilienvermögen. Drittens haben sie eine Verbandsbürokratie, die hauptamtlich Verbandsarbeit leistet. Dem VIKZ gehören deutschlandweit 300 Vereine

an. Der VIKZ gibt in der Selbstdarstellung an, 160 Einrichtungen stünden im Eigentum des Verbandes. Der Immobilienbesitz des VIKZ beläuft sich Medienberichten von 2005 zufolge auf über 100 Millionen Euro (Senyurt/Stoll 2005). In den Gemeinden des VIKZ seien „größtenteils hauptamtliche islamische Gelehrte“ angestellt (VIKZ 2007).

In der IGMG sind nach eigenen Angaben in Deutschland 323 Moscheevereine organisiert. Der IGMG gehören neben Moscheevereinen auch Frauen-, Jugend-, StudentInnen- und Sportvereine an; die IGMG gibt in der Selbstdarstellung eine Gesamtzahl von 1833 lokalen Einrichtungen an. Die „Europäische Moscheebau und -unterstützungs Gemeinschaft“ (EMUG), welche die Immobilien der IGMG-Zentrale und der lokalen Milli-Görüş-Gemeinden verwaltet, verfügt nach Schätzungen über einen Immobilienbesitz von 50 Millionen Euro. Als ressourcenreich kann schließlich vor allem auch die DITIB gelten: Der DITIB gehören nach eigenen Angaben 896 Mitgliedsvereine an (Stand: Nov. 2010). Die DITIB-Projekte zum Bau repräsentativer Moscheen zeugen von erheblichen mobilisierbaren Ressourcen, bei der Zentrale der DITIB in Köln hat sich eine zentrale Verbandsbürokratie herausgebildet.

Der Entwicklungsstand der Verbände ist vor allem deswegen bemerkenswert, weil diese Verbände ihre Organisationen ohne Zugriff auf öffentliche Mittel entwickeln. Dies ist bei IGMG und VIKZ durchgängig der Fall, bei der DITIB erhalten zwar die Vorbeter ihr Gehalt vom türkischen Staat, doch Räumlichkeiten und Vereine werden ansonsten durch private Beiträge und Spenden finanziert. Die Mobilisierung von Ressourcen erfolgt aus der Mitgliederbasis heraus. Einzelspenden spielen bei Moscheebauprojekten eine Rolle, aber insgesamt gibt es jenseits von Spekulationen keine belastbaren Informationen, dass „reiche saudische Scheichs“ hinter der Organisationsentwicklung der islamischen Verbände stecken. Hingegen kann man leicht überschlagen, dass mit moderaten monatlichen Beiträgen, z.B. von hundert Familien in einer Moscheegemeinde, Miete und Unterhaltskosten für die Räumlichkeiten einer Moschee - auch wenn es vielleicht kein repräsentativer, sondern ein in einem Hinterhof gelegener Raum ist - und auch das Gehalt eines Vorbeters durchaus bestritten werden können. Die DITIB erfährt freilich mit der Bezahlung der Imame durch den türkischen Staat eine erhebliche finanzielle Entlastung. Diese Entlastung ermöglicht der DITIB die repräsentativen Moscheebauten in Deutschland. Gerade diese unterstreichen wiederum die Fähig-

keit der Mobilisierung der Spendenbereitschaft in den Gemeinden.

Der Vergleich mit nicht-religiös orientierten Verbänden verdeutlicht dies. Hier gibt es eine große Anzahl von Migrantenselbsthilfeorganisationen oder von parteinahen Verbänden, die rein ehrenamtlich organisiert sind und die von der Möglichkeit der Beschäftigung einer professionalisierten Verbandsbürokratie weit entfernt sind. Gerade jene wenigen Verbände, die ressourcenstärkere Organisationen hervorgebracht haben, lassen dies deutlich werden. Die Türkische Gemeinde in Deutschland (TGD) zeigt dies etwa. Der Vorsitz der TGD wird seit 2005 von Kenan Kolat geführt, der zugleich Vorsitzender des Türkischen Bundes Berlin-Brandenburg (TBB) ist. Der TBB konnte in einer Sondersituation des Stadtstaates Berlin einen organisatorischen Grundstock durch eine institutionelle Förderung durch die Stadt Berlin entwickeln, die von der ehemaligen Ausländerbeauftragten Berlins Barbara John eingeführt worden war. Darauf aufbauend hat der TBB eine große Zahl von Projekten akquiriert, etwa zum Kampf gegen Diskriminierung oder Drogenmissbrauch, oder für Jugendliche auf der Suche nach einem Ausbildungsplatz (Yurdakul 2009). Damit entstand für den TBB und die TGD ein Apparat, der eine Expertise herausbildet, die für die Beratung im politischen Prozess und politische Einflussnahme relevant ist.

Die institutionelle Förderung des TBB kann im Sinne der Begrifflichkeit der verbandsökonomischen Perspektive als Patronage bezeichnet werden, die gewährten öffentlichen Mittel zur Projektdurchführung durch den TBB als Quasi-Patronage. Zu beobachten ist insgesamt, dass ressourcenstarke nicht-religiöse Verbände ihre Ressourcen durch Formen der Patronage bzw. eine Strategie der Ressourcenbildung durch Projektarbeit bilden. Hingegen erfolgt die Ressourcenbildung bei den islamischen Verbänden endogen. Sie sind auf Patronage nicht angewiesen.

Wie ist diese endogene Ressourcenbildung möglich? Werner Schiffauer erläutert in einer Studie zur IGMG: „Es ist eine Frage der Anständigkeit, den Moscheeverein auch finanziell zu unterstützen, dessen Leistungen man in Anspruch nimmt. Schließlich tragen sich die Vereine – anders als Kirchen – selbst“ (Schiffauer 2006: 128). Die verbandsökonomische Perspektive kann durchaus im Sinne dieses Zitats begreifbar machen, dass die endogene Ressourcenbildung den islamischen Verbänden gelingt, weil sie ihren Mitgliedern relevante selektive Anreize anbieten können. Der

Mitgliedsbeitrag oder die Spende für die Moscheegemeinde gehört zu den Pflichten religiöser MuslimInnen. Aber man kann auch einen verbandsökonomischen Zusammenhang sehen. Vereins- und Gemeindeglieder erhalten bei den islamischen Vereinen und Verbänden einen konkreten Gegenwert für ihre Mitgliedsbeiträge und Spenden. Die oft festgestellte „Multifunktionalität“ islamischer Verbände bedeutet, dass diese ihren Mitgliedern nicht nur ein religiöses Angebot machen, sondern ihnen auch als Knotenpunkt sozialer Netzwerke dienen. Im Angebotsprofil einer Moschee gibt es oftmals vielfältige kulturelle Angebote. Zentrale Verbandsbürokratien bieten konkrete Serviceleistungen an, die von der einzelnen lokalen Moschee nur schwer organisiert werden können, etwa Unterstützung bei der Organisation von Pilgerfahrten, Rechtsberatung oder Hilfen bei Bestattungen.

Hier zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen den religiösen und den nicht-religiösen allgemeinpolitischen Verbänden: Die nicht-religiösen Verbände haben große Schwierigkeiten, ihrer Mitgliedschaft selektive Anreize anzubieten. Sie vollziehen ihre Organisationsentwicklung durch die Inanspruchnahme von Patronage. Religiöse Verbände sind hingegen hinsichtlich der Ressourcenbildung in der Lage, mit religiösen und auch mit sozialen und kulturellen Angeboten selektive Anreize anbieten zu können. Die Folge: Religiöse Verbände haben es geschafft, aus sich heraus – „endogen“ – erhebliche organisatorische Ressourcen aufzubauen. Den allgemeinpolitischen Verbänden ist dies nicht erkennbar gelungen, sie bleiben bei der Ressourcenbildung auf externe Finanzierungsquellen angewiesen.

Ein Modell, das auf einer endogenen Ressourcenbildung beruht, steht einem verbandsökonomischen Modell gegenüber, das ohne Formen der Patronage nicht auskommt. Dies hat Folgen für das Organisationsverhalten der Verbände. Insofern diesen, wie bei den islamischen Verbänden, eine endogene Ressourcenbildung gelingt, verfügen sie über eine größere Autonomie gegenüber dem Staat. Das verschafft ihnen Freiräume. Die Mitgliedschaft ist zugleich für die Verbände essentiell: Ihre bisherigen verbandsökonomischen Bedingungen machen es erforderlich, dass die islamischen Verbände bei einer Spannung von Mitgliederinteressen und Möglichkeiten der politischen Einflussnahme zugunsten der Mitgliedschaft entscheiden. Denn schließlich ist die Aussicht auf sprudelnde öffentliche Mittel beispielsweise durch eine Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts nur vage, hingegen die Erfordernis, die

finanzielle Unterstützung der Mitgliedschaftsbasis zu mobilisieren, ständig konkret.

Der Zusammenhang, auf den die verbandsökonomische Perspektive verweist, erlaubt also eine Abschätzung der Wahrscheinlichkeit, mit der staatliche Strukturierungsversuche zu einer Defragmentierung und Konzentration oder zumindest zu einer Depolarisierung unter den islamischen Verbände führen. Nachdem die islamischen Verbände bislang ein stabiles Modell der selektiven Anreize und der Ressourcenbildung haben, müsste ein mit den Verbänden ausgehandeltes Modell, das eine Neuorientierung des Organisationsverhaltens herbeiführen könnte, aus Sicht der Verbände (d.h. der Verbandseliten) den status quo der Ressourcenbildung erkennbar verbessern.

Zivilgesellschaftliche Autonomie und Akzeptanz des Pluralismus

Abschätzungen möglicher Entwicklungsdynamiken bei den islamischen Verbänden erfordern ein Verständnis ihrer politischen Ökonomie. Ein Verbändefeld nach Wunsch hervorzubringen – dies liegt nicht ausschließlich in der Hand der Aufnahmegesellschaft, jedenfalls nicht in einer liberal-demokratischen politischen Ordnung, die Religionsfreiheit gewährleistet. Die verbandsökonomische Perspektive, die hier hervorgehoben wurde, bedeutet, dass es in einer freiheitlichen Gesellschaft bei Verbänden organisatorische Zusammenhänge gibt, die sich der Verfügungsgewalt des Staates entziehen. Diese gewiss sehr technische Überlegung findet eine normative Flankierung in der Idee einer Zivilgesellschaft als Sphäre relativer Autonomie, die sich dem bedingungslosen Zugriff des Staates entzieht.

Für das eingangs angesprochene Bestreben staatlicher Stellen, seitens der MuslimInnen einen „einheitlichen Ansprechpartner“ zu gewinnen, hat die verbandsökonomische Analyse allerdings Folgen. Das Argument dieses Beitrags begründet Skepsis gegenüber der oft angenommenen Gestaltungsfähigkeit, einen einheitlichen Ansprechpartner bei den MuslimInnen durch staatliches Handeln und auch durch bewusst gestaltete Anreizsysteme hervorrufen zu können. Aus Gründen der Religionsfreiheit verbieten sich Drohungen mit Statusverschlechterungen. Aus der Reflektion verbandsökonomischer Zusammenhänge und einer Besinnung auf die Idee der Zivilgesellschaft folgt vielmehr, dass Politik selbstkritisch ihre Möglichkeiten der Formung des Verbändefeldes nicht überschätzen sollte. Es ist bei den islamischen Verbänden von einem fortbestehenden

Pluralismus auszugehen. Der Koordinationsrat der Muslime ist eine wichtige Plattform zur Koordination der islamischen Verbände untereinander, aber es ist unwahrscheinlich, dass dieser die bestehenden Verbände vollständig überwölben wird.

Die Pluralität des Islam in Deutschland ist nicht allein aus religiösen und kulturellen Gründen schwer überwindbar. Unter einem verbandsökonomischen Gesichtspunkt betrachtet gibt es mehrere Organisationen mit jeweils tragfähigen Geschäftsmodellen. Die Annahme, ein einheitlicher Ansprechpartner würde entstehen, wenn man nur hartnäckig genug insistiert, heroisiert und überschätzt bei dieser Ausgangslage staatliche Gestaltungsfähigkeit. Die Islampolitik in Deutschland sollte sich auf fortbestehenden Pluralismus einstellen – auch wenn dies eine Abkehr von der Tradition des Wunsches nach einem „einheitlichen Ansprechpartner“ bedeutet. Tatsächliche wechselseitige Anpassung ist erforderlich, die verbandsökonomische Analyse islamischer Verbände und die Beachtung ihrer politischen Ökonomie verdeutlicht dies.

Literatur

Blätte, Andreas, im Erscheinen: Zugang, Normen und Tausch. Einwandererverbände und politische Planungs- und Entscheidungsprozesse. Wiesbaden.

Olson, Mancur, 1965: *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge.

Pries, Ludger/Sezgin, Zeynep (Hg.), 2010: *Jenseits von Identität oder Integration. Grenzen überspannende Migrant*innenorganisationen*. Wiesbaden.

Schiffauer, Werner, 2006: *Verwaltete Sicherheit - Präventionspolitik und Integration*, in: Bommes, Michael/ Schiffauer, Werner (Hg.): *Migrationsreport 2006. Fakten - Analysen – Perspektiven*, Frankfurt am Main, 113–160.

Senyurt, Ahmet/Stoll, Ulrich, 2005: *Nachwuchs für die Parallelgesellschaft. Geheime Koranschulen eines finanzstarken Moschee-Vereins*. Beitrag für *Frontal 21* vom 12.07.2005 (ZDF).

Seufert, Günter, 2004: *Staat und Islam in der Türkei*. Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin.

Sezer, Ahmet/Thränhardt, Dietrich (1983): *Türkische Organisationen in der Bundesrepublik*, in: Meier-Braun, Karl-Heinz/Pazarkaya, Yüksel (Hg.):

Die Türken. Berichte und Informationen zum besseren Verständnis der Türken in Deutschland, Frankfurt a.M., 119–168.

Verband der Islamischen Kulturzentren (2007): Selbstdarstellung des Verbandes der Islamischen Kulturzentren und dessen Gemeinden. Online unter: <http://www.vikz.de> (Zugriff am 30.11.10).

Walker, Jack L., 1991: Mobilizing Interest Groups in America. Patrons, Professions, and Social Movements, Ann Arbor.

Yurdakul, Gökçe, 2009: From Guest Workers into Muslims. The Transformation of Turkish Immigrant Associations in Germany, Newcastle.

Andreas Blätte ist Juniorprofessor für Politikwissenschaft der WestLB-Stiftung „Zukunft NRW“ an der Universität Duisburg-Essen.

Raida Chbib

Die deutsche Islampolitik und die Frage nach der Repräsentativität muslimischer Verbände

Angesichts drängender gesellschaftspolitischer Fragen zum Islam in Deutschland, welche „die Politik“ unter Handlungsbedarf gesetzt haben, ist die Frage nach geeigneten muslimischen Dialog- und VerhandlungspartnerInnen virulent geworden. Zwei Hindernisse für eine angemessene Klärung dieser Frage werden in diesem Beitrag diskutiert: erstens die Entgrenzung des religionspolitischen Handlungsfeldes zu islambezogenen Fragen; zweitens der als komplex wahrgenommene Prozess der religiösen Selbstorganisation der MuslimInnen.

Stolpersteine auf dem Weg zu einer regulativen Islampolitik

Eine schlüssige Islampolitik seitens der Bundesregierung oder einzelner Länder existiert bislang nicht, wohl aber islambezogene gesetzliche Beschlüsse, politische Einzelfall-Entscheidungen und Initiativen sowie institutionalisierte Diskussionsforen zu unterschiedlichen Sachverhalten, die MuslimInnen betreffen. Es wäre möglich, dies als Vorstufe zu einer konzeptionalisierten Regulierung des Verhältnisses zwischen Politik und Islam zu betrachten. Die Frage nach der Gestaltung der Beziehung zwischen Staat und muslimischen Gemeinschaften bleibt damit pressant. Mit der Zeit hat sich eine Schiefelage eingestellt, ausgelöst durch die hohe Resonanz, die islambezogene Themen in Politik und gesellschaftlicher Öffentlichkeit gewonnen haben, ohne durch regulative politische Rahmenkonzepte in geordnete und nachvollziehbare Bahnen gelenkt zu werden.

Letzteres Vakuum hält eine Unsicherheit im Umgang mit MuslimInnen und ihren Gemeinschaften in der gesellschaftlichen Mitte aufrecht, die durch gelegentliche Misstöne seitens politischer VerantwortungsträgerInnen zum Islam verschärft wird. Bisherige Konzepte der institutionellen Regulierung des Verhältnisses von Staat und Religion scheinen mit Blick auf den Islam keine Anwendungsmöglichkeit zu finden. Der Islam und weitere, durch Zuwanderung hervorgetretene religiöse Phänomene und Zusammenschlüsse stellen die Politik eben vor neuen Herausforderungen, auf die sie nicht vorbereitet zu sein scheint. Angesichts der Tatsache, dass es in den vergangenen Jahrzehnten religiöse Angelegenheiten und Themen selten auf die politische Agenda geschafft haben, ist die Auseinandersetzung

mit Fragen rund um das Verhältnis zwischen Politik und Religion auch in der Politikwissenschaft ins Hintertreffen geraten. Dies macht sich nun in dem politischen Umgang mit dem Islam besonders bemerkbar. Dieser erweist sich oftmals als ein ideologiebeladenes Experimentierfeld, das viel Raum für Willkür lässt.

Ein vermintes Gelände

Im Falle des Islams in Deutschland wirkt sich zudem die Konflikträchtigkeit und das polarisierende Potential, die dieser Religion in Europa derzeit anhaften, erschwerend auf einen sachlichen politischen Aushandlungs- und Entscheidungsprozess aus. Viele islambezogene Fragen sind strittig, und das offene Eintreten für muslimische Interessen ist nicht mehrheitsfähig und erweist sich darüber hinaus als unpopulär. Wer von politischer Seite das heiße Eisen Islam in einer sachorientierten Weise anfasst, begibt sich damit auf unwegsames Gelände. Die Reaktionen auf die um Versöhnung und Anerkennung bemühte Aussage des Bundespräsidenten Wulff, der Islam gehöre inzwischen auch zu Deutschland, demonstriert, wie schwer es PolitikerInnen derzeit haben, die in einem versöhnlichen Ton über MuslimInnen oder gar mit MuslimInnen sprechen. Dies schreckt sicherlich andere PolitikerInnen von einer anerkennenden verbindlichen Zusammenarbeit mit muslimischen AkteurInnen auf gleicher Augenhöhe ab.

Zudem gingen in der Vergangenheit lange Zeit keine vertrauensbildenden Signale von muslimischen Organisationen aus. Sie hielten sich aus verschiedenen Gründen aus gesamtgesellschaftlichen Fragen heraus. Eine undurchschaubare und teils bedrohlich anmutende Verbindung muslimischer Gruppen und Organisationen in Deutschland mit AkteurInnen und Organisationen in der muslimischen Welt mag ebenso für eine Verhaltenheit auf Seiten der Politik gegenüber einer Kooperation mit ihnen gesorgt haben. Schließlich mangelt es nach wie vor mancherorts an kompetenten AnsprechpartnerInnen von muslimischer Seite, welche für eine Annäherung und eine vertrauensvolle Zusammenarbeit mit der staatlichen Seite notwendig sind.

Die Pluralität von Politik und Islam

Diese besondere Problematik gilt es zu berücksichtigen, sofern es darum geht, den Mangel an politischen Konzepten zum Umgang mit dem Islam zu begründen und die ins Leben gerufenen, diversen Versuche auf dem Weg hin zu regulativen Beziehungen zwischen Staat und muslimischen Gemeinschaften zu erklären. Doch genauso, wie sich „der Islam“ in der BRD strukturell eben aus verschiedenen AkteurlInnen und Organisationen zusammensetzt, ist bei der Betrachtung „der Politik“ in Bezug auf MuslimInnen das staatliche System in seinem Aufbau und in seiner Differenziertheit zu berücksichtigen. Dabei sind, schematisch betrachtet, Unterschiede in den Stellungnahmen der großen Parteien zum Thema Islam sowie Unterschiede im Umgang der einzelnen Landesregierungen mit muslimischen Fragen und mit dort angesiedelten muslimischen Religionsvertretungen zu berücksichtigen.

Die Deutsche Islamkonferenz

Besondere öffentliche Aufmerksamkeit erhält das wohl ambitionierteste Rahmenprojekt zur Regulierung staatlicher Beziehungen zu MuslimInnen in Deutschland, welches auf Bundesebene angesiedelt ist. Die Betrachtung von Konzeption und Agenda der 2006 ins Leben gerufenen Islamkonferenz erlaubt Aussagen zu einem nicht typischen, aber wohl doch maßgebenden politischen Modus im Umgang mit dem Islam in Deutschland. So sehr der Vorstoß des damaligen Innenministers Schäuble zu einer institutionalisierten Kooperation zu würdigen ist, so demonstriert diese Kooperation in besonderer Weise die symbolträchtige Inszenierung und Diskussion von Unverbindlichkeiten anstelle einer erforderlichen regulativen Weichenstellung.

Von einer allseits verbindlichen und wirksamen Regelung ließe sich nur dann sprechen, wenn sie von den maßgeblichen AkteurlInnen des religiösen Handlungsfeldes der MuslimInnen gleichermaßen und gleichrangig mitbestimmt, mitgestaltet und dementsprechend mitgetragen wird. Zumindest ist ein institutionalisierter Dialog zwischen staatlichen EntscheidungsträgerInnen und einzelnen, mehr oder weniger muslimisch geprägten Persönlichkeiten in Gang gesetzt worden. Dieser Dialog stellt zwar noch nicht die Weichen für eine strukturelle Ausgestaltung der künftigen Beziehung zwischen Bundespolitik und MuslimInnen. Aber er legt die Art des Verhältnisses zwischen den involvierten Seiten offen. Dieses ist klar asymmetrisch angelegt und von staatlich-hoheitlicher Lenkung und Prädetermination durchdrungen.

Islampolitisches Agenda-Setting

Glaubensbezogene Themen- und Handlungsfelder wie der bekenntnisorientierte Religionsunterricht oder die theologische Ausbildung sind – so sieht es der verfassungsrechtliche Rahmen zumindest vor - hauptsächlich nach Maßgabe der bestehenden muslimischen Gemeinschaften inhaltlich und konzeptionell auszugestalten. Doch aufgrund der aktuellen gesellschaftspolitischen Interessenlage werden diese und andere Felder von staatlicher Seite bereits in der Vorbereitungsphase aufgegriffen, mit einer Prioritätsstufe versehen, eben damit auch von Seiten des Staates maßgeblich vorbestimmt und dann erst den VertreterInnen der vom Staat ausgewählten muslimischen Religionsgemeinschaften und weiteren Einzelakteuren zur Debatte und Stellungnahme vorgelegt.

Somit wird von staatlicher Seite zum Einen – ohne Einbeziehung der betroffenen Gemeinschaften - vorweggenommen, was überhaupt mit welcher Priorität auf die Agenda kommt. Zum Anderen wird die Richtung und das Ziel der diskursiven Aushandlungsprozesse vorgegeben und eine Erwartungshaltung kreiert, die die muslimischen TeilnehmerInnen zu erfüllen haben. Ob Ergebnisse, die in dieser Weise zustande kommen, in religiös-muslimischen Kreisen angenommen und umgesetzt werden, bleibt damit fraglich.

Ein entgrenztes Themenspektrum

Bei der Festlegung der politischen Agenda zum Thema Islam bleibt mit Blick auf die Islamkonferenz zudem unklar, wo die Grenze liegt zu nicht-glaubensbezogenen politischen Handlungsfeldern. Die Trennlinie zwischen Religion und Sozialem, zwischen Religion und Sicherheitspolitik und vor allem zwischen Religion und migrationsbezogenen Fragen fehlt oder bleibt unscharf. Naturgemäß gibt es stets Überschneidungen zwischen den verschiedenen Handlungsbereichen der Politik. Die Einbeziehung dieser religionsfernen Themenfelder in einen im religiösen Funktionsbereich angesiedelten – mitunter schwerfälligen - Dialog, der den Grundstein für eine Konsolidierung des Verhältnisses zwischen Politik und einer relativ neuen Religion im Lande legen sollte, erschwert den Aushandlungsprozess. Zudem werden muslimische AkteurlInnen mit Erwartungen überfrachtet, die nicht ordnungsgemäß umsetzbar sind, und sie werden mit Themen konfrontiert, die sie naturgemäß nicht sachgerecht bewältigen können. Dennoch versuchen sie sich darin. Viele Verbandsmoscheen haben in den vergangenen Jahren Deutschkurse, Integrationshilfen

und Jugendarbeit angeboten. Muslimische FunktionärInnen werden zu Allround-ExpertInnen und nehmen Stellung zu Fragen, denen selbst hochqualifizierte Fachleute aus dem jeweils angesprochenen Arbeitsmarktbereich, aus den Sozialbereichen, aus der Kriminologie und aus internationaler Politik ausweichen würden.

Die Verbindung und Vermengung zahlreicher politischer Handlungsfelder mit dem Bereich der Religion in der Agenda zum Dialog mit dem Islam ist daher als Stolperstein für eine nachhaltige religionspolitische Ausgestaltung des Umgangs mit dem Islam auf Bundesebene, seinen Gemeinschaften und seinen AnhängerInnen anzusehen. Diese Vermengung durchstößt zudem das Prinzip der funktionalen Differenzierung, auf dem soziale Vorgänge im säkular verfassten Staat basieren. Demnach wäre im Sinne einer tragfähigen islambezogenen politischen Arbeit zu fragen, welche Themenfelder Aspekte der Glaubenspflege und -ausübung unmittelbar betreffen und dementsprechend auf die religionspolitische Agenda zum Islam in Deutschland zu setzen sind.

Islampolitik auf Länderebene

Die hier anhand des Beispiels der Deutschen Islamkonferenz auf Bundesebene dargelegte Form des religionspolitischen Umgangs mit der muslimischen Minderheit im Lande ist jedoch nicht charakteristisch für die Islampolitik der Landesregierungen. Hier finden sich zwar Beispiele für Umgangsformen, die denen der derzeitigen Bundesregierung ähneln; aber ebenso gibt es vollkommen andere Kooperationsmuster, die sogar in bestimmten nördlichen Bundesländern auf einen Staatsvertrag mit den dortigen muslimischen Gemeinschaften hinauslaufen könnten. In Hamburg etwa wird der langjährige politische Verhandlungsprozess mit MuslimInnen sowohl von den muslimischen Beteiligten als auch von SenatsvertreterInnen als positiv gewertet. Gespräche finden ausschließlich mit den VertreterInnen dortiger muslimischer Organisationen und türkischer Migrantenorganisationen statt. Thematisch sind Verhandlungen auf rein religiöse Fragen beschränkt, und die muslimische Verhandlungsseite fühlt sich nach eigener Aussage mit ihren Anliegen hinreichend und gleichrangig einbezogen.

Die Repräsentanztauglichkeit der muslimischen Verbände

Eines haben die auf verschiedenen Ebenen laufenden Dialog- und Verhandlungsprozesse dennoch gemein-

sam. In der Anerkennungsfrage bezüglich der etablierten muslimischen Organisationen bleiben sie unentschieden. So werden bestehende muslimische Religionsgemeinschaften und deren VertreterInnen etwa auf Bundesebene nicht als die vornehmlichen Kooperations- und DialogpartnerInnen des Staates zu islambezogenen Fragen herangezogen. Selbst dann nicht, wenn sie sich - aller binnenislamischen Differenzen zum Trotz - zu einer einheitlichen Vertretungsinstanz zusammenschließen. Mit wechselnden Argumenten wird muslimischen Organisationen die tragende Rolle bei der staatlich geleiteten Regelung islamischer Glaubensfragen abgesprochen. Doch verbindliche Formen der Kommunikation und Regelung kommen nicht ohne AnsprechpartnerInnen aus dem religiösen Handlungsbereich aus, die einerseits ihre religiöse Expertise einbringen und andererseits Vereinbarungen in ihre jeweiligen Glaubenskreise hineinbringen können. Die Unentschiedenheit im Umgang mit der islamischen Organisationsvielfalt ist nicht unbegründet. Genauso vielschichtig, wie politische AkteurInnen und deren Vorgehensweisen zum Islam sind, verhält es sich auch in der Frage nach einer Repräsentation „des Islams“: Hierarchisch verfasste Organisationen der MuslimInnen in Deutschland, ähnlich wie die der Großkirchen, existieren nicht.

Die religionsorganisatorische Mannigfaltigkeit der MuslimInnen und anhaltende Prozesse der Kooperation und Ausdifferenzierung im muslimischen Feld stellen politische AkteurInnen vor die schwierige Frage nach der Einschätzung bestehender Verbandsstrukturen. In der Debatte darüber geht es zumeist in kritischer Weise um die Frage nach dem Repräsentanzvermögen muslimischer Organisationen. Oftmals ist die Rede von einem „Vertretungsanspruch“ der Verbände, der der muslimischen Bevölkerung nicht gerecht wird. Vor ihrem Zusammenschluss zum Koordinationsrat der Muslime (KRM) konzentrierte sich die Problematik in der Anerkennungsfrage auf die unklare und fragmentierte Zusammenstellung der Verbände. Nun, da die muslimischen Organisationen der sunnitischen und schiitischen Strömungen zunehmend miteinander zusammenarbeiten und sich dazu ein einheitliches Kooperationsgremium geschaffen haben, sind PolitikerInnen dazu übergegangen, ihren als gering eingeschätzten Vertretungsanteil an der muslimischen Gesamtbevölkerung als Grund für ihre Ablehnung als vornehmliche AnsprechpartnerInnen ins Feld zu führen.

Zwischen Vertretungsanspruch und Vertretungsrealität?

Die Frage nach dem Vertretungsradius muslimischer Verbände lässt sich anhand verschiedener Kriterien diskutieren. In der öffentlichen Debatte stößt man diesbezüglich vornehmlich auf den Anteil der formalen Mitgliedschaften muslimischer Organisationen. Doch die Bedeutung muslimischer Gemeinschaften lässt sich nicht hinreichend mit Mitgliedszahlen vermessen. Weitere Einschätzungskriterien, wie die Anzahl der religiösen Mitgliedsgemeinden, Nutzer- bzw. Besucherzahlen, die in den Verbänden vertretenen muslimischen Glaubensströmungen oder der Bekanntheitsgrad der Verbände unter Deutschlands MuslimInnen sind ebenso eher als vage Anhaltspunkte denn als Maßeinheiten zur abschließenden Bedeutungszumessung anzusehen.

Eine derartige Suche nach einer angemessenen Einschätzungsgrundlage basiert an sich schon auf einem Denkfehler, der zu Fehlschlüssen und Diskrepanzen in der Frage nach den Vertretungsansprüchen muslimischer Verbände führt. Dieser liegt darin begründet, dass im Falle der Vertretungsfrage im Hinblick auf den Islam die materielle Bezugsgrenze nicht gezogen und berücksichtigt wird. Die Unterscheidung, ob es um die Frage nach religiösen Lebenswelten geht oder um andere Interessen von MuslimInnen in Deutschland, etwa sozioökonomischer oder kultureller Art, wird in der Einschätzung der Repräsentanz von Verbänden nicht vollzogen. Selbstverständlich können religiöse Institutionen nicht sämtliche Interessen der muslimischen Bevölkerung vertreten. Muslimische Organisationen sollten daher nach ihren Vertretungsanteilen an (primär) glaubensbezogenen Aktivitäten und Dienstleistungen, welche durch islamische Zusammenschlüsse abgedeckt werden, gewichtet werden.

Institutionalisierung des Islams in Deutschland

Im muslimischen Bereich ist die Gemeinschafts- und Verbandsbildung von einer Heterogenität gekennzeichnet, welche maßgeblich auf die Zusammensetzung und die Entwicklung der islamischen Trägergruppe zurückzuführen ist. Durch das Aufeinandertreffen unterschiedlicher religiöser Anschauungen und Praktiken aus verschiedenen Herkunftsregionen sind wohlgermerkt nicht nur im muslimischen, sondern auch infolge von Zuwanderung im jüdischen und christlichen Spektrum sowie in den fernöstlichen Religionen Transformations- und Pluralisierungsprozesse zu verzeichnen. Davon zeugen etwa die Zunahme interner Pluralität in den Großkir-

chen im Verlauf der Integration christlicher Zuwandernder oder auch Veränderungen in der jüdischen Gemeindegestaltung infolge der Zuwanderung von Kontingentflüchtlingen aus der ehemaligen Sowjetunion.

Prozesse der religiösen Gemeinschaftsbildung, Vernetzung und Institutionalisierung haben sich bei den MuslimInnen in Deutschland früh eingestellt und im Verlauf des Sesshaftwerdens und der Einbürgerung verfestigt. Dabei haben sich der Migrationshintergrund der meisten MuslimInnen mitsamt der sprachlichen und ethnischen Vielfalt sowie der Generationenwechsel, der sozioökonomische Hintergrund und Wandel, die Bandbreite an religiösen Auffassungen und an individuellen Einstellungen zur eigenen Religion nachhaltig auf die organisatorische Ausgestaltung des Islams in Deutschland ausgewirkt. Die spezifische organisatorische Verfasstheit, welche MuslimInnen in Deutschland bislang ausgebildet haben, muss zudem in Zusammenhang mit vorherrschenden kirchlichen Strukturen, dem föderalen Staatsprinzip und dem islampolitischen Diskurs betrachtet werden.

Aus diesen Faktoren, die hinter der Organisationsweise des Islams stehen, hat sich ein Komplex an muslimischen Kooperationsgefügen, bundesweiten Dachverbänden, einzelnen kommunalen Zusammenschlüssen und Landesverbänden ergeben, der mit den gegenwärtigen additiven Übersichtsdarstellungen islamischer Organisationen und Dachverbände nicht hinreichend abzubilden ist. Dieses fortgeschrittene Stadium der Institutionalisierung des Islams in der BRD setzt die Politik unter Zugzwang. Die Politik reagiert wiederum verhalten, was etwa an der Position der Bundesregierung bezüglich der Einschätzung der Vertretungsmöglichkeiten muslimischer Verbände ersichtlich wird:

Da die fünf muslimischen Dachverbände in Deutschland maximal lediglich ein Fünftel aller in Deutschland lebenden Muslime repräsentieren, war es – um die Vielfalt des muslimischen Lebens in Deutschland widerzuspiegeln – erforderlich, die nicht-organisierten Muslime angemessen mit einzubeziehen (Bundesministerium des Inneren 2009: Arbeitsprogramm der Deutschen Islamkonferenz).

Unsachgemäße Vertretungsbemessung

Diese Argumentation gründet sich erstens auf die Schätzung eines Repräsentanzanteils muslimischer Organisationen, der die Gesamtheit der muslimischen

Bevölkerung – also auch diejenigen, bei denen Religion weder eine identifikatorische noch eine alltagsbezogene Relevanz hat - zum Bezugspunkt nimmt. Es liegt auf der Hand, dass religiöse Einrichtungen keine religiös desinteressierten MuslimInnen vertreten können. An diesem Beispiel zur Auswahl der TeilnehmerInnen an der Islamkonferenz zeigt sich in besonderer Weise die Wirkung einer indeterminierten und religiöse Belange überschreitenden Islampolitik auf den Umgang mit der Vertretungsfrage. Die politische Haltung, welche den Repräsentanzanteil muslimischer Verbände so bemisst, stellt die adressierten Religionsgemeinschaften vor weitgefaste Anforderungen, die auf den religiösen Bereich spezialisierte Organisationen ihrem Charakter nach gar nicht erfüllen können, nämlich auch religionsferne MuslimInnen im Lande abzubilden.

Zweitens impliziert die Gegenüberstellung islamischer Dachverbände und einer durch Einzelpersonen abge bildeten muslimischen Vielfalt, dass der organisierte Islam die Binnenpluralität unter MuslimInnen nicht zu repräsentieren vermag. Bei genauer Betrachtung geht es jedoch nicht um die Pluralität religiöser Strömungen und Lehrmeinungen, sondern um eine Pluralität von Haltungen bezüglich Religion, die neben religiös indifferente auch antireligiöse und sogenannte islamkritische bis –feindliche Haltungen innerhalb einer ethnisch umrissenen muslimischen Bevölkerung umfasst. Organisationen, die den Glaubensvollzug zum Gegenstand haben, können zwar eine Bandbreite theologischer Auslegungen vertreten, die unter den religiös aktiven MuslimInnen mit ihren unterschiedlichen Haltungen zu Religion (orthodox, traditionell, reformorientiert usw.) im Lande vorherrschen, sie sind jedoch organisch nicht imstande, individuelle oder kollektive Auslegungen zu repräsentieren, die die Irrelevanz religiöser Bestimmungen postulieren. Sie können schon gar nicht Menschen vertreten, die sich indifferent oder negierend gegenüber einer an islamischen Quellen wie Koran und Propheten-tradition orientierten Glaubensausübung verhalten.

Somit ist zu einer sachorientierten Einschätzung der Relevanz muslimischer Verbände eine Bezugsgrundlage zu wählen, die einerseits dem genuin religiösen Charakter der Glaubensgemeinschaften gerecht wird und die sich auf den Interessen- und Handlungsbereich der Religion bezieht. Andererseits handelt es sich bei den Verbänden um korporative Zusammenschlüsse, welche die kollektiv gelebte Glaubensdimension regulieren. Somit ist ihr Vertretungsanspruch hinsichtlich der kollektiven, rituell geprägten Glaubensverwirklichung zu betrachten.

Das muslimische Organisationspektrum

Auf Bundesebene sind im Koordinationsrat der Muslime (KRM), mit Ausnahme der Föderation der Türkisch-Demokratischen Idealistenvereine in Deutschland (ADTÜF), sämtliche sunnitischen und schiitischen Organisationen, die muslimische Gemeinden unterhalten, vertreten. Aus einer Erhebung von Religionsgemeinschaften in Nordrhein-Westfalen aus dem Jahre 2006 geht hervor, dass rund 84 Prozent sämtlicher dem islamischen Spektrum zugerechneten Gemeinden dort den Mitgliedsorganisationen des KRM zuzurechnen sind. (Hero, Markus/Krech, Volkhard/Zander, Helmut (Hrsg.), 2008: Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen, Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort, Paderborn) In ihnen sind wiederum verschiedene theologische Richtungen des sunnitischen und schiitischen Islams zu finden. Der alevitische Verband (AABF) und die Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) sind indessen nicht Teil des KRM und haben damit eigenständige Repräsentanzformen für ihr spezifisches religiöses Bekenntnis ausgebildet. Im AABF sind zwei Drittel der Cem-Häuser in NRW vertreten, in der AMJ sind nach eigenen Aussagen sämtliche Ahmadiyya Gruppen vernetzt.

Neben dieser organisatorischen Durchstrukturierung muslimischen Gemeindelebens in Form von unterschiedlich verfassten Dachverbänden, gibt es eine Anzahl von Moscheen, die autonom verblieben sind. Diese verbandsunabhängige Form der Selbstorganisation religiösen Lebens von MuslimInnen ist sowohl in der Berliner Studie zu den Muslimischen Gemeinschaften (Spielhaus/Färber, Alexa 2006), als auch in der NRW-Studie zur Religiösen Vielfalt (Chbib 2008) quantitativ belegt worden. Diese haben ergeben, dass nahezu 50 Prozent der Berliner Moscheegemeinden unvernetzt nebeneinander bestehen, und in NRW sind es, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, mindestens ein Fünftel der Gebetshäuser.

Gemäß diesen Ergebnissen lässt sich das organisierte muslimische Spektrum in Deutschland in einen formal strukturierten Teil des Verbandsislams und in den Teil der nicht im Rahmen von Verbänden vernetzten islamischen Gemeinschaftsaktivitäten unterteilen. Religiöse Aktivitäten von MuslimInnen lassen sich wiederum in primär religiöse Zusammenschlüsse unterteilen, die sich in islamischen Gemeinden (v.a. Moscheen) bilden. Daneben haben sich religiös motivierte Vergemein-

schaftungsformen entwickelt, die sowohl innerhalb als auch außerhalb der Verbände bestehen.

Der glaubensbezogene Einflussradius der muslimischen Verbände ist indessen nicht zu unterschätzen:

- Die vorliegenden Resultate aus der Bestandsaufnahme weisen darauf hin, dass in NRW beispielsweise rund vier Fünftel der MuslimInnen mit religiösem Gemeinschaftsbezug Gemeinden nutzen, die dem KRM zuzurechnen sind. Dies entspricht schätzungsweise 40 Prozent der dort lebenden, dem Islam zugerechneten Personen.

- Den maßgeblichen Anteil an der religiösen Infrastruktur des sunnitischen und schiitischen Islams in Deutschland stellen die Mitgliedsorganisationen des KRM bereit.
- Verschiedene, im islamischen Spektrum präsente Denkrichtungen und Glaubensauslegungen sind in den verbandszugehörigen Gemeinden vertreten.
- Die islamischen Verbandszentralen verwalten den Großteil des Moscheebestandes und finanzieren die großen Moscheebauvorhaben, die lang bestehende Gemeinden initiieren.
- Sie stellen den überwiegenden Teil an theologisch ausgebildeten Imamen und religiösen Experten.
- Über verschiedene Plattformen erreichen die Verbände über ihre Gemeinden eine große Anzahl der an der islamischen Praxis interessierten Gläubigen.

Sofern von Seiten der Politik genuin religiöse Belange einer nachhaltigen und verbindlichen Regelung unterzogen werden sollen, sind bestehende muslimische Verbände mit ihrer religiösen Expertise gefragt. Eine überkonfessionelle, umfassende Regelung für sämtliche Glaubensrichtungen, die dem Bereich Islam zugeordnet werden, erscheint angesichts gravierender Differenzen und Unverträglichkeiten zwischen der Glaubensdogmatik und –praxis einzelner Strömungen unrealistisch. Die Kooperationszusammenhänge unter den bestehenden Verbänden geben Anhaltspunkte dafür, unter welchen Konfessionen eine gemeinsame glaubensbezogene Zusammenarbeit möglich ist und unter welchen nicht. Ein Konsens scheint zwischen

SunnitInnen und SchiitInnen in Deutschland möglich geworden, aber nicht zwischen Ahmadyya-AlevitInnen oder Aleviten-SunnitInnen und SchiitInnen und schließlich nicht unter Ahmadyya-SunnitInnen und SchiitInnen. Diese konfessionellen Spaltungen gilt es von politischer Seite zu berücksichtigen.

Es zeigt sich, dass nicht die Vielfalt an islamischen Organisationen das Hauptproblem auf dem Weg hin zu einer regulativen Islampolitik ist, sondern vielmehr die Unschärfe in der Markierung des religionspolitischen Bereichs, der sich auf den Islam bezieht. Parallel dazu würde eine Entpolitisierung und die stärkere Selbst-Profizierung bestehender muslimischer Verbände als Verwaltungsorgane der umfassenden Glaubenspflege die staatliche Zusammenarbeit mit ihnen erleichtern. Neben der konsequenten Ausrichtung ihrer Arbeit auf die Glaubenspflege von MuslimInnen in Deutschland unter Berücksichtigung der hiesigen gesellschaftlichen Gegebenheiten und der Lebensbedingungen ihrer Glaubensanhänger würde eine bessere Vernetzung und die Ausbildung einheitlicher Strukturen auf Länderebene ihre Anerkennung als Religionsgemeinschaften und den Umgang mit ihnen von staatlicher und gesellschaftlicher Seite erleichtern.

Literatur

Chbib, Raida, 2008: Heimisch werden in Deutschland: Die religiöse Landschaft der Muslime im Wandel, in: Hero, Markus/Krech, Volkhard/Zander, Helmut (Hrsg.): Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen, Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort, Paderborn, 125–140

Spielhaus, Riem/Färber, Alexa (Hrsg.), 2006: Islamisches Gemeindeleben in Berlin, Berlin

Raida Chbib ist Politologin und arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religionswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum und wirkt an der DFG-Forschergruppe zur "Transformation von Religion in der Moderne" im Teilprojekt "Religion und Migration" am Centrum für Religionswissenschaftliche Studien mit.

Yasin Alder

Repräsentation unabhängiger Moscheevereine und Selbstorganisation in den muslimischen Vertretungsorganen

Auch wenn die Repräsentativität der seit 2007 im Koordinationsrat der Muslime (KRM) vertretenen Verbände und Dachorganisationen – die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB), der Zentralrat der Muslime (ZMD), der Islamrat und der Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ) – immer wieder angezweifelt wird, so kann doch davon ausgegangen werden, dass sie einen großen Teil der Moscheevereine vertreten, und damit die Orte, in denen sich muslimische Glaubenspraxis und Gemeindeleben abspielen. Moscheevereine werden nicht nur von ihren eingetragenen Mitgliedern aufgesucht, welche meist Familienväter oder erwachsene männliche Familienmitglieder sind, sondern auch von den anderen Familienmitgliedern und zu einem nicht unerheblichen Teil von MuslimInnen, die nicht Mitglied in dem jeweiligen Moscheeverein sind oder auch gar keinem Moscheeverein angehören. Somit geben auch die reinen Mitgliederzahlen noch kein genaues Bild der tatsächlich die Moscheen besuchenden MuslimInnen ab, deren Zahl definitiv höher ist. Die Mitgliedschaft in einer Organisation ist im Islam keine Voraussetzung für die Zugehörigkeit zum Islam oder für die Teilnahme an der gemeinschaftlichen religiösen Praxis, wie sie in den Moscheen stattfindet.

Die Diskussion über die Repräsentativität der im KRM vertretenen Verbände soll hier nicht weiter vertieft werden. Sie hat jedoch für die Frage, ob und wie nicht verbandsgebundene Moscheevereine und andere muslimische Selbstorganisationen bei einer eventuell künftig einheitlicheren muslimischen Vertretungsstruktur auf Landes- und Bundesebene eingebunden werden sollten, durchaus eine Bedeutung.

Festzustellen ist folgendes: Es gibt durchaus eine nicht geringe Zahl von so genannten unabhängigen Moscheen und Vereinen, also von Moscheevereinen und auch anderen muslimischen Selbstorganisationen, die keine Moscheen sind, welche nicht Mitglied in einem der genannten Verbände oder Dachverbände sind. Insbesondere unter Moscheen, die nicht von MuslimInnen türkischer Herkunft dominiert werden, gibt es viele dieser unabhängigen Moscheevereine. Dies sind konkret vor allem Moscheen von MuslimInnen, die entweder arabischstämmig - und hier insbesondere marokkanischstämmig – sind, oder auch afrikanischstämmig

oder aus dem indopakistanischen Raum stammend. Daraus resultiert die Frage, wie diese Moscheen, auch ohne einem der bestehenden Verbände anzugehören - wobei dies durchaus auch eine bewusste Entscheidung sein kann - dennoch in geeigneter Form repräsentiert werden und somit auch von der Politik und anderen AkteurlInnen der Gesellschaft als AdressatInnen berücksichtigt werden können.

Zum anderen ist die Frage noch nicht geklärt, inwiefern die bestehenden Verbände und damit der KRM besser von der Basis her legitimiert werden können. Die Gründung der bestehenden Verbände erfolgte auf Spitzenebene, aber nicht „von unten“, also von den Moscheegemeinden oder auch anderen relevanten muslimischen Selbstorganisationen ausgehend. Auf beide Fragen soll im Folgenden näher eingegangen werden, wobei zunächst auf die noch relativ junge Geschichte der Bestrebungen nach einer strukturellen Integration und einer einheitlichen Vertretung der muslimischen Selbstorganisationen verwiesen werden soll.

Das Modell des Moscheeregisters in NRW

Bereits im Jahr 2004 äußerten Bündnis90/Die Grünen in Nordrhein-Westfalen die Forderung nach einem „Moscheeregister“ als Teil eines „Konzepts zur Institutionalisierung des Verhältnisses zwischen Staat und Islam“ („Grüner Vorstoß in NRW“, Islamische Zeitung, Online-Artikel vom 15.07.2004, www.islamischezeitung.de). Dabei ging es auch darum, eine Rechtsform für muslimische Glaubensgemeinschaften zu finden, die die Zusammenarbeit zwischen Staat und islamischen Religionsgemeinschaften erleichtern würde. Es sollte ein klar definierter muslimischer Ansprechpartner für die Landesregierung gefunden werden. Zur Erinnerung: Der KRM auf Bundesebene bestand damals noch nicht; und ein Landesverband ähnlich der Landesreligionsgemeinschaften (Schuren) im norddeutschen Raum, auf die später noch eingegangen wird, existiert in NRW bis heute nicht. Das Moscheeregister sollte zunächst für NRW erstellt werden; darin sollten Moscheevereine auf freiwilliger Basis aufgenommen werden, die sich zum Grundgesetz und den sonstigen deutschen Gesetzen bekennen. Auch sollten die so organisierten Moscheevereine Adressa-

tinnen für politische Vereinbarungen zwischen Landesregierung und MuslimInnen werden.

Die im Moscheeregister vertretenen Gemeinden sollten einen Schura-Rat wählen, der wiederum einen Vorstand bestimmen würde, der dann seinerseits wiederum einen Vorsitzenden wählen sollte. Bei Beachtung der „Pluralität der Muslime in NRW“ durch den „Schutz von Minderheiten und Höchstquoten für ethnische Mehrheiten“ („Grüner Vorstoß in NRW“, Islamische Zeitung, Online-Artikel vom 15.07.2004) könne dieser Schura-Rat einen legitimierte Vertreter für Muslime in NRW bestimmen, so die damaligen Vorstellungen der NRW-Grünen.

Der Weg zur Gründung des KRM

Die muslimischen Verbände befanden sich zu dieser Zeit gerade in dem Prozess, auf Bundesebene zu einer einheitlicheren gemeinsamen Organisationsform zu finden, der nach dem Ort des ersten diesbezüglichen Treffens auch „Hamburger Prozess“ genannt wird. Der damalige ZMD-Vorsitzende Nadeem Elyas sprach damals von einem Zeitraum von „fünf bis fünfzehn Jahren“, in dem dies erreicht werden könne. Besonders interessant im Kontext des uns hier interessierenden Themas ist, dass bei diesem Prozess auch die Einbeziehung unabhängiger Moscheevereine und anderer muslimischer Selbstorganisationen außerhalb von Moscheen angedacht worden war.

Die damals bestehende Planungsgruppe „Einheit der Muslime“, die von 2004 bis 2006 mehrfach zusammenkam, konnte sich aber letztlich nicht einigen. Auch die so wichtigen, im Rahmen des Prozesses geplanten Strukturen auf Landesebene, so genannte Landesreligionsgemeinschaften, wurden somit nicht erreicht. Vorschläge für eine „Urwahl“ und damit eine demokratische Legitimation der Vertretungsstrukturen, die gerade von VertreterInnen einzelner unabhängiger Moscheegemeinden vorgebracht wurden, waren offenbar nicht mehrheitsfähig. Nachdem die DITIB und dann auch der VIKZ zunehmend auf Distanz gingen, war das „Einheitsprojekt“ de facto gestorben. Kurze Zeit darauf entstand der KRM als gewissermaßen kleinster gemeinsamer Nenner, wobei die DITIB sich in diesem Gremium ein Vetorecht einräumen ließ.

Wohl auch aufgrund der bald darauf erfolgten Gründung des KRM war von dem Vorschlag der NRW-Grünen nach einem Moscheeregister auf Landesebene in den darauf folgenden Jahren kaum noch etwas zu

hören. Ebenfalls Ende 2007, ein halbes Jahr nach Gründung des KRM, hieß es von dessen damaligem Sprecher, man wolle schon in einem halben Jahr die Anerkennung als Religionsgemeinschaft beantragen („Muslime wollen bald Religionsgemeinschaft beantragen“, Islamische Zeitung, Online-Artikel vom 04.10.2007). Dies ist jedoch bis dato nicht passiert.

Möglichkeiten und Grenzen des KRM

Der KRM ist bei der zweiten Deutschen Islamkonferenz nur noch durch die DITIB und den VIKZ vertreten, nachdem der Islamrat von Bundesinnenminister de Maizière aufgrund von staatsanwaltlichen Ermittlungen gegen dessen größten Mitgliedsverein, die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs (IGMG), ausgeladen wurde, und der ZMD wegen inhaltlicher Kritik auf eine Teilnahme verzichtete. Der KRM selbst ist bis heute nur ein Gremium, in dem die ihm angehörenden Verbände zusammenkommen, aber kein neuer, einheitlicher Verband, den sich auch viele MuslimInnen erhoffen. Die für eine Anerkennung als Religionsgemeinschaft so wichtigen Strukturen auf Landesebene wurden nach wie vor nicht erreicht. Auch sind verbandsunabhängige Moscheen und andere Selbstorganisationen nicht im KRM vertreten. Der KRM besitzt bis heute nicht einmal eine eigene Internetpräsenz und kein Büro in der Hauptstadt Berlin, das der Lobby-Arbeit dienen könnte.

Aus der seit langem beklagten Haltung des defensiven Reagierens konnte man bisher leider nicht herauskommen und ebenso wenig vermehrt eigene, positive Themen und konstruktive Ansätze aus muslimischer Sicht in die Debatte um den Islam und MuslimInnen einbringen. Theologisch ausgebildete SprecherInnen, die das vernachlässigte religiöse Element in die Öffentlichkeit tragen und vertreten könnten, fehlen noch immer. Anders als bei den Verbänden DITIB und VIKZ, die direkt über eigene Moscheegemeinden und eine recht intensive interne Arbeit verfügen, fehlt diese nach innen gerichtete Aktivität bei den Dachorganisationen ZMD und Islamrat, und auch beim KRM selbst. Die drei letztgenannten Verbände sind im Grunde vor allem Außenvertretungen. Dabei gäbe es vieles intern zu regeln. Ein erster Anfang wurde mit der Absprache der islamischen Festtage und des Ramadan-Beginns und -endes seit 2009 gemacht. Auch die interne Organisation der Einnahme der *Zakat*, der Sozialsteuer, die eine der „fünf Säulen“ des Islam ist, wäre regelungsbedürftig, um nur ein Beispiel zu nennen. Eine bessere gemeinsame muslimische Infrastruktur, zu der neben Moscheen deren Arbeit insgesamt professionalisiert werden muss

- beispielsweise auch wohltätige Stiftungen, soziale Projekte, Medieninitiativen, Kindergärten oder andere Bildungseinrichtungen gehören, wäre auch wünschenswert.

Moscheen ohne Verbandsbindung

Über die Zahl der verbandsunabhängigen Moscheen auf Bundesebene gibt es bisher keine verlässlichen Zahlen. In Berlin sollen ungefähr die Hälfte der Moscheen verbandsunabhängig sein (Spielhaus, Riem und Färber, Alexa (Hrsg.): Islamisches Gemeindeleben in Berlin, 2006), in NRW schätzungsweise „ein Viertel aller sunnitischen Gemeinden“ (Raida Chbib: Heimisch werden in Deutschland. Die religiöse Landschaft der Muslime im Wandel. In: Hero, Krech, Zander (Hrsg.): Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen, 2007). Die hohe Berliner Zahl ist allerdings atypisch für die Bundesrepublik insgesamt und eher ein Sonderfall; der von Raida Chbib für NRW ermittelte Anteil dürfte dem auf Bundesebene zu vermutenden näher kommen.

Die bestehenden nicht verbandsgebundenen Moscheen arbeiten mittlerweile zum Teil auf regionaler Ebene zusammen, so etwa seit einigen Jahren die marokkanischen und arabischen Moscheen im Rhein-Main-Gebiet; teils hat man sich ungefähr seit 2005 verstärkt in Gremien auf lokaler Ebene zusammengefunden, wie etwa dem Rat der Muslime in Bonn, aber auch in Städten wie Dortmund, Leverkusen oder Paderborn. Von der kommunalen Politik wurden diese in der Tat sehr sinnvollen Kooperationsgremien auf lokaler Ebene überwiegend begrüßt.

Der Grad und die Intensität der Kooperation dieser lokalen Zusammenkünfte variiert noch; wenn diese über den sprichwörtlichen „kleinsten gemeinsamen Nenner“ hinauskommen wollen, besteht vielfach noch Verbesserungsbedarf. Darüber hinaus gibt es auch verbandsunabhängige Moscheen von erheblicher lokaler und teils sogar regionaler Bedeutung, wie beispielsweise das Islamische Zentrum Bielefeld. Viele andere unabhängige Moscheen, zum Beispiel unter den marokkanischen, sind freilich mitunter auch eher klein und kaum nach außen aktiv.

Auf Landesebene wurden seit den späten 1990er Jahren gemeinsame Vertretungen von Moscheevereinen gegründet, wie die Islamische Religionsgemeinschaft Hessen (IRH), vor allem aber im norddeutschen Raum, wie etwa 1999 die Schura, der Rat der islamischen Gemeinschaften in Hamburg, und später die Schura

Niedersachsen oder die Schura Bremen. Nicht Mitglied in diesen Vereinigungen auf Landesebene ist jedoch die DITIB, was insofern von Belang ist, da sie bundesweit der zahlenmäßig größte Verband ist und gerade in der Fläche, also in mittleren und kleineren Städten, mit ihren Moscheen besonders stark vertreten ist. In den Großstädten hat sie freilich nicht immer eine entsprechende Bedeutung.

In diesen lokalen Organisationsformen und jenen auf Landesebene sind teilweise auch unabhängige Moscheevereine Mitglieder, die keinem der bestehenden Verbände oder Dachverbände angehören, und teils auch muslimische Vereine, die keine Moscheen sind. So gehören dem Rat der Muslime in Bonn etwa auch der dort ansässige Muslimische Soziale Bund (MSB) an, der eine „Bestattungskostenunterstützungsvereinigung“ (Selbstbezeichnung) ist, die Islamische Hochschulvereinigung (IHV) Bonn sowie die Deutsche Muslim-Liga Bonn (DML Bonn), die vor allem im interreligiösen Dialog aktiv ist.

Muslimische Selbstorganisationen außerhalb der Moscheen

Außerhalb der Moscheen gibt es durchaus muslimische Institutionen von teils überregionaler Bedeutung, vor allem im Frauen- und Jugendbereich. Zu nennen ist hier beispielsweise das mehrfach ausgezeichnete Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen in Köln (BFMF), dessen vorbildliche Arbeit 1999 mit dem Karl-Kübel Preis gewürdigt wurde sowie 2002 von Bundespräsident Johannes Rau für „Vorbildliches Engagement bei der Integration von Zuwanderern“ und 2004 vom „Bündnis für Demokratie und Toleranz“ für Engagement und Zivilcourage. Das BFMF gehört keinem Dachverband an.

Weitere bedeutende Organisationen können beispielhaft genannt werden: Das seit 2009 bestehende Aktionsbündnis muslimischer Frauen ist auf Bundesebene aktiv. Im Rhein/Main-Gebiet rund um Frankfurt ist das Kompetenzzentrum muslimischer Frauen tätig. Als Verein muslimischer Studierendenorganisationen auf Bundesebene gibt es seit 2007 den Rat Muslimischer Studierender und Akademiker (RAMSA). Auch im Bereich Sport gibt es muslimische Organisationen, wie den Internationalen Sportclub AlHilal in Bonn, der immerhin rund 900 Mitglieder aus dem ganzen Raum Köln-Bonn hat und im Jahr 2010 den Integrationspreis der Deutschen Islamkonferenz erhielt.

Im Jugendbereich gibt es die ebenfalls bundesweit aktive Muslimische Jugend in Deutschland (MJD), die für die muslimische Jugendarbeit außerhalb der Moscheeverbände von großer Bedeutung ist, sowie Initiativen von weniger formeller Natur wie die Lifemakers Germany, die auf lokaler Ebene in verschiedenen Städten als relativ loser Zusammenschluss muslimischer Jugendlicher verschiedene soziale und wohlthätige Projekte durchführen; oder das erst seit 2010 bestehende Netzwerk „Zahnräder“, das gebildete und qualifizierte junge MuslimInnen zwecks Austausch von Ideen und der Durchführung konkreter Projekte in verschiedenen Bereichen, von Medien über Bildung bis hin zu Sozialem, zusammenbringen möchte.

Gerade unter jüngeren, praktizierenden MuslimInnen ist seit einiger Zeit eine Tendenz zu neuen Initiativen außerhalb der etablierten Moscheeverbände zu erkennen. Dies hat sicherlich zum einen mit Enttäuschung über die oft als zu festgefahren und unbeweglich empfundenen Strukturen der etablierten Moscheevereine und Verbände zu tun. Zum anderen reflektiert es eine neue Offenheit der jungen Generation, denen der Horizont der noch immer sehr stark ethnisch orientierten Verbände wie DITIB, IGMG, VIKZ, ATIB oder anderen zu eingeschränkt erscheint. Diese junge Generation findet sich stärker in deutschsprachigen Aktivitäten wieder, deren TeilnehmerInnen einen gemischt-ethnischen Hintergrund haben. Dies dürfte mittelfristig eine Herausforderung für die noch recht stark ethnisch orientierten Verbände und einen Impuls darstellen, sich zu wandeln.

Vertretungsstruktur durch Einbeziehung von verbandsunabhängigen Moscheen und muslimischen Selbstorganisationen

Eine genauere Erfassung der verbandsunabhängigen Moscheevereine auf Bundes- und Landesebene wäre wünschenswert, um diese bei der Schaffung einer wie auch immer gearteten Struktur besser ansprechen zu können. Dies gilt auch für muslimische Organisationen außerhalb von Moscheevereinen, über die bisher kaum Studien vorliegen. Was die Mitgliedschaft von Nicht-Moschee-Vereinen in muslimischen Vertretungsstrukturen angeht, wird vielfach die Meinung vertreten, dass diese sich auf die Moscheen konzentrieren sollten. Dem ist weitgehend zuzustimmen. In der Tat können wohl kaum alle muslimischen Vereine oder gar losen Zusammenschlüsse und informellen Gruppen, von denen viele nur lokale Relevanz haben und die oft mangelnde Kontinuität aufweisen, gleichberechtigt mit Moscheen in eine wie auch immer geartete Form der muslimischen

Struktur aufgenommen werden, die dann Ansprechpartner des Staates wird. Moscheen haben als Orte der gelebten religiösen Praxis und wegen ihrer größeren Dauerhaftigkeit nun einmal einen anderen Status als andere Vereinigungen. In Einzelfällen kann möglicherweise auch nicht jede Moschee Berücksichtigung finden - etwa wenn es sich um extremistisch ausgerichtete Moscheen handelt, welche zwar eine sehr kleine Minderheit bilden, aber fraglos existieren. So nimmt etwa die Schura Niedersachsen als Landesverband ausdrücklich keine salafistisch ausgerichteten Moscheen oder Vereine auf.

Stärker berücksichtigt werden sollten in geeigneter Form aber durchaus die verbandsunabhängigen Moscheegemeinden und jene anderen Organisationen, die eine regionale und überregionale Relevanz aufweisen, wie die erwähnten Beispiele gerade im Frauen-, Jugend- und Studierendenbereich. Schon der zuvor geschilderte „Hamburger Prozess“ sah vor, solche Nicht-Moschee-Vereine als assoziierte Mitglieder in die geplanten Landesversammlungen einzubeziehen, wenn auch ohne Stimmrecht.

Avni Altiner, Vorsitzender der Schura Niedersachsen, ist zum Beispiel nicht generell gegen eine Berücksichtigung von Nicht-Moschee-Vereinen. So seien etwa auch Studierendenorganisationen und Frauenvereine stimmberechtigte Mitglieder in der Schura Niedersachsen. Er selbst halte es auch für wichtig, dass diese sich einbringen würden, so Altiner gegenüber dem Autor dieses Beitrags. Dennoch meint Altiner, der Schwerpunkt solle auf Moscheevereinen liegen, da diese die Vorgaben für die Anerkennung als Religionsgemeinschaft besser erfüllten – als Orte muslimischer Glaubenspraxis, wo Religiosität gelebt und erlebt werden könne.

Eine muslimische Struktur auf Landes- und Bundesebene sollte also, gerade wenn es um Fragen der Anerkennung als Religionsgemeinschaft geht, im Wesentlichen auf Moscheevereinen als unterster Ebene der Organisation basieren, einschließlich der verbandsunabhängigen Moscheen (die teilweise bereits als Einzelmitglieder in Landesverbänden wie den Schuren integriert sind). Dies ist unabhängig davon, dass es religionsverfassungsrechtlich nicht notwendig ist, dass alle Moscheen in einer solchen Struktur organisiert sind. Auch der damalige Bundesinnenminister Schäuble sagte zum Abschluss der ersten Islamkonferenz 2009: „Ich glaube, die Anerkennung wird von den Moscheegemeinden ausgehen, denn da findet die

Glaubensausübung statt.“ (zitiert z.B. in: taz vom 22.06.2009).

Wie lange die überkommenen Verbandsstrukturen, die noch immer die ethnischen Trennlinien der ersten Zuwanderer-Generation widerspiegeln, angesichts des angedeuteten Generationswechsels, der zunehmenden Orientierung an der deutschen Sprache sowie an Deutschland als Lebensmittelpunkt und Heimat seitens der jüngeren MuslimInnen, langfristig in ihrer jetzigen Form werden Bestand haben können, scheint fraglich. Das Streben nach einer neuen, einheitlicheren, nicht mehr ethnisch orientierten Organisationsform ist auf Verbandsebene bisher zwar nicht zu erkennen, wird längerfristig aber wohl unausweichlich sein. Die gegenwärtige Zusammenarbeit der bestehenden Verbände und Moscheevereine auf lokaler Ebene sowie auf Landes- und Bundesebene dürfte der Erkenntnis der Notwendigkeit einer solchen intensiveren Zusammenarbeit geschuldet sein. Sie befindet sich aber letztlich noch immer in den Anfängen und geht nicht unbedingt schnell voran, nachdem sie erst in den späten 1990er Jahren begann und erst ab etwa 2004 an Fahrt gewonnen hat. Dieser Umstand dürfte nicht zuletzt auch mit dem Beharrungsvermögen und den Eigeninteressen der großen Verbände zu tun haben.

Anzumerken wäre noch, dass, wenn es um muslimische Strukturen geht, also um den Islam als Religion, auch nur religiöse und keine nicht-religiösen Selbstorganisationen mit ethnischem Hintergrund Berücksichtigung finden sollten. So ist etwa die Beteiligung der nicht-religiösen „Türkischen Gemeinde in Deutschland“ (TGD) an der Deutschen Islamkonferenz eigentlich nicht nachvollziehbar. Sie zeigt aber auch, dass auf politischer Seite die Trennung von Islam und Ethnie noch nicht ausreichend vollzogen ist. Dies zeigt sich auch an der falschen Tendenz der letzten Jahre, die Migrations- und Integrationsdebatte zu „islamisieren“, wobei soziale und ökonomische Probleme zu wenig berücksichtigt werden. Fragwürdig erscheint aber auch der ebenfalls bei der Islamkonferenz (vor allem der ersten und in zumindest etwas sinnvollerer Zusammensetzung bei der zweiten) versuchte Ansatz, Einzelpersonen als muslimische VertreterInnen einzuladen, die keinerlei Legitimation einer religiösen Organisationsform oder einer relevanten Institution aufweisen und letztlich nur für sich selbst sprechen können. Im Vergleich können unabhängige Moscheen und andere

muslimische Selbstorganisationen sicherlich mit größerer Berechtigung erwarten, Berücksichtigung zu finden.

Fazit und Ausblick

Die nicht verbandsgebundenen Moscheen und wichtige andere muslimische Organisationen und Institutionen aus verschiedenen Bereichen sind in den bestehenden muslimischen Vertretungsstrukturen, vor allem auf Bundesebene, noch nicht angemessen repräsentiert. In den bisher bestehenden Vertretungen auf Länderebene, wie den Schuren in Hamburg oder Niedersachsen, wie auch in einzelnen lokalen Vertretungen auf Stadtebene ist dies anders; hier sind durchaus auch muslimische Vereine aus dem Frauen, Studierenden- oder Bildungsbereich als Mitglieder vertreten.

Eine Einbeziehung verbandsunabhängiger Moscheen und anderer muslimischer Selbstorganisationen in wie auch immer geartete zukünftige muslimische Vertretungsstrukturen auf Landes- und Bundesebene erscheint daher grundsätzlich sinnvoll. Dadurch würde Wissen und Kompetenz aus verschiedenen Bereichen außerhalb der bestehenden Verbände besser repräsentiert und somit auch die Wirklichkeit muslimischen Lebens und muslimischen Engagements besser abgebildet werden.

Verbandsunabhängige Moscheen könnten als Einzelmitglieder aufgenommen werden, und andere Selbstorganisationen oder Institutionen dann, wenn sie über mindestens regionale oder aber überregionale Bedeutung und Kompetenz verfügen oder aber für bestimmte Bereiche, etwa Frauen und Jugend, wichtige Funktionen erfüllen beziehungsweise diese besonders repräsentieren können. Darüber müsste dann im Einzelfall entschieden werden.

Entwicklung und Wandel muslimischer Strukturen müssen aber letztlich maßgeblich „von unten“, das heißt von den Moscheen und sonstigen Vereinen, ausgehen; sie sollten nicht staatlich verordnet werden. Der Staat kann aber natürlich Anregungen und Anreize dafür anbieten.

Yasin Alder, Diplom-Geograph, ist Stellvertretender Chefredakteur der Islamischen Zeitung. Er ist seit 1998 Muslim und befasste sich in seiner Diplomarbeit an der Universität Bonn (2002) mit der Rolle der Moscheen bei der Integration der MuslimInnen in Deutschland.

Muslimische Organisationen in Deutschland – ein Überblick

Die Entwicklung muslimischer Selbstorganisationen in Deutschland lässt sich anhand mehrerer, zeitlich nicht abgeschlossener Entwicklungsphasen skizzieren: Bereits während der ersten großen Zuwanderungsphase Nachkriegsdeutschlands in den 1960er Jahren bildeten sich vereinzelte und lokal gebundene Kultur- bzw. Moscheevereine, die aufgrund der nur sehr begrenzt vorhandenen Mittel häufig Räume in Gewerbegebieten oder unattraktiven Wohngebieten anmieteten – die so genannten Hinterhofmoscheen. Diese Vereine sind aus dem Bedürfnis entstanden, einem gemeinsamen Kultur- und Religionsverständnis Raum zu geben, die Rituale gemeinsam auszuüben und die Feste gemeinsam zu feiern. Sie bestehen zu einem großen Teil noch heute, und es kommen immer neue hinzu.

Seit den 1970er Jahren entwickelten sich aus einem Teil dieser Vereine die großen Moscheedachverbände – die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs e.V. (IGMG), der Verband der islamischen Kulturzentren e.V. (VIKZ) als Reaktion darauf in den 1980er Jahren die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religionen e.V. (DITIB) und zuletzt der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD). Deren Ziel bestand einerseits in einer institutionalisierten Repräsentation ihrer Mitglieder und deren Belange gegenüber politischen und gesellschaftlichen Akteuren in der deutschen Gesellschaft. Andererseits sollten die jeweiligen religiösen und/oder politischen Ausrichtungen in den Moscheen gebündelt und die Vereinsmitglieder an eine größere Organisation gebunden werden. Die Gründung des Koordinationsrates der Muslime in Deutschland (KRM) im Jahr 2007 als Reaktion auf staatliche Forderungen nach einem einheitlichen Ansprechpartner in Bezug auf den islamischen Religionsunterricht kann aus heutiger Perspektive als Höhepunkt dieser Entwicklung betrachtet werden.

Diese etablierten muslimischen Moscheevereine und -verbände sehen sich in der letzten Zeit einer massiven Kritik ausgesetzt, die in Teilen sicherlich ihre Berechtigung hat, hier aber nicht zur Bewertung stehen soll. Sie sind weiterhin die entscheidenden Institutionen des religiös-muslimischen Lebens in Deutschland: es gibt keine anderen Orte, die relevante Kernangebote wie

das Gemeinschaftsgebet zu allen Tageszeiten, das Freitagsgebet, Hadschorganisation, Zakatannahme und -verwaltung, Festgebete, Koranunterricht, Totenwäsche und Begräbnisse usw. zuverlässig zur anbieten und organisieren. Sie bieten zudem einen sozialen Raum für einen großen Teil der MuslimInnen in Deutschland, bspw. durch ihre Freizeit- und Bildungsangebote, die von Tausenden muslimischen Jugendlichen und Kindern genutzt werden. Hier ist der Ort, an dem auch in Zukunft Vorstellungen über Geschlechterrollen, Familienleben und Erziehung für einen Großteil der MuslimInnen in Deutschland geprägt werden. Eine Einschätzung der derzeitigen Veränderungen in der muslimischen Vereinslandschaft muss diese Gegebenheiten im Blick haben, um eine realistische Bewertung über und Erwartungshaltung an die jeweiligen – neuen wie etablierten – muslimischen Organisationen zu entwickeln.

Muslimische Organisationen außerhalb der Moscheen – Ort für Reformen?

Ab Mitte der 1990er Jahre begann eine Phase, die bis heute andauert und sich gleichzeitig in den vergangenen Jahren noch einmal verstärkt hat. Es entstanden spezifische (in sich differenzierte) Vereine vor allem im Bereich der Frauen-, Jugend- und Bildungsarbeit. Zu nennen sind hier das Huda – Netzwerk für muslimische Frauen e.V. (gegr. 1996), die muslimische Jugend (gegr. 1995), das Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung e.V. (gegr. 1995) oder auch das Institut für Interreligiöse Pädagogik und Didaktik. All diese Bereiche wurden und werden bis zu einem gewissen Grad auch von den muslimischen Dachverbänden und ihren Unterorganisationen abgedeckt, weil sie in diesen Bereichen selbst Angebote machen. Die inhaltliche Ausrichtung der moschee- und verbandsunabhängigen Vereinsgründungen unterscheidet sich von den großen Verbänden jedoch vor allem in der Deutschsprachigkeit ihres Angebots und damit in der Zugänglichkeit für eine immer größer werdende Gruppe von MuslimInnen in Deutschland. Außerdem sind diese Vereine im Vergleich mit den großen Verbänden vor allem eines: klein. Nur ein Beispiel zur Verdeutlichung: unter den moscheeunabhängigen Vereinen dürfte die Muslimische Jugend in Deutschland e.V. (MJD) mit ihren nach eigenen Angaben zwei- bis dreihundert Mitgliedern und mehr als 1000 TeilnehmerInnen auf ihren jährlich stattfindenden Treffen zu den

ganz Großen gehören: Allein im Vergleich mit dem VIKZ, dem drittgrößten muslimischen Dachverband mit nach eigenen Angaben rund 24.000 ordentlichen Mitgliedern (diese Zahl beinhaltet nur einen Bruchteil der tatsächlich vom VIKZ erreichten Gemeindeglieder) erscheint selbst die MJD sehr klein.#

Neue Organisationen: Selbstbild, innermuslimischer Positionierung und Außenwahrnehmung

Im vergangenen Jahr war nun eine weitere Diversifizierung der muslimischen Vereinslandschaft zu beobachten: Mehrere Neugründungen fanden statt, teils Ergebnisse längerer Vorbereitungen wie das Aktionsbündnis muslimischer Frauen (AmF), teils Markierungen eines neuen Beginns wie der Liberal-Islamische Bund e.V. (LiB e.V.). Eine Zeit lang schien es, als wäre – vielleicht auch durch die Nachwirkungen des 11. September 2001 und die zunehmende Frustration innerhalb von Teilen der muslimischen Community durch die großen Verbände und/oder durch Inhalt und Art der staatlichen und medialen Integrationsdebatten – die muslimische Vereins- und Projektfreude zum Stillstand gekommen. Die Neugründungen der letzten Monate zeigen aber, dass das nicht der Fall ist. Dabei standen vor Allem die Gründung des LiB e.V. und des Verbands Demokratisch-Europäischer Muslime (VDEM) im Mittelpunkt des medialen und auch innermuslimischen Interesses, was vorrangig an deren theologischer Orientierung liegen mag. Andere neue Organisationen sind der Rat muslimischer Studierender und Akademiker (Ramsa), das (noch) nicht institutionalisierte Netzwerk junger muslimischer Köpfe namens Zahnräder oder auch die jüngst ausgezeichnete Lichtjugend aus Berlin Neukölln sowie der Bildungsverein Tugra e.V.

Selbstbild und Zielsetzung

Bei allen hier besprochenen Organisationen ist es aufgrund ihrer kurzen Existenz schwierig, Aussagen und Bewertungen zu treffen. Die Zukunft wird zeigen, inwieweit sich diese Vereine weiter entwickeln werden z.B. in der organisatorischen, strukturellen und inhaltlichen Ausrichtung der Mitgliederversammlung und Vereinsarbeit. Nicht zuletzt weil Vereinsarbeit ein zeitintensiver und langwieriger Prozess ist, kann zu diesem Zeitpunkt noch keine Evaluation über die Wirkungsweise und Effektivität der Vereins- und/oder Projektarbeit gemacht werden.

Fast ausnahmslos sind die Mitglieder dieser neuen Vereine AkademikerInnen, bzw. die Vereine wurden

von AkademikerInnen gegründet. Auch gemein ist ihnen ihre Deutschsprachigkeit. Der VDEM oder auch LiB e.V. wollen die derzeitige politische Repräsentation von MuslimInnen in Deutschland durch die großen Verbände organisatorisch ergänzen, was wohl zumindest für den LiB e.V. auch der Grund gewesen sein dürfte, Mitglieder anderer Islamverbände von einer ordentlichen Mitgliedschaft auszuschließen.

Das Projekt Zahnräder ist aus dem Bedürfnis acht junger MuslimInnen entstanden, die Vorstellungen und Ideen von anderen MuslimInnen zum Thema gesellschaftliche Teilhabe zu vernetzen, diese dadurch kennen zu lernen und im besten Falle voneinander profitieren zu können. Zahnräder will eine Plattform ohne Repräsentationsanspruch sein und vorrangig in die muslimische Community hineinwirken.

Das AmF sieht sich als eine Interessensvertretung muslimischer Frauen, die diesen im gleichstellungs- und integrationspolitischen Bereich eine Stimme geben will. Weiterhin soll der Verein der Vernetzung muslimischer Frauen auf Bundesebene dienen. Die Mitgliedschaft im AmF soll verbandübergreifend und auch davon unabhängig sein, so sind dort sowohl Frauen aus allen muslimischen Dachverbänden und Communities vertreten, als auch Frauen, die bis dato in keinerlei muslimischer Selbstorganisation tätig waren.

Positionierung und Wahrnehmung innerhalb der muslimischen Community

Die beiden Vereine LiB e.V. und VDEM entstanden nach eigener Aussage aus dem Bedürfnis heraus, eine spezifische – bis dato öffentlich unterrepräsentierte – Lesart des Islams und der Lebensweise von MuslimInnen in Deutschland zu fördern und sichtbar zu machen sowie diesen MuslimInnen eine (bisher nicht organisierte) Stimme zu verschaffen. Dies speist sich u.a. aus dem Eindruck, dass in der öffentlichen Debatte (v.a. durch den medialen Umgang) nur zwei extreme muslimische Positionen vertreten seien: auf der einen Seite die „konservativen“ Verbände und auf der anderen Seite die „aufgeklärten“ Kronzeugen mit Migrationshintergrund. Zwischentöne seien hier nicht mehr hörbar.

Der aktuelle Diskurs lebt im Grunde genommen tatsächlich davon, genau diese Zwischentöne nicht wahrzunehmen bzw. nicht wahrnehmen zu wollen und MuslimInnen im Besonderen jegliche Form von Normalität und Individualität abzuspüren. In innermuslimischen Diskussionen hat sich in Bezug auf den LiB e.V. und

den VDEM jedoch immer wieder gezeigt, dass für viele MuslimInnen die Frage offen bleibt, ob durch die Verfestigung eines Bildes von „guten“ - weil im Gegensatz zu den „anderen“ MuslimInnen demokratisch bzw. liberalen - MuslimInnen diese Bipolarität nicht doch weiter aufrecht erhalten wird, nur eben mit anderen AkteurInnen. Interessant und für die innermuslimische Diskussion überhaupt erst Voraussetzung wäre hier seitens des LiB e.V. und auch des VDEM eine Ausarbeitung des genauen Verständnisses von liberal-islamischer bzw. europäisch-demokratischer Religion und Theologie. In der Vereinsvorstellung wird dies zwar in einigen Sätzen angesprochen. Jedoch sind es eher der Kürze der Internetpräsenz wohl angemessene Schlagwörter. Sie lassen offen, mit welcher Bedeutung Konzepte wie „Vernunftoffenheit“, „historischer Kontext“, „zeitgemäße Auslegung“ und „fortschrittlich“ in Bezug auf den Islam und seine Quellen besetzt werden, aber auch was diese überhaupt zu einem liberalen Spezifikum im Gegensatz zu einem „konservativen“ Verständnis macht. Denn genau diese Schlagwörter werden ja auch von „nicht-liberalen“ MuslimInnen jeder Couleur immer wieder betont und für das eigene Religionsverständnis als maßgeblich verstanden. Am VDEM wurde in innermuslimischen Diskussionen vielfach kritisiert, dass dort AkteurInnen Mitglieder sind, die in der muslimischen Community wenig bis keinen Rückhalt genießen wie Bassam Tibi und mutmaßlicherweise Necla Kelek.

Das AmF wiederum sieht sich schon während der langen, durch das BFMSF (Bundesfamilienministerium) begleiteten und geförderten Gründungsphase mit dem Vorbehalt konfrontiert, eine staatlich gesteuerte Organisation zu sein, die durch die Polarisierung Frauenverein vs. männlich dominierter Verband dazu dienen könnte, die etablierten Verbände durch Kritik zu schwächen. Dies hat sich bis dato nicht bewahrheitet, ist der Verein doch bis jetzt in der Vernetzungs- und Mitgliederwerbungsphase. Es wird sich zeigen, inwieweit das AmF in der Lage sein wird, seine Vereinsziele der Vernetzung muslimischer Frauen und der selbstbewussten und authentischen Vertretung ihrer politischen und gesellschaftlichen Anliegen tatsächlich zu verwirklichen.

Zahnräder sieht sich innermuslimisch vor allem mit der Angst vor der Bildung elitärer Zirkel konfrontiert, die die Moscheearbeit verlassen bzw. die Rückbindung an die Verbände und damit die Gemeinden aufgeben und so den Wissens- und Kompetenztransfer unterbinden. Kenner der muslimischen Szenen bemerken immer wieder eine Kluft zwischen muslimischen Intellektuellen und der muslimischen Basis, die oft gar keine gemein-

samen Foren zum Austausch haben und diesen auch nicht gezielt suchen, sei es auf medialer, lokaler oder Bundesebene. Diese Beobachtung beschränkt sich allerdings nicht auf das – relativ junge – Zahnräderprojekt, sondern ist genereller Natur.

Außenwahrnehmung durch die Mehrheitsgesellschaft

Zahnräder wird seitens der Mehrheitsgesellschaft mit dem Vorwurf der Bildung institutionalisierter Parallelgesellschaften, von denen eine Gefahr ausgehe, deren Beschreibung recht diffus ausfällt, belegt. Die OrganisatorInnen von Zahnräder begegnen dieser Kritik, indem sie darauf hinweisen, dass durch die angestrebte Netzwerkbildung eine bestimmte Gruppe – hier MuslimInnen – zu gesellschaftlicher Teilhabe motiviert wird, indem sie eigene Projekte und Ideen selbstbewusst entwickeln, vorstellen und dadurch Teilhabe einfordern können. Außerdem versteht sich das Netzwerk auch als ein Ansprechpartner für die Mehrheitsgesellschaft. Es kann helfen, Zugang zu ExpertInnen aus der muslimischen Community zu bekommen.

Als problematisch kann bei den Neugründungen der letzten Zeit vor allem die hohe Medienaufmerksamkeit bereits in der Gründungsphase bezeichnet werden. Dabei ist in der medialen Darstellung wenig Proportionalität zu dem bereits Geleisteten der Vereine zu erkennen. Besonders auffällig wirkt hier das Beispiel des VDEM, der seit seiner Gründung im Mai 2010 eine Pressemitteilung, ein Interview und die Verkündung seiner Bereitschaft zur Teilnahme an der Islamkonferenz als Öffentlichkeitsarbeit zu verzeichnen hat. Es ist nicht ersichtlich, welche tatsächliche Arbeit hinter der Außendarstellung betrieben wird. Verständlich ist zwar, dass ein so junger Verein Zeit zur Entwicklung braucht. Aber sicherlich ist es nicht zu viel erwartet, dass die Öffentlichkeit über weitere Schritte in der Arbeit des Vereins auf dem Laufenden gehalten wird, zumindest über die Internetpräsenz und gerade auch, weil anlässlich der Vereinsgründung die Öffentlichkeit so sehr gesucht wurde.

Gründe für das verstärkte Aufkommen neuer muslimischer Organisationen und Gruppen

Immer wieder ist vor allem die Deutschsprachigkeit eine (wenn auch nicht immer) bewusste Antriebskraft für die Neugründung von Projekten und Vereinen. In den etablierten Verbänden wird diese sprachliche Ausrichtung oft von jungen, in Deutschland sozialisierten Menschen vermisst.

Die Neugründungen der letzten Zeit können durchaus als ein Zeichen des Umbruchs weg von der Fixierung auf eine kulturell-ethnische Heimat, hin zu einem multiethnischen deutsch-muslimischen Gemeinschaftsgefühl gedeutet werden. Sie sollten aber in ihrer reformatorischen Wirkung auf die großen Verbände nicht überschätzt und vielleicht auch nicht automatisch als Konkurrenz gewertet werden. Neue Initiativen sollten sich aber auch nicht für unbedeutend halten, denn vereinzelt besteht durch die konfessionelle und verbandspolitische Neutralität mancher Initiativen durchaus die Möglichkeit, dass durch die Teilnahme von MuslimInnen, die in unterschiedlichen Verbänden beheimatet sind, Impulse,

Kritik und Diskussionen ohne Konkurrenzdruck in die Verbände und somit in die breitere muslimische Community getragen werden, was für die innermuslimische Kommunikation sehr zu begrüßen wäre. Hier scheinen die Konzepte, die weniger auf eine gemeinsame theologische Haltung und mehr auf den Netzerkausbau ausgerichtet sind, die besseren Voraussetzungen mitzubringen.

Kathrin Klausning ist Islamwissenschaftlerin und promoviert derzeit im Fachbereich Arabistik. Sie schreibt für ihren eigenen Blog www.musafira.de und für den Blog www.nafisa.de

Kerstin Rosenow / Matthias Kortmann

Alle unter einem Dach? Muslimische Vielfalt in Deutschland: Möglichkeiten und Grenzen der Kooperation

Die Debatte um muslimische Einwandernde in Deutschland, die in jüngster Zeit neuen Auftrieb erhalten hat ¹, offenbart immer wieder simplifizierende Sichtweisen vom Islam als einer homogenen Religion. Dabei beweist bereits ein Blick auf die vielfältige muslimische Organisationslandschaft in Deutschland: Es gibt nicht den Islam, sondern stattdessen eine Vielzahl unterschiedlicher islamischer Strömungen, welche mitunter in Konkurrenz zu einander stehen und sich mal mehr, mal weniger deutlich voneinander abgrenzen. Diese Vielfalt der MuslimInnen in Deutschland sowie ihr eher geringer Organisationsgrad erschwert die Bildung eines zentralen islamischen Ansprechpartners, der für sich in Anspruch nehmen könnte, für die Mehrheit der MuslimInnen in Deutschland zu sprechen.

In diesem Beitrag sollen die Ursprünge der derzeitigen Mannigfaltigkeit muslimischer Organisationen dargelegt und unter Rückgriff auf organisationssoziologische Erkenntnisse Möglichkeiten und Grenzen der Bildung einer gemeinsamen Interessenvertretung diskutiert werden. In einem kurzen Fazit soll schließlich die gesellschaftliche Rolle islamischer Verbände in Deutschland bewertet werden.

Geschichte der islamischen Dachverbandsbildung in Deutschland

Auch wenn die ersten islamischen Vereine in Deutschland bereits im 19. Jahrhundert ins Leben gerufen wurden, nahm eine intensivere islamische Organisationsbildung erst im Zuge der Gastarbeiterzuwanderung insbesondere aus der Türkei (ab 1961), aber auch Marokko (ab 1963) und Tunesien (ab 1965) ihren Lauf. Um ihre Religion auch in der nichtmuslimischen Umgebung ausüben zu können und um „Gefühle von Haltlosigkeit, Selbstverlust und Sinnlosigkeit zu bewältigen“ (Schiffauer 2004: 68), gründeten viele ArbeitsmigrantInnen bald nach ihrer Ankunft in Deutschland örtliche Moscheegemeinden als Stätten der Begegnung sowie des gemeinsamen Gebets. Dabei übertrugen die Grün-

der dieser Moscheen ihre aus dem Herkunftsland mitgebrachten religiösen Prägungen auf die neu gebildeten Gemeinden in Deutschland, so dass sich die unterschiedlichen islamischen Strömungen bald auch in der religiösen Vereinslandschaft im Aufnahmekontext wiederfanden. Verstärkt wurde diese Orientierung am religiösen Spektrum des Herkunftslandes durch einen starken Bezug vor allem auf die türkische Heimat, in die man schließlich nach Beendigung der Tätigkeit in Deutschland zurückzukehren beabsichtigte (Schiffauer 2004: 70). Zusammen mit den unterschiedlichen religiösen Strömungen wurden auch deren Konfliktlinien nach Deutschland übertragen, welche sich in einer Konkurrenz um Moscheemitglieder ausdrückten.

Eine zentrale Konfliktlinie bildete von Beginn an der Gegensatz zwischen denjenigen Moscheen, welche von der türkischen Religionsbehörde Diyanet Isleri Baskanligi (im Folgenden: Diyanet) unterstützt wurden sowie den in Opposition zum türkischen Laizismus stehenden Organisationen. Da sich letztere in Deutschland freier entfalten konnten, gründete die Diyanet im Jahr 1984 in Deutschland die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religionen (DITIB), welche gewährleisten sollte, dass das offizielle türkisch-sunnitische Islamverständnis auch im Einwanderungskontext praktiziert wurde (vgl. Amelina/Faist 2008; Riexinger 2005; Rosenow 2010). Die DITIB, die heute nach eigenen Angaben über 896 Ortsgemeinden verfügt (vgl. www.ditib.de) und damit die größte islamische Organisation in Deutschland darstellt, bietet sowohl soziale und kulturelle als auch religiöse Dienste an, wobei die Imame ihrer Moscheen von der türkischen Religionsbehörde in Ankara entsandt werden, welche auch deren Bezahlung und Beaufsichtigung übernimmt (Halm/Sauer 2005).

Die wichtigste oppositionelle türkisch-sunnitische Strömung repräsentiert die Milli Görüş-Bewegung. In Deutschland gründete sie 1976 einen Dachverband, dem heute 323 deutsche Moscheegemeinden angeschlossen sind sowie 191 Gemeinden aus 10 weiteren EU Ländern (www.igmg.de). Heute residiert die Organisation als (europäischer) Dachverband unter dem Namen Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG) in Kerpen (Schiffauer 2007, 2010; ZfT 2005). Der Ver-

¹ Zuletzt sorgten die Veröffentlichung des Buches „Deutschland schafft sich ab“ durch Thilo Sarrazin sowie die Rede des Bundespräsidenten Christian Wulff am 20. Jahrestag der Deutschen Einheit, in der er den Islam als einen Teil Deutschlands beschreibt, für ein Auflodern der teils hitzig geführten Diskussion.

band, der aufgrund des Vorwurfs verfassungsfeindlicher, zuletzt als „integrationsfeindlich“ (Bundesministerium des Innern 2007) betitelter Bestrebungen seit Jahren vom Verfassungsschutz beobachtet wird, bietet ebenfalls ein breites Spektrum an Angeboten im religiösen, sozialen und kulturellen Bereich an (vgl. Atilgan 2002: 225-230).

Ebenfalls in Opposition zum Laizismus türkischer Prägung steht die sunnitische Strömung der Süleymancılar. Die vor allem als mystisch beschriebene „sunnitisch-hanefitische Erneuerungsbewegung“, die in den 1920er Jahren in der Türkei entstand und auf den islamischen Rechtsgelehrten Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) zurückgeht, organisierte sich in Deutschland bereits 1973 als Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ). Sie bildet mit über 300 Gemeinden in Deutschland heute die drittgrößte türkisch-islamische Strömung in Deutschland und betreibt neben Moscheen auch zahlreiche Schülerwohnheime (vgl. Jonker 2002a; www.vikz.de).

Die heimatlandbezogenen Gegensätze zwischen der DITIB auf der einen Seite und der IGMG und dem VIKZ auf der anderen Seite standen der Bildung einer einheitlichen muslimischen Repräsentanz unter Beteiligung der drei größten islamischen Organisationen in Deutschland lange Zeit entgegen. Aufgrund ihrer „Rückbindung an den türkischen Staat“ (Lemmen 2000) stellte und stellt sich die Idee eines formalen Beitritts zu einer muslimischen Spitzenorganisation für die DITIB problematisch dar. Die anderen beiden Verbände beteiligten sich jedoch – getrennt voneinander – seit den 1980er Jahren durchaus an islamischen Spitzenverbandsgründungen. So war der VIKZ 1986 zunächst ein Gründungsmitglied des Islamrates für die Bundesrepublik Deutschland (IRD), um diesem bereits zwei Jahre später den Rücken zuzukehren und sich dem Islamischen Arbeitskreis (IAK) anzuschließen, aus dem 1994 der Zentralrat der Muslime (ZMD) als zweiter Spitzenverband hervorging, dem der VIKZ bis zum Jahr 2000 angehörte. Bis zu seiner strukturellen Verfestigung zu einem eingetragenen Verein und zur Umbenennung in den ZMD wirkte auch die DITIB aktiv im IAK mit, lehnte es jedoch schließlich ab, formelles Mitglied des ZMD zu werden (vgl. Lemmen 2006: 163). Die IGMG wiederum trat 1993 aus dem ZMD aus und ist heute der größte Dachverband des IRD. Heute sind dem IRD 37 Verbände angeschlossen, während der ZMD 18 Mitgliedsorganisationen vereinigt, die sowohl türkischer, arabischer, albanischer, multiethnischer, aber auch deut-

scher Herkunft sind (www.zentralrat.de).

Beide Spitzenverbände, aber auch die unabhängigen Dachverbände DITIB und VIKZ beabsichtigten, mit ihrer Organisationsform dem Staat einen zentralen muslimischen Ansprechpartner anzubieten und somit die Voraussetzungen für eine Anerkennung als Religionsgemeinschaft und langfristig als Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erfüllen. Eine Anerkennung als Körperschaft können nach Art 137 Abs. 5 WRV² solche religiösen Organisationen erreichen, die „durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten“. Nach bisheriger Verleihungspraxis wird u.a. dann von einer Dauerhaftigkeit ausgegangen, wenn die betreffende religiöse Organisation seit mindestens 30 Jahren besteht. Von größerer Relevanz ist für die muslimischen Organisationen jedoch die Anerkennung als Religionsgemeinschaft nach Art. 7. Abs. 3 des Grundgesetzes, welche sie berechtigen würde, islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen anzubieten. Die größte Hürde stellt dabei vor allem der Nachweis einer ausreichenden Mitgliederzahl dar. Da sich der Islam – anders als die christlichen Kirchen – grundsätzlich nicht mitgliedschaftsrechtlich organisiert, fällt es den Verbänden schwer, eine hinreichende Repräsentativität unter den in Deutschland lebenden MuslimInnen nachzuweisen (vgl. Campenhausen 1996: 91).³

Mit der Gründung der Alevitischen Gemeinde Deutschland e.V. (AABF, www.aabk.info), der deutschen Vertretung der AlevitInnen, etablierte sich Anfang der 1990er Jahre eine weitere Konfliktlinie innerhalb der muslimischen Verbändelandschaft. Der Ursprung des Alevitentums geht auf das 13. Jahrhundert und verschiedene heterodoxe Strömungen zurück (Sökefeld 2005: 49 f.). Die Rückbesinnung der AlevitInnen auf ihre alevitische Identität, die seit Ende der 1980er Jahre zu Vereinsbildungen geführt hatte, war nicht zuletzt durch Konflikte zwischen der alevitischen Minderheit im türkischen Herkunftsland und den dortigen sunnitischen MehrheitsmuslimInnen forciert worden. Seit Gründung der AABF versuchen die AlevitInnen, die in der Türkei über Jahrhunderte mit Diskriminierungen zu kämpfen hatten, sich verstärkt als liberale Variante des Islam in

² Art. 137 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) bildet nach Art. 140 GG Bestandteil des Grundgesetzes.

³ Bisher konnten nur die Islamische Föderation Berlin (IFB) sowie die alevitische AABF in einigen Bundesländern eine Anerkennung als Religionsgemeinschaften nach Art. 7 GG erreichen und somit Religionsunterricht an ausgewählten Schulen anbieten (Jonker 2002b; DIK 2009).

Opposition zu den sunnitischen und schiitischen MuslimInnen zu profilieren

Betrachtet man die aufgezeigten Konfliktlinien, erscheint es beinahe verwunderlich, dass sich zumindest die vier größten muslimischen Verbände DITIB, IRD, ZMD und VIKZ im April 2007 auf die Bildung der gemeinsamen Spitzenorganisation Koordinationsrat der Muslime (KRM) einigen konnten. Ungeachtet dieses medial prominent begleiteten Zusammenschlusses stellt der KRM jedoch weder die erste Kooperationsform dieser Verbände dar, noch kann er für sich den Status eines zentralen islamischen Spitzenverbandes mit festen Organisationsstrukturen beanspruchen. So spiegeln die bis heute ausstehende Ausarbeitung einer KRM-Satzung und die bei den beteiligten Verbänden sehr unterschiedlichen Vorstellungen in Bezug auf die Intensität der Kooperation (vgl. Kortmann i.E.) anhaltende Differenzen sowie eine fortbestehende Zurückhaltung der Verbände bei der Etablierung gemeinsamer fester Organisationsstrukturen wider.

Zu einer ersten Zusammenarbeit zwischen den muslimischen Dachverbänden, die vor allem die Frage eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen im Blick hatten, kam es bereits in den 1990er Jahren. So gründeten Zentralrat und Islamrat 1999 die gemeinsame Kommission für den Islamischen Religionsunterricht (KIRU) und versuchten in der Folge, auf juristischem Wege die Anerkennung als Religionsgemeinschaft nach Art. 7, Abs. 3 GG zu erreichen (vgl. Kiefer 2006: 166). Zu einem Dialog sämtlicher Verbände inklusive der alevitischen AABF kam es schließlich erstmals im Rahmen der Islamforen, die seit 2002 auf Initiative der Vorsitzenden des Interkulturellen Rates Jürgen Micksch und des Rates der Türkeistämmigen Staatsbürger (RTS) Yasar Bilgin auf der Ebene von Bund und Ländern gegründet wurden (vgl. Micksch 2010). Die alevitische Gemeinde schied jedoch bereits im Jahr 2003 nach Differenzen mit den anderen islamischen Organisationen aus dem bundesweiten Forum wieder aus, wobei sich Micksch und Süßmuth (2005) über eine „bewusste antisunnitische Stimmungsmache“ beklagten, die die Zusammenarbeit erschwert habe. Von sunnitischer Seite wird demgegenüber die Zugehörigkeit der AlevitInnen zum Islam immer wieder infrage gestellt und eine Zusammenarbeit mit diesen innerhalb islamischer Foren daher auch grundsätzlich kritisch gesehen.

Organisatorische Zusammenschlüsse von DITIB, VIKZ, IRD und ZMD existierten darüber hinaus seit 1997 auf

der Ebene der Bundesländer in Form von SCHURA-Verbänden, in denen eine Kooperation in der Frage des islamischen Religionsunterrichts oder in Moscheebauprojekten vereinbart wurde. Der Versuch, ausgehend von den SCHURA-Verbänden in den Ländern auch auf Bundesebene einen gemeinsamen muslimischen Ansprechpartner zu installieren, scheiterte einerseits an der Zurückhaltung der DITIB (vgl. Micksch/Süßmuth 2005, Rosenow/Kortmann 2011). Andererseits wurden die Pläne durch die auf Bundesebene im Jahr 2006 eingerichtete Deutsche Islamkonferenz (DIK) eingeholt, im Rahmen derer der damalige Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble auf Bundesebene VertreterInnen der islamischen Dachverbände inklusive der AABF zu Gesprächen einlud.

Für DITIB, VIKZ, IRD und ZMD bildete diese Bedeutungsaufwertung einen neuen Ansporn, dem deutschen Staat einen gemeinsamen Ansprechpartner zu bieten und mit dem KRM ein gemeinsames Spitzengremium zu bilden. Von politischer Seite wurde die Bildung des KRM jedoch zurückhaltend aufgenommen, da dieser angesichts der großen Zahl der nicht-organisierten MuslimInnen sowie der unabhängigen Moscheegemeinden keinen Alleinvertretungsanspruch aller MuslimInnen in Deutschland beanspruchen könne (vgl. Azzaoui 2011). Der im Jahr 2010 angelaufene DIK II-Prozess, an dem zwei wichtige KRM-Mitglieder (IRD und ZMD) nicht wieder teilnehmen, zeigt schließlich, dass der Staat weiterhin die einzelnen Dachverbände als Ansprechpartner ansieht und ihnen unterschiedliche Unterstützung und Anerkennung zukommen lässt (Rosenow i.E.).

Zwischen Konflikt und Kooperation: Möglichkeiten und Grenzen eines einheitlichen islamischen Dachverbands aus organisationssoziologischer Sicht

Zu einem besseren Verständnis der dynamischen Organisationslandschaft muslimischer Verbände in Deutschland kann eine organisationssoziologische Perspektive einen Beitrag leisten: Einerseits bettet sie die Aushandlungsprozesse um Legitimität, Status und finanzielle Unterstützung in den Kontext eines organisationalen Feldes ein, das die unterschiedlichen (transnationalen) Erwartungshaltungen und Opportunitäten in den Blick nimmt. Andererseits ermöglicht diese Perspektive einen Blick in die organisationsinternen Aushandlungsprozesse, in denen Widersprüche zwischen einer Mitglieder- und einer Einflusslogik zu Tage treten (Schmitter/Streeck 1999). Dabei werden folgende Mög-

lichkeiten und Grenzen für die Bildung eines einheitlichen islamischen Dachverbands sichtbar:

1. In Bezug auf die externen Erwartungshaltungen innerhalb des organisationalen Feldes lässt sich feststellen, dass die politische Forderung nach einem einheitlichen Ansprechpartner sowie die legalen Anforderungen zur Anerkennung als Religionsgemeinschaft oder Körperschaft des öffentlichen Rechts den Kooperationsanreiz für die Verbände erhöhen. Gleichzeitig haben auch politische Veränderungen in der Türkei unter Premierminister Erdoğan eine engere Kooperation der vormals konkurrierenden muslimischen Dachverbände in Deutschland gefördert.
2. In Bezug auf die interorganisationalen Aushandlungsprozesse kann jedoch beobachtet werden, dass die Bereitschaft zur Aufgabe von Machtpositionen innerhalb des Feldes und zur Abgabe von Kompetenzen an eine durch alle Moscheegemeinden legitimierte Religionsgemeinschaft unterschiedlich ausgeprägt ist. Dabei stehen sowohl Fragen nach der eigenen organisationalen Legitimität und Effizienz als auch nach der Praktikabilität einer inhaltlichen Einigung beispielweise in Bezug auf den islamischen Religionsunterricht im Raum. Je größer der Erfolg des Verbandes als unabhängiger Akteur wahrgenommen wird, desto geringer ist das Kooperationsinteresse ausgeprägt.
3. In Bezug auf die organisationsinternen Aushandlungsprozesse zeigt sich schließlich, dass einerseits eine Bereitschaft zur Kooperation seitens der Verbände besteht, andererseits aber auch Kritik an der politischen Forderung eines institutionalisierten einheitlichen Ansprechpartners laut wird. Die organisierten MuslimInnen sind dabei je nach Generation mehr oder weniger kooperations-skeptisch, was mit der Geschichte der organisationalen Konkurrenz insbesondere in der Türkei als Hauptherkunftsland zu erklären ist. Dabei treten jedoch auch in Bezug auf die Funktion der muslimischen Dachverbände Unterschiede zu Tage. Während der ZMD als Interessenverband sogar bereit ist, seine eigenen Strukturen aufzulösen, sollte es zur erfolgreichen Etablierung einer islamischen Religionsgemeinschaft auf Bundes- und Landesebene in Deutschland kommen, gehen die Religionsgemeinschaften IGMG und VIKZ von einem parallelen Fortbestand ihrer Organisationen aus. Die DITIB selbst versucht auf Grund ihrer dominanten Stellung innerhalb des Feldes die interorganisationale

Kooperation auf den Bereich der gemeinsamen Lobbyarbeit für die Integration des Islams zu beschränken. Durch die Schaffung von Länderstrukturen stellt sie seit 2009 auch regionale Ansprechpartner für die Politik zur Verfügung, um die Voraussetzung für die Erteilung des islamischen Religionsunterrichts unabhängig von den anderen Verbänden zu erfüllen.

Diese organisations- und feldinternen Aushandlungsprozesse der muslimischen Dachverbände lassen sich somit durch eine Kombination von neo-institutionalistischen Annahmen bezüglich des Strebens nach Legitimation und Ansätzen der Verbändeforschung, welche auf die besondere Bedeutung der Organisationsmitglieder hinweisen, analysieren. Inwieweit die Verbände sich an ihre jeweilige Umwelt anpassen oder Strategien der Entkopplung und des Protestes wählen, wird bezogen auf die DITIB, die IGMG und den ZMD von Rosenow (i.E.) untersucht. Dabei werden zur Erklärung von Unterschieden im organisationalen Verhalten sowohl die Abhängigkeit der Organisation von der Organisationsumwelt („Einflusslogik“) und von ihren Mitgliedern („Mitgliederlogik“) als auch die Übereinstimmung oder der Konflikt zwischen den externen und internen Erwartungshaltungen herangezogen

Kortmann (i.E.) hingegen zeigt auf, welche Bedeutung die politischen Gelegenheitsstrukturen im jeweiligen nationalen Kontext für die Organisationsentwicklung haben, wobei er die deutschen und die niederländischen Rahmenbedingungen miteinander vergleicht. Dabei ist für Deutschland zu beobachten, dass die im Grundgesetz und im Staatskirchenrecht festgelegte Option einer Anerkennung als Religionsgemeinschaft und als Körperschaft des Öffentlichen Rechts eine Gelegenheitsstruktur auch für islamische Organisationen bietet, welche bisher jedoch nur von wenigen Verbänden – in Ansätzen – genutzt werden konnte.

Beide Arbeiten zeigen dabei, dass die Analyse des internen und externen Organisationskontextes zu einem besseren Verständnis des organisationalen Verhaltens beitragen kann, wobei die Vielfalt von Erwartungshaltungen und Möglichkeiten auf die Heterogenität der muslimischen AkteurlInnen trifft und zu jeweils unterschiedlichen Ergebnissen führt. Zwar ist im Sinne der eingangs präsentierten „Einflusslogik“ eine Anpassung der Verbände an die politischen Forderungen zu erwarten, diese Anpassungstendenz fällt jedoch umso stärker aus, je höher das Angebot an Ressourcen wie Status, Legitimität und finanzieller Unterstützung von deutscher

Seite ist. Da dieses Angebot für jeden Verband unterschiedlich ausfällt und auch die internen Erwartungen aufgrund der heterogenen Organisationsidentitäten divergieren, kann es zu unterschiedlichen Standpunkten der Dachverbände innerhalb der Debatten kommen. Insgesamt beobachten die Verbände somit die politischen Erwartungen und die Gelegenheitsstrukturen sehr genau und bewerten diese auch durchaus kritisch oder weisen sie gegebenenfalls als ungenügend zurück. Das Protestverhalten des IRD und des ZMD im Hinblick auf die DIK II beispielsweise kann mit Hilfe dieses Ansatzes sowohl auf die mangelnden politischen Angebote als auch auf die Kritik der Organisationsmitglieder im Sinne der „Mitgliederlogik“ zurückgeführt werden.

Fazit: Die gesellschaftliche Rolle islamischer Verbände in Deutschland

Die muslimischen Dachverbände erfüllen verschiedene Aufgaben innerhalb Deutschlands, weshalb Sezgin (2010) sie als „multi-tasking“-Organisationen beschreibt, die nicht nur die Mitglieder- und Einflusslogik ausbalancieren, sondern auch Ankunftsland- und Herkunftslandorientierung miteinander verbinden, anstatt sich für nur eine Perspektive zu entscheiden. Für die ihnen angeschlossenen Moscheegemeinden sind sie Ansprechpartner und Organisatoren von Dienstleistungen, die oft über den religiösen Bereich hinausgehen. Gleichzeitig bleibt die religiöse Dimension jedoch zentral für die Verbände, was sich in ihrer Selbstdefinition als islamische Religionsgemeinschaften ausdrückt.

Für ihre institutionelle Umwelt gelten die Dachverbände als Ansprechpartner und Brückenbauer, wenn es um die Integration des Islams in Deutschland sowie die weiterhin auszuhandelnden Institutionalisierungsprozesse geht. Dabei sind die unterschiedlichen Verbandsstrukturen seit den 1980er Jahren unabhängig voneinander gewachsen. Dies erschwert einerseits die politisch erwarteten Verschmelzungsprozesse, andererseits bleibt auch die Frage der Notwendigkeit einer einheitlichen Vertretungsform weiterhin offen. Letztendlich müsste ein Schritt zur institutionalisierten Kooperation von den AkteurInnen selbst mitgetragen werden, wobei auch die Einbeziehung der unabhängigen Moscheegemeinden zentral erscheint. Hierfür sind jedoch - unter dem Motto fordern und fördern - auch klare Zusagen seitens des Staates notwendig. Nur durch die Bereitstellung von Ressourcen in Form von Legitimität, Status und finanzieller Unterstützung wird eine stärkere Ausrichtung der Verbände am Ankunfts-

kontext und die Loslösung von Herkunftslandabhängigkeiten ermöglicht. Dabei erscheint jedoch gleichzeitig die Akzeptanz einer sowohl-als-auch-Identität in Bezug auf Ankunfts- und Herkunftslandkultur notwendig, da diese hybriden Identitäten der gelebten sozialen Realität vieler MuslimInnen entsprechen und nicht per se hinderlich für die Integration sein müssen.

Literatur

- Amelina, Anna/Faist, Thomas (2008): Turkish Migrant Associations in Germany: Between Integration Pressure and Transnational Linkages. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 24 (2), 91-120.
- Atilgan, Canan (2002): Türkische Diaspora in Deutschland. Chance oder Risiko für die deutsch-türkischen Beziehungen, Hamburg.
- Azzaoui, Mounir (2011): Muslimische Gemeinschaften in Deutschland zwischen Religionspolitik und Religionsverfassungsrecht – Schief lagen und Perspektiven, in: Schubert, Klaus und Meyer, Hendrik (Hrsg.): Politik und Islam. Wiesbaden.
- Bundesministerium des Innern (2007): Verfassungsschutzbericht 2006. Berlin.
- Campenhause n, A.F.V. (1996). Staatskirchenrecht. Ein Studienbuch (dritte Auflage). München.
- DIK (Redmann, Steffi) (2009): Gott, Muhammad und Ali: Alevitischer Religionsunterricht in Deutschland. Online unter: http://www.deutsche-islam-konferenz.de/nn_1875178/SubSites/DIK/DE/ReligionBildung/AlevitischerRU/alevitischer-unterricht-node.html?_nnn=true (Zugriff am 07.12.2010).
- Halm, Dirk, Sauer, Martina (2005): Freiwilliges Engagement von Tü rkinnen und Tü rken in Deutschland, Projekt der Stiftung Zentrum für Tü rkeistudien im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. Essen: Stiftung Zentrum für Tü rkeistudien.
- Jonker, Gerdien (2002a): Eine Wellenlänge zu Gott: Der "Verband der Islamischen Kulturzentren" in Europa. Bielefeld.
- Jonker, Gerdien (2002b): Muslim Emancipation? Germany's Struggle over Religious Pluralism, in: Shadid, Wasif A. & van Koningsveld, Sjoerd (Hrsg.): Religious freedom and the neutrality of the state: The position of Islam in the European Union. Leuven, 36–51.

Kiefer, Michael (2006): Staatlicher Islamunterricht in Deutschland. Unterrichtsmodelle der Länder - Der aktuelle Sachstand im Schuljahr 2004/2005. In: Reichmuth, Stefan et al. (Hrsg.): Staatlicher Islamunterricht in Deutschland. Die Modelle in NRW und Niedersachsen im Vergleich. Berlin, 15-26.

Kortmann, Matthias (i.E.): Migrantenselbstorganisationen in der Integrationspolitik. Einwandererverbände als Interessenvertreter in Deutschland und den Niederlanden (Dissertation). Westfälische Wilhelms-Universität Münster.

Lemmen, Thomas (2000): Islamische Organisationen in Deutschland. Bonn. Online unter: <http://www.fes.de/fulltext/asfo/00803toc.htm> (Zugriff am 07.12.2010).

Lemmen, Thomas (2006): Muslimische Organisationen in Deutschland: Ansprechpartner für einen islamischen Religionsunterricht? in: Bock, W. (Hrsg.): Islamischer Religionsunterricht. Tübingen, 151-172.

Micksch, Jürgen (2010): Vom Dialog zu Kooperation. Abrahamisches Forum und Islamforen. BBE-Newsletter 3/2010.

Micksch, Jürgen/Süssmuth, Rita (2005): Islamforen in Deutschland: Dialoge mit Muslimen. Frankfurt am Main (Interkulturelle Beiträge, 22).

Riexinger, Martin (2005): Die DITIB eine deutsch-türkische Institution - Historische Erläuterungen zu ihrer Entstehung. Online unter: http://www.migration-boell.de/web/integration/47_384.asp (Zugriff am 07.12.2010).

Rosenow, Kerstin (2010): Von der Konsolidierung zur Erneuerung – Eine organisationssoziologische Analyse der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB), in: Pries, Ludger und Sezgin, Zeynep (Hrsg.): Jenseits von "Identität oder Integration": Grenzen überspannende Migrantenselbstorganisationen. Wiesbaden, 169-200.

Rosenow, Kerstin (i.E.): Organizing Muslims and Integrating Islam. Muslim Umbrella Organizations in Germany in the 21st century. (Dissertation). Ruhr-Universität Bochum.

Rosenow, Kerstin & Kortmann, Matthias (2011): Die muslimischen Dachverbände und der politische Islamdiskurs in Deutschland im 21. Jahrhundert:

Selbstverständnis und Strategien, in: Schubert, Klaus und Meyer, Hendrik (Hrsg.): Politik und Islam. Wiesbaden.

Schiffauer, Werner (2004): Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş - ein Lehrstück zum verwickelten Zusammenhang von Migration, Religion und sozialer Integration, in: Bade, Klaus .J., Bommers, Michael und Münz, Rainer (Hrsg.), Migrationsreport 2004. Fakten - Analysen - Perspektiven. Frankfurt/Main, New York, 67-96.

Schiffauer, Werner (2007): From exile to diaspora: the development of transnational Islam in Europe, in: Azmeh, Aziz A./Fokas, Effie (Hrsg.): Islam in Europe: Diversity, identity and influence. Cambridge, 68–95.

Schiffauer, Werner (2010): Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş. Frankfurt am Main.

Schmitter, Phillippe C.; Streeck, Wolfgang (1999): The Organization of Business Interests. Studying the Associative Action of Business in Advances Industrial Societies. Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung. Köln. (MPIfG Discussion Paper, 99/1).

Sezgin, Zeynep (2010): Türkische Migrantenselbstorganisationen in Deutschland - Zwischen Mitgliederinteressen und institutioneller Umwelt, in: Pries, Ludger und Sezgin, Zeynep (Hrsg.): Jenseits von "Identität oder Integration": Grenzen überspannende Migrantenselbstorganisationen. Wiesbaden, 201-232.

Sökefeld, Martin (2005): Integration und transnationale Orientierung: Alevitische Vereine in Deutschland, in: Weiss, Karin und Thränhardt, Dietrich. (Hrsg.): SelbstHilfe. Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen. Freiburg im Breisgau, 47-68.

Kerstin Rosenow, Dipl. Soziologin, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Friedenssicherungsrecht und Humanitäres Völkerrecht an der Ruhr-Universität Bochum. **Dr. Matthias Kortmann** ist Koordinator des Graduiertenkollegs „Zivilgesellschaftliche Verständigungsprozesse“ der Uni Münster.

Religionsunterricht und Imam-Ausbildung

Mit etwa 900.000 muslimischen SchülerInnen in den öffentlichen Schulen und 2.500 Moscheegemeinden gehören die Einführung des islamischen Religionsunterrichts und die Imam-Ausbildung in Deutschland zu den zentralen religionspolitischen Herausforderungen der kommenden Jahre.

Die Entwicklung entsprechender Lehrstühle ist mit zahlreichen theologischen, wissenschaftlichen und politischen Herausforderungen verbunden. Auch die konkrete Kooperation zwischen den Landesregierungen und muslimischen PartnerInnen erweist sich oftmals als sehr schwierig.

Rauf Ceylan unterstreicht die Wichtigkeit der Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen, auch mit Blick auf die hohe Religiosität muslimischer Jugendlicher. Während die religiöse Sozialisation bisher hauptsächlich in den Familien und Moscheen weitgehend auf eine reine Wissensvermittlung beschränkt sei, könne der Religionsunterricht eine reflexive Auseinandersetzung mit Religion vermitteln. Reflexive Kompetenz sieht er in einer pluralistischen Gesellschaft als unabdingbar an, um angemessen mit anderen Religionen und Lebensstilen umgehen zu können.

Firouz Vladi beschreibt die Kooperation zwischen dem Landesverband der Muslime und der Landesregierung in Niedersachsen als einen langjährigen Entwicklungsprozess, in dem gegenseitiges Vertrauen aufgebaut werden konnte. Diese über Jahre gewachsene Kooperation habe die Grundlage für die Verhandlungen über einen Staatsvertrag und die Einführung eines regulären Islamischen Religionsunterrichts im Jahr 2011 in Niedersachsen gelegt. Grundlage dafür sei eine vom Religionsverfassungsrechtler Heinrich De Wall (siehe seinen Beitrag im ersten Teil dieses Dossiers) ausgearbeitete Übergangslösung.

Bülent Ucar benennt die Rahmenbedingungen für die Ausbildung von Imamen und islamischen TheologInnen an deutschen Universitäten. Dieser Weg würde die Nachteile einer Verbannung der Religion aus dem öffentlichen Raum einerseits sowie das Importieren von Imamen aus den Herkunftsländern gegensteuern. Um die Akzeptanz von an staatlichen Universitäten ausgebildeten Islamischen TheologInnen und Imamen zu gewährleisten, bedarf es einer angemessenen finanziellen Ausstattung der Institute und der Einbeziehung der muslimischen Gemeinschaften, etwa in Bezug auf Lehrinhalte und die Berufung von ProfessorInnen.

Muslimische Kinder und Jugendliche im deutschen Bildungssystem

Die demografische Entwicklung in Deutschland zeichnet sich dadurch aus, dass unsere Gesellschaft nicht nur weniger und bunter wird, sondern auch älter. Im Hinblick auf die Menschen mit einer Zuwanderungsgeschichte ist allerdings festzustellen, dass sie sich durch ihre junge Altersstruktur auszeichnen. Die Folgen des demografischen Wandels spiegeln sich vor allem in den Großstädten wider. So hat beispielsweise in Duisburg jede/r Dritte/r eine Zuwanderungsgeschichte.¹ Im Vorschulalter sind es sogar fast 50 Prozent, und die Tendenz ist steigend. Ein Großteil dieser Kinder stammt aus muslimischen Familien. (vgl. Stadt Duisburg 2008) Die Zukunft dieser Stadt, wie auch die Zukunft unseres Landes, ist daher eng mit integrations- bzw. migrations-spezifischen Themen verbunden. Je früher die integrationspolitischen Maßnahmen für diese Bevölkerungsgruppe ansetzen, desto erfolgreicher wird sich dieser Prozess gestalten. Denn der demografische Wandel ist kein spezifisches Phänomen bestimmter Kommunen, sondern ein gesamtdeutsches Phänomen. Das Statistische Bundesamt hat in einer aktuellen Untersuchung dargelegt, dass in Deutschland jede vierte Familie einen Migrationshintergrund aufweist. Von den etwa 13 Millionen Minderjährigen in Deutschland haben 4 Millionen einen Migrationshintergrund.²

Der demografische Wandel führt insgesamt zu tiefgreifenden Veränderungen und somit zu neuen Herausforderungen in allen Lebensbereichen. (vgl. Frevel 2004) Insbesondere die Bildungsinstitutionen sind mit einer Herausforderung konfrontiert. Bezogen auf die muslimische Bevölkerungsgruppe lässt sich feststellen, dass bundesweit 900.000 muslimische SchülerInnen an den allgemeinbildenden Schulen unterrichtet werden. Davon leben allein in NRW etwa ein Drittel. Die ökonomische, soziale und kulturelle Integration dieser Kinder und Jugendlichen stellt seit der Phase der Familienzusammenführung in den 1970er Jahren eine große integrati-

ons- und bildungspolitische Herausforderung dar. Konnte man in den 1970er und auch noch in den 1980er Jahren die Integrationsdefizite im Bildungsbereich damit entschuldigen, dass vor allem die Bildungsinstitutionen auf diese Gruppe nicht ausreichend vorbereitet waren, ist nach fast 40 Jahren die Bildungsmisere nicht mehr entschuldigbar. Dass unser Bildungssystem nach sozialer und ethnischer Herkunft selektiert und Desintegration produziert, haben uns Untersuchungen wie die PISA oder IGLU Studie attestiert.

Migration, Religiosität und islamischer Religionsunterricht

Der hohe Anteil der muslimischen SchülerInnen in unseren Bildungsinstitutionen bedeutet einen akuten Handlungsbedarf in mehreren Bereichen. Neben der Kompensation der Bildungsdefizite, stellt die Einführung eines regulären, dialogfördernden und integrationswirksamen Islamunterrichtes gemäß Art. 7, Abs. 3 Grundgesetz die wichtigste Herausforderung dar. Dies ist nicht nur aus quantitativen Gründen erforderlich, sondern auch aus qualitativen. Denn: Religion spielt für die muslimischen Kinder und Jugendlichen wie auch für die MuslimInnen insgesamt in ihrem Alltag eine zentrale Rolle. Eine ausgeprägte Religiosität ist aber nicht nur auf MuslimInnen beschränkt, denn seit der Mitte der neunziger Jahre wird ein Trend der „Re-Spiritualisierung“ in unserer Gesellschaft festgestellt. (Zulehner u.a. 2001) Diesen Trend bestätigt auch der aktuelle Religionsmonitor für Deutschland, dem zufolge rund 70 Prozent der Deutschen sich als religiös und jedeR fünfte sogar als sehr religiös verstehen. (vgl. Bertelsmann Stiftung 2008)

Bezüglich der Religiosität bei jungen MuslimInnen hat die Shell-Jugendstudie 2006 aufgezeigt, dass vor allem die muslimischen Jugendlichen Gott als Gestaltungskraft in ihrem täglichen Leben ansehen. Im Vergleich zu den christlichen Jugendlichen sind die muslimischen Jugendlichen zudem am stärksten von ihrem Elternhaus religiös geprägt. (vgl. Hurrelmann/Albert 2006) Weitere Untersuchungen zur Religiosität in der letzten Dekade deuten zudem darauf hin, dass die Religion für sie in der Migrationssituation einen identitätsstiftenden Charakter hat (Gensicke 2002, S. 145; Bertelsmann Stiftung 2008) und ihnen verschiedene Dimensionen

¹ Kriterien für die Ermittlung des Migrationshintergrundes in Duisburg sind: ausländische Staatsangehörigkeit, Eingebürgerte seit 1982, zweiter Pass sowie mindestens 1 Elternteil ausländische Staatsangehörige/r.

² Online unter: http://www.destatis.de/jetspeed/portal/cms/Sites/destatis/Internet/DE/Presse/pm/2008/08/PD08_281_122.psmi (Zugriff am 30.11.2010).

zur subjektiven Entfaltung und sozialen Partizipation eröffnet. (vgl. Tietze 2001)

Diese Entwicklung muss kontinuierlich untersucht und auch begleitet werden, denn diese junge muslimische Generation wird in der Zukunft die Orientierung und den Inhalt des Islams in Deutschland mitbestimmen. Ihr Religionsverständnis und ihr persönlicher gesellschaftlicher Integrationsgrad werden über die erfolgreiche Integration des Islams entscheiden. Allerdings ist dieser Prozess reziprok und hängt daher sowohl von internen Faktoren der muslimischen Gemeinden (Generationswechsel in den Moscheen, religiöse Orientierung und Erziehung der Jugendlichen), als auch von externen Faktoren wie gesellschaftliche Öffnung und Anerkennung ab. Zu den externen Faktoren zählt insbesondere die Einführung des islamischen Religionsunterrichts gemäß Art. 7, Abs. 3 Grundgesetz, der bislang nur anhand von Schulversuchen mit Islamkunde und somit nur anhand von Platzhaltern und Zwischenlösungen in einigen Bundesländern umgesetzt wird. Die bundesweite Umsetzung eines regulären Islamunterrichtes ist vor dem Hintergrund der demografischen Entwicklung, der ausgeprägten (individuellen) Religiosität der jungen MuslimInnen sowie des gesellschaftlichen Pluralisierungsprozesses eine akute bildungs- und integrationspolitische Aufgabe.

Der Prozess der religiösen Sozialisation der muslimischen SchülerInnen wurde in Deutschland von den Bildungsinstitutionen bisher nicht aufgegriffen. Die religiöse Erziehung fand und findet bis heute in den Familien und vor allem in den Moscheen statt. Die Einführung einer islamischen Religionspädagogik in den Schulen hätte aber eine komplementäre Funktion, wenn sie als dritte Säule in der religiösen Erziehung nicht auf eine reine Glaubensvermittlung angelegt wäre, sondern den Erwerb religiöser Kompetenz als Ziel hätte. In diesem Kontext stellen die zentralen Lernziele des islamischen Religionsunterrichts die Vermittlung von Wahrnehmungs-, Sprach-, sowie Kritik-, Urteils- und Handlungsfähigkeit dar. In einer multikulturellen Gesellschaft ist der Erwerb dieser Kompetenzen unabdingbar.

Gesellschaftlicher Pluralismus und islamische Religionspädagogik

Ohne eine religionswissenschaftliche bzw. religionsgeschichtliche Schublade zu öffnen, möchte ich hier deutlich machen, dass Religion zum ‚Allgemeinwissen‘ gehört. Jeder hat Religion nötig, auch der Atheist. Wie soll ein atheistischer Deutschlehrer ‚Nathan der Weise‘

oder ‚Faust‘ unterrichten, wenn die Kenntnisse in (über) Religion nicht vorhanden sind? Alle SchülerInnen haben das Recht, etwas über ihre MitschülerInnen, über ihre Mitmenschen zu erfahren. Warum trägt Fatima ein Kopftuch? Warum isst David nur koscheres Fleisch? Warum darf Nawi seine Haare nicht schneiden. (Özdl 2008, S. 81)

Diese und ähnliche Fragen hätten sich SchülerInnen vor 50 Jahren in Deutschland kaum gestellt. Heute ist die Situation eine andere. Infolge der Globalisierung und der Arbeitsmigration hat sich der Pluralisierungsprozess verstärkt. Gegenwärtig ist die Gesellschaft mit zahlreichen ökonomischen, sozialen und kulturellen Ausdifferenzierungs- und Transformationsprozessen konfrontiert, die zu neuen Herausforderungen führen. (vgl. Anhut/Heitmeyer 2000, S. 27) Insbesondere die Pluralisierung der (religiösen) Lebensstile ist ein Merkmal unserer gegenwärtigen Gesellschaft. Pluralismus bedeutet kulturellen Reichtum und soziale bzw. kulturelle Innovation, wenn sie konstruktiv genutzt wird. Allerdings kann sie auch zu Konflikten führen, wenn man mit der Vielfalt nicht angemessen umgeht und Gesellschaftsmitglieder ihre eigene Identität nur in Abgrenzung zu anderen Gruppen, Milieus und Lebensstilen definieren.

Der Religionsunterricht in Schulen – Vermittlung religiöser Kompetenzen

Ein zentraler Ort, an dem sich dieser Pluralismus widerspiegelt, ist die Schule als Ort des gemeinsamen Lernens, der Begegnung und der Kommunikation. Intensive Erfahrungen mit pluralen Lebensstilen machen die jungen Menschen nicht überwiegend in ihrer Freizeit, sondern in den Schulen. Sie verbringen einen Großteil ihres Lebens in diesen Bildungsinstitutionen und werden dort für das weitere Leben geprägt. Als Ort der Integration hat die Schule daher die Aufgabe, die gesellschaftliche Heterogenität konstruktiv aufzugreifen, zu thematisieren und ein friedliches Zusammenleben der Gesellschaftsmitglieder zu fördern und einzuüben. Schulen sind die einzigen Orte und Institutionen, wo sich Kinder und Jugendliche aller Konfessionen und Nationen treffen. Produktive Erfahrungen mit interethnischen bzw. interreligiösen Kontakten werden die Einstellungen auch nach der Schulzeit bestimmen. Schule als „Integrationsmaschine“ bietet vielfältige Möglichkeiten des konstruktiven Austausches und der Kommunikation.

Eine wichtige Plattform in den Schulen für die Einübung von interkultureller und interreligiöser Kompetenz ist der Religionsunterricht. Denn wie oben dargestellt, ist die Religion in der (post)modernen Gesellschaft noch wirksam und spielt auch für die Kinder und Jugendlichen in ihrem Alltag eine wichtige Rolle. Vor diesem Hintergrund muss die Schule sich mit diesem Phänomen auseinandersetzen, es thematisieren und diskutieren. Gemeinsamkeiten und Differenzen innerhalb der religiös-pluralen Gesellschaft können im Unterricht produktiv erarbeitet und in einen konstruktiven Dialog kanalisiert werden. Denn die Schule hat den Auftrag, die SchülerInnen auf ihre Rolle als BürgerInnen in dieser Gesellschaft vorzubereiten. Der Religionspädagogik kommt dabei eine wichtige Rolle zu.

Der Religionsunterricht greift nicht nur ein Grundbedürfnis auf, sondern kann in einer religiös-pluralen Gesellschaft SchülerInnen helfen, mit ihrer Identität an dieser Gesellschaft teilzunehmen. Der Religionsunterricht soll die jungen Menschen dazu befähigen, über Religion und existentielle Fragen, aber auch über ihre Beziehung zu anderen Religionen und Lebensstilen zu reflektieren. Es geht also nicht nur um die reine Vermittlung religiöser Werte, sondern um eine intellektuelle und reflexive Auseinandersetzung mit den Inhalten. Alle SchülerInnen – unabhängig von ihrer Erfahrung mit Religion in ihrer Sozialisation und ihren Vorkenntnissen – sollten am Unterricht teilnehmen können. SchülerInnen mit religiöser Sozialisation und ohne treffen sich und können sich austauschen. Für die jungen Menschen mit religiöser Sozialisation ist es wichtig, einen ergänzenden bzw. alternativen Unterricht als Gegengewicht zur Unterweisung in den jeweiligen Religionsgemeinschaften zu erhalten.

Der Religionsunterricht ist zwar bekenntnisorientiert ausgerichtet und dementsprechend richtet er sich an die jeweils eigene Konfession. Allerdings sind die Inhalte des Religionsunterrichtes – im Gegensatz zur religiösen Erziehung in den Familien und Gemeinden – so formuliert, dass die Vermittlung von religiöser Kompetenz im Mittelpunkt steht. Wie oben dargestellt, schließt diese Kompetenz u.a. die Vermittlung der Kritik-, Urteils- und Handlungsfähigkeit ein. Diese Kompetenz soll in religiösen und interkulturellen bzw. interreligiösen Fragen qualifizieren und zur Mündigkeit und Selbstbestimmung der SchülerInnen verhelfen.

In einer plural verfassten Gesellschaft fördert die Vermittlung dieser Fähigkeiten die Relativierung des eige-

nen Standpunktes und die interkulturelle Kommunikation. Zudem

(...) erlaubt gerade die Förderung von Religiosität mit dem Globalziel ‚religiöse Kompetenz‘ im Sinn von individueller Urteils- und Handlungs- oder Entscheidungsfähigkeit in religiösen Angelegenheiten einen idealen Hintergrund für die Herleitung von Zielen wie gesellschaftliche und religiöse Toleranz. Auch für die gesellschaftliche Legitimierung schulischen Religionsunterrichts bietet die Zielrichtung ‚religiöse Toleranz‘ auf dem Hintergrund der Förderung individueller Religiosität einen konsensfähigen Hintergrund. (Hemel 2002, S. 9)

Islamischer Religionsunterricht – Dialogfähigkeit, Reflexion der eigenen Religion und bewusster Umgang mit Differenz in einer multikulturellen Gesellschaft

Christliche SchülerInnen erhalten in Deutschland seit Jahrzehnten einen regulären Religionsunterricht auf der Basis wissenschaftlicher Erfahrungen in der Religionspädagogik. Dagegen sieht es bei den muslimischen Kindern und Jugendlichen anders aus. Erst seit einigen Jahren ist infolge des demografischen Wandels und des integrationspolitischen Handlungszwanges der Versuch gestartet worden, den islamischen Religionsunterricht in einzelnen Schulversuchen wie in NRW oder in Niedersachsen sukzessive einzuführen. Die Evaluation bisheriger Erfahrungen in verschiedenen Bundesländern lässt – trotz bestehender Defizite – insgesamt ein positives Bild entstehen und vermuten, dass die Einführung eines ordentlichen Religionsunterrichtes nach Art. 7, Abs. 3 GG mit ordentlichen muslimischen AnsprechpartnerInnen und damit die bundesweite Umsetzung zahlreiche Vorteile und auch Synergieeffekte mit sich bringen würde.

Die Einführung eines regulären Islamunterrichtes ist insbesondere im Kontext der gesellschaftlichen Pluralisierung eine akute Notwendigkeit. Die Tatsache, nicht in einer monokulturellen, sondern in einer multikulturellen, polykontextuell ausgerichteten Gesellschaft zu leben, erfordert Selbstreflexionsvermögen, bewussten Umgang mit Fremdheit und Differenz sowie das Erkennen von eigenen, kulturell geprägten Wahrnehmungs- und Bewertungstereotypen. (vgl. Bukow u.a. 2001) Denn:

Ein Glaube, der nicht über sich selbst und sein Verhältnis zur Rationalität nachdenkt – das kann natürlich nur mit der Vernunft geschehen –, der nicht bereit ist, sich hinterfragen zu lassen, Rede und Antwort zu stehen, mündet unausweichlich in einen dialogunfähigen Fundamentalismus. (Heinzmann 2007, S. 14)

Muslimische Kinder und Jugendliche erhalten lediglich in den Moscheen eine religiöse Unterweisung, die allerdings auf reiner Glaubensvermittlung basiert und die Vermittlung von religiöser Kompetenz nicht vorsieht. Für das Leben in einer multikulturellen Gesellschaft ist eine rein religiöse Wissensvermittlung nicht ausreichend. Denn zu den Herausforderungen der pluralen religiösen Prägung der säkularen Zivilgesellschaft gehören das interreligiöse und interkulturelle Lernen und die interreligiöse und interkulturelle Kompetenz. Diese Kompetenz wird mittlerweile in vielen Bereichen der Gesellschaft erkannt und gefördert und als Schlüsselkompetenz verstanden. (vgl. Auernheimer 2005) In einer sich ständig ausdifferenzierenden und pluralisierenden Gesellschaft wird diese Kompetenz und der Umgang mit der Heterogenität immer wichtiger, damit den SchülerInnen auch in diesem Bereich eine kritische Meinungsbildung ermöglicht wird, sie Verständnis entwickeln und dialogfähig werden. Damit soll sowohl eine Brücke zu anderen Religionen und Lebensstilen geschlagen als auch der veränderten gesellschaftlichen Realität Rechnung getragen werden.

Das hohe Reflexionsniveau und der freie gedankliche Gestaltungsraum im islamischen Religionsunterricht könnten auch dazu beitragen, die eigene Religion in der multikulturellen Gesellschaft in einem neuen Licht zu interpretieren. Wir dürfen nicht vergessen, dass diese jungen Menschen in Zukunft die politische, soziale und kulturelle Landschaft Deutschlands mitbestimmen werden. Denn wie aus zahlreichen Studien deutlich wird, bietet der Islam für die jungen MuslimInnen Identifikationsmöglichkeiten. Dabei wird nicht einfach nur die Tradition der Eltern imitiert und weiter tradiert, sondern es werden im „Prozeß der Hochislamisierung“ durch individuelle Auseinandersetzungen mit den religiösen Schriften die Kenntnisse vertieft und zum Teil neu interpretiert. (vgl. Mihciyazgan 1994, S. 201) Dieser neue, individuellere Zugang der Jugendlichen zu ihrer Religion ist ein Ergebnis der Migrationssituation und eröffnet ihnen neue Möglichkeiten der Partizipation am sozialen Leben einer pluralen Gesellschaft. (vgl. Tietze 2001)

Dieser Prozess des individuellen Zugangs ist weder als Rückzug in die eigene religiöse Gruppe noch als Zwang zu verstehen, sich entweder für die „Kultur“ des Aufnahmelandes oder Herkunftslandes entscheiden zu müssen. Vielmehr finden die jungen MuslimInnen ihren eigenen Weg, ihre eigene Identität und somit ihre eigene gesellschaftliche Position, in dem sie sich kritisch mit beiden Kontexten auseinandersetzen und Normen und Werte selektiv aneignen. Eine islamische Religionspädagogik in den Schulen kann den jungen MuslimInnen in diesem Prozess dabei wichtige Impulse geben. Die erfolgreiche, bundesweite Umsetzung eines islamischen Religionsunterrichtes steht uns aber noch bevor. Die Erreichung der genannten Lern- und Bildungsziele wird wesentlich davon abhängen, wie die islamische Erziehungs- und Bildungslehre sich in Deutschland weiterentwickeln wird. Diesbezüglich existieren noch zahlreiche didaktisch-methodische Fragestellungen.

Literatur

Anhut, Reinmund/Heitmeyer, Wilhelm: Desintegration, Konflikt und Ethnisierung. Eine Problemanalyse und theoretische Rahmenkonzeption, in: dies. (Hrsg.), Bedrohte Stadtgesellschaft. Soziale Desintegrationsprozesse und ethnisch-kulturelle Konfliktkonstellationen, Weinheim/München 2000

Auernheimer, Georg: Einführung in die interkulturelle Pädagogik, Darmstadt 2005

Bertelsmann Stiftung: Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2008

Bukow, Wolf-Dietrich u.a. (Hrsg.): Die multikulturelle Stadt – Von der Selbstverständlichkeit im Alltag, Opladen 2001

Frevel, Bernhard (Hrsg.): Herausforderung demografischer Wandel, Wiesbaden 2004

Gensicke, Thomas: Individualität und Sicherheit in neuer Synthese? Wertorientierungen und gesellschaftliche Aktivität, in: Deutsche Shell (Hrsg.), Jugend 2002. Zwischen pragmatischem Idealismus und robustem Materialismus, Frankfurt am Main 2002

Heinzmann, Richard: Überlegungen zu den Voraussetzungen interreligiöser und interkulturellen Zusammenlebens aus philosophisch-theologischer Sicht, in: Peter Graf (Hrsg.), Islamische Religionspädagogik – Etablierung eines neuen Faches, Göttingen 2007,

Hemel, Ulrich: Die Bedeutung des Verständnisses von Religiosität für die heutige Religionspädagogik, in:

Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik, 1. Jg. 2002, H. 1, S. 6-11

Hurrelmann, Klaus / Albert, Mathias: Jugend 2006. 15. Shell-Jugendstudie: Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt 2006

Mihçiyazgan, Ursula: Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg, in: I. Lohmann/W. Weiße (Hrsg.), Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte, Münster/New York 1994

Özgül, Ali: Religiöse Identitätsbildung muslimischer Kinder im Rahmen des Hamburger Modells, in:

Lamya Kaddor (Hrsg.), Islamische Erziehungs- und Bildungslehre, Münster 2008

Stadt Duisburg (Hrsg.), Sozialbericht 2008, Bremen/Duisburg 2008

Tietze, Nikola: Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich, 1. Auflage Hamburg 2001

Zulehner, Paul M./Hager, Isa/Polak, Regina, Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970 -2000, Ostfildern 2001

Prof. Rauf Ceylan ist Religionswissenschaftler an der Universität Osnabrück und dort Mitglied im Zentrum für Interkulturelle Islamstudien.

Firouz Vladi

Kooperation zwischen muslimischen Verbänden und der Landesregierung Niedersachsen

Die Beteiligten an der Gründung des Landesverband der Muslime in Niedersachsen (Schura) waren von Anfang an der Auffassung, dass die Entwicklung des Islams in Niedersachsen, etwa durch den Religionsunterricht, mit den Institutionen des Landes Niedersachsen gemeinsam erfolgen muss. Nicht mit der Brechstange, nicht mit Klagen und Prozessen. Das führt niemanden weiter, es führt zur Verhärtung von Fronten, die man gar nicht erst aufbauen sollte. So entwickelt sich jetzt ein zunehmend konstruktives Miteinander, auch wenn es gelegentlich ächzt im Gebäck. Es geht um vertrauensbildende Maßnahmen zwischen den AkteurInnen und darin ist das Projekt – Gott sei gelobt – mit Erfolg gesegnet.

Zur Entstehung der Schura-Niedersachsen

Im Sommer 2001 hatte sich die Mehrzahl der muslimischen Organisationen Niedersachsens zweckorientiert zusammengetan und den „Arbeitskreis Islamischer Religionsunterricht“ gegründet. Dies waren zunächst fast alle nichtstaatlichen muslimischen Verbände und Organisationen, die es – soweit sich das beurteilen ließ – in Niedersachsen gibt.

Schon ein halbes Jahr später waren Niedersachsens MuslimInnen weiter zusammengedrückt. Nicht weltpolitisch motivierte Ereignisse oder innenpolitische Sorgenfalten bildeten den Hintergrund, sondern das gewachsene Vertrauen der muslimischen Gruppen untereinander auf der einen Seite, die Erkenntnis über das zur besseren Integration Vernünftige auf der anderen Seite, besonders aber der zunehmende Druck von Seiten der muslimischen Eltern auf ihre Moscheegemeinden und Verbände und der Wille zum islamischen Religionsunterricht an den Schulen.

Im Jahre 2002 wurde dann auf einer breiten Basis, unter Berücksichtigung der Erfahrungen anderer islamischer Landesverbände und der in der religionsverfassungsrechtlichen Literatur formulierten Anforderungen an eine Religionsgemeinschaft der Landesverband der Muslime in Niedersachsen (Schura) als eingetragener Verein gegründet.

Schura, arabisch für Ratsversammlung, ist als korporativer Landesverband konzipiert, er umfasst als Mitgliede

der nur in Niedersachsen eingetragene Vereine. Schura soll die religiöse Basis, also die Orts- oder Moscheegemeinden als Religionsgemeinschaften im engeren Sinne repräsentieren. Vertretene Richtungen sind Sunniten und Schiiten. Dabei bildet sich mit einer türkischstämmigen Mehrheit sowie deutschen und arabischen MuslimInnen im Vorstand die Lebensrealität in Niedersachsen ab.

Mitglieder sind sowohl die Gemeinden aus fast allen nichtstaatlichen türkischen Verbänden, als auch Hochschulgruppen und Gemeinden insbesondere afghanischer, arabischer, bosnischer, pakistanischer, iranischer und deutscher Zusammensetzung sowie sufische und hochschulgebundene Gemeinden wie die Islamische Studentengemeinde an der Universität Clausthal mit eigenem Moscheegeäude. In der Gründungsphase war die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion - DITIB beteiligt und stellte den ersten Vorsitzenden. Aus internen Gründen der DITIB musste dieser gemeinsame Pfad wieder verlassen werden, auch wenn zur Zeit, wie weiter unten gezeigt wird, nach neuen Wegen der Kooperation gesucht wird.

Deutlich wird an dieser selbst gewählten Struktur der Schura, und dies gilt ähnlich auch für mehrere andere Bundesländer, dass die MuslimInnen in Deutschland zwar noch vielfach an die Organisationen herkunftsländischer Identität gebunden sind, zugleich aber begonnen haben, Strukturen entlang des föderativen deutschen Staatsaufbaus zu bilden. Darin drückt sich deutlich eine Hinwendung zur Zukunft im deutschen Staate aus. Wer bei Schura Mitglied sein möchte, muss - neben der formellen Mitgliedschaft - eine Grundsatzerklärung unterzeichnen und in der Moschee - etwa am Schwarzen Brett - aushängen¹.

¹ Die Grundsatzklärung des Landesverbandes der Muslime in Niedersachsen e.V. lautet wie folgt: Schura Niedersachsen ist ein Zusammenschluß in Niedersachsen bestehender islamischer Moscheegemeinden und religiöser Vereinigungen. Sie versteht sich als autonome islamische Religionsgemeinschaft in einem säkularen und pluralistisch strukturierten Staatswesen. Schura Niedersachsen bekennt sich nach § 4 (Allgemeine Grundsätze) ihrer Satzung zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und der Verfassung des Landes Niedersachsen. Ihre Tätigkeit beruht auf den Prinzipien der freiheitlich-demokratischen Grundordnung und den Prinzipien des sozialen Rechtsstaats. Nach den Grundsätzen des Islam missbilligt Schura Niedersachsen jede Diskriminierung der Menschen aufgrund Rasse, Geschlecht, Hautfarbe, Sprache oder Religion. Das Recht auf Glaubens- und Meinungsfrei-

Als Verband steht Schura vor der islamischen Aufgabe, den Mittelweg einzuhalten: Im Hinblick auf eine - gerade für die nachwachsende Generation – Lebensmitte in Deutschland klar im Aufbau einer muslimischen Repräsentanz und Religionsgemeinschaft voranzuschreiten und gleichzeitig die Moscheebasis, also die Mitglieder nicht zurückzulassen. Auch um nicht Gefahr zu laufen, dass sich ein Teil der Gläubigen als nicht verstanden oder repräsentiert abspaltet und eigene und gar fundamentalistische oder separatistische Wege einschlägt.

Dabei ist von Anfang an ein Anliegen der Schura, Spannungen zwischen MuslimInnen, die in nationalen, ethnischen, konfessionellen oder historischen Ursachen wurzeln und in ihren Herkunftsländern teils friedlich, teils - wie heute im Irak - gewalttätig ausgetragen werden, keinen Platz auf deutschem Boden finden zu lassen. Alle Verbände sind aufgerufen, allen Spaltpilzen wirksam zu begegnen und - mehr noch - Instrumente zu ihrer Überwindung zu entwickeln. Genau hier sollte auch ein Interesse des Landes liegen, den Verband auf diesem Wege nicht ohne Unterstützung zu lassen; dies betrifft hier insbesondere Investitionen in den Struktur- aufbau.

Entwicklung des Schulversuchs zum islamischen Religionsunterricht

Die Religionsausübung ist geschützt und frei. Religionsunterricht ist eine gesetzliche Pflichtaufgabe des religionsneutralen Staates. Schura sieht hierin ein historisches und nicht hoch genug einzuschätzendes Geschenk der deutschen Gesellschaft und eine Chance. Diese Chance soll es auch ermöglichen, den Islam in Deutschland frei zu leben, selbstbestimmt von den hier lebenden MuslimInnen, frei von Einflussnahme des Auslands, frei von in- oder ausländischen staatlichen Versuchen der Gleichschaltung der Religion oder ihrer Institutionen. Es ist für die MuslimInnen eine positive Herausforderung, die islamische Lehre und die freiheitlich demokratische Grundordnung der Bundesrepublik als vereinbar festzustellen. Nur wenn ihre RepräsentantInnen dies bekennen und umsetzen, folgen ihnen auch die Menschen. Der Unterricht ist ein wichtiger Weg dorthin.

heit gehört zu den Prinzipien des Islam: „kein Zwang in der Religion“. Schura Niedersachsen lehnt jede Form der Gewaltanwendung als Mittel der religiösen oder politischen Auseinandersetzung ab. Schura Niedersachsen ist unabhängig von politischen, religiösen und wissenschaftlichen Instanzen des Auslandes. Als Mitglied erkennen wir gemäß § 5 der Schura-Satzung die vorstehenden Grundsätze als verbindlich an. [Der Vorsitzende (Unterschrift), Ort, Datum, Stempel.]

Der islamische Religionsunterricht, zu dem das Land in einer 2002 begonnenen Kooperation mit den MuslimInnen und mit Erfolg einen mehrjährigen Schulversuch auf Grundschulebene durchführt, soll in wachsendem Umfang, wie es das Grundgesetz gebietet, als Regelunterricht angeboten werden. Schura hat die Weichen zu einer auch formal regulären Kooperation mit der Schulverwaltung gestellt und seine Satzung den aktuellen Anforderungen an die Definition einer Religionsgemeinschaft angepasst. Im Gespräch mit dem Kultusministerium konnte erreicht werden, dass bezüglich einer Teilnahmepflicht am Unterricht nicht eine förmliche Mitgliedschaft von Kind bzw. Eltern Anknüpfungspunkt ist – also anders als bei mit der Taufe in die Kirche eingetretenen christlichen Kindern. Vielmehr wurde ein Anmeldemodell etabliert.

Dabei war, um auch die kritischen „Durchhänger“ im Projektverlauf hier zu erwähnen, in der ersten Phase des Schulversuchs festzustellen, dass entgegen der Ankündigungen des Landes den MuslimInnen eine ernsthafte Mitsprache bei der Auswahl und Fortbildung der Lehrkräfte und der Auswahl der Lehrmittel keineswegs eingeräumt wurde, dass das Land durch die Selektion zur Teilnahme am Runden Tisch – zunächst unter Einbeziehung alevitischer, unter Auswahl nur im Stadtgebiet Hannover ansässiger Moscheevereine und unter Auslassung von Gemeinden der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs - einseitig die Zusammensetzung der „Religionsgemeinschaft“ definierte. Auch war erkennbar eine offene Kommunikation zwischen Religionsgemeinschaft und Schulen bzw. Lehrkräften nicht gewünscht. Weiterhin war das Ziel keineswegs Religionsunterricht um des Verfassungsgebotes und der religiösen Erziehung willen. Vielmehr ging es sehr einseitig um Integration unter staatlicher und jedenfalls nichtmuslimischer Vorstellung von dem, was Islam wäre oder eher noch sein soll, um diese Integrationsaufgabe zu erfüllen. Offenkundig wurde das Projekt von manchem in Politik und Verwaltung im Schatten des 11. September 2001 und als ein prophylaktischer Baustein einer seither sich ausbreitenden Sicherheitsdebatte gesehen.

Auf viele Fragen der Eltern konnte Schura oft nicht antworten, denn es fehlte die ordentliche Einbindung in das Projekt; so entstand bei vielen Eltern und über sie bei vielen Moscheegemeinden der Eindruck, es handle sich doch nur um ein rein staatliches Projekt und die muslimischen Beteiligten am Runden Tisch seien Statisten. Da Schura als Verein demokratisch strukturiert ist, kann die Mitwirkung ihrer Beauftragten nur erfolg-

reich sein, wenn auch die Basis in der Elternschaft und den Moscheegemeinden das nötige Vertrauen in die Zukunft des Projekts aufbringt. Aber auch etliche Lehrkräfte waren verärgert. Es bestanden Zweifel an den vorgegebenen Inhalten und Vermittlungsformen und es fehlte kompetente islamische Literatur. Islamische Feste sollten nicht gefeiert, Gebete nicht gehalten werden und für den Ramadan war eine persönliche Vorbildleistung der Lehrkräfte nicht erfragt.

Es war anstrengend, diese Phase durchzustehen; aber es gehörte auch zur verabredeten Vorgehensweise bei Schura, nicht hundert Prozent zu erwarten. Standen wir vor einem Scherbenhaufen? Ganz sicher nicht, denn es liegen ja Erfolge vor und es sind keine Grundsatzentscheidungen veröffentlicht oder Maßnahmen getroffen, die – soweit zu erkennen – einer Weiterentwicklung des Projektes in eine verfassungsgemäße Richtung entgegenstehen. Es hat sich vielmehr heute zum Guten gewendet! Dies ist sicher auch ein Erfolg des vertrauensbildenden und in der Sache gegenseitig motivierenden Miteinanders der Beteiligten am Runden Tisch. Und dafür gilt der Dank allen Beteiligten, besonders den ReferentInnen im niedersächsischen Kultusministerium!

Erfreulich ist, dass bei den Eltern und den Gemeinden das Angebot des islamischen Religionsunterrichts sehr gut aufgenommen wird. Die Teilnahmequote liegt bei 75 bis 95 Prozent an den jetzt ca. 42 Schulstandorten mit über 2.000 Schülern der Grundstufe. Inzwischen liegt ein gemeinsam erarbeitetes zweites Kerncurriculum vor [www.db2.nibis.de/1db/cuvo/datei/kc-iru-2010.pdf]. Ein für die Beteiligten Schülern zurzeit noch schmerzliches Defizit ist die Beschränkung auf die Primarstufe. Mit dem Wechsel in die weiterführende Schule fallen diese Kinder ins Leere.

Anforderungen im Kontext der Einrichtung eines Lehrstuhls für Islamische Studien

Schura begrüßt die Entscheidung des Bundes, u.a. einen Lehrstuhl für islamische Studien an der Universität Osnabrück einzurichten. Mit der Einführung islamischer Studien ist die Erwartung des allmählichen Entstehens einer islamischen akademisch-theologischen Elite auch in Deutschland verbunden. Hier bleibt zu hoffen, dass die deutsche Universität MuslimInnen die Kraft gibt, hagiographische Verkrustungen zu überwinden und zu eigenen guten Traditionen zurückzukehren, also zu einem vernunft- und wissensbetonten Selbstverständnis. Dies wäre auch das Beste, was über hier ausgebildete Imame in der Moschee der nachwachsenden

den Generation mitgegeben werden könnte: der gesellschaftlichen Umwelt und der eigenen Tradition mit Liebe und zugleich kritischer Reflexion zu begegnen.

Bei den Ausbildungsanforderungen bzw. den Inhalten ist zu berücksichtigen, dass etwa ein Drittel der Moscheen in Deutschland nichttürkischer Identität und in der Mehrheit ohne Anbindung an einen der großen Dachverbände sind. Hierzu gehören sunnitische und schiitische Richtungen, die sich auch in Bezug auf die Lehrpläne und das Lehrpersonal der staatlichen Universität wieder finden sollen.

Es fehlt bisher eine innerislamische Erhebung zu den Aufgaben und der Beschäftigungssituation von Imamen in den Moscheevereinen in Deutschland und daraus abgeleitet eine genaue „Arbeitsplatzbeschreibung“. Der Imam sollte nach Auffassung der Schura – aus Gründen der Verantwortungsteilung, der Identifikation und auch aus Kostengründen – im Moscheevorstand Verantwortung übernehmen, etwa als Geschäftsführer.

Avni Altiner, Vorsitzender der Schura, betonte unlängst: „Der weltanschaulich neutrale Staat muss sich aus den inneren Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften heraushalten. Es ist Angelegenheit der Kirchen und anderen Glaubensgemeinschaften, über ihre religiösen Inhalte zu bestimmen. Die Wahrnehmung religiöser Aufgaben wird eben ausschließlich in den Moscheegemeinden und ihren Zusammenschlüssen geleistet, was sie kraft Verfassung zur Mitwirkung in dem vom Deutschen Wissenschaftsrat empfohlenen Beirat an der Universität berechtigt. Die Einbeziehung der muslimischen Verbände in wichtige Entscheidungsprozesse bringt auch Synergieeffekte mit sich: Durch die Möglichkeit zur Partizipation an wissenschaftlicher Theologie und der Demokratie wird eine Identifikation mit der hiesigen Gesellschaft, die ja mittlerweile ihre eigene geworden ist, gefördert.“ (Islamische Zeitung, Nr. 182, 8-2010)

In Niedersachsen ist die nötige Kooperation in einem Beirat an einem Lehrstuhl Sache der Landesverbände DITIB und Schura. Aber das vom Wissenschaftsrat in seiner Empfehlung vom Januar 2010 vorgeschlagene Beiratsmodell kann nur akzeptiert werden, wenn es in verbindlicher Weise einer Befristung unterliegt. Alles andere wäre die Einführung eines abgesenkten Sonder-Religionsverfassungsrechts für Muslime. Sobald der Staat sich die Einladung in den Beirat ganz oder teilweise vorbehält, übernimmt er bereits eine Definitions-

hoheit über den Islam; damit beginge der religionsneutrale Staat Verfassungsbruch!

Wenn von religionsverfassungsrechtlicher Seite sehr zu recht vor einem Sonderstaatskirchenrecht abgesenkten Niveaus für Muslime in Deutschland gewarnt wird, dann liegt der Ball jetzt auf der Seite der RepräsentantInnen und politischen MeinungsführerInnen des Islams in Deutschland. An ihnen liegt die Entscheidung, sich im abgesenkten Niveau, also Beiräten oder Runden Tischen, auf Dauer einzurichten oder einen Aufschwung in die Funktion einer Religionsgemeinschaft zu übernehmen; dies erwächst nur durch eigenes Tun, nicht durch Warten auf staatliches Handeln.

Die fünf norddeutschen islamischen Landesverbände (Schuras) haben auf der Herbstsitzung 2010 der „Konferenz der Islamischen Landesverbände“ (s.u.) ihre Unterstützung für die Einrichtung eines Lehrstuhls für Islamische Studien an der Universität Osnabrück vereinbart und die gemeinsame Mitwirkung in einem dort zu bildenden Beirat zugesagt. Damit strahlt dieses Projekt neben Niedersachsen positiv auf die muslimischen EinwohnerInnen in Bremen, Hamburg, Mecklenburg-Vorpommern und Schleswig-Holstein aus.

Auf dem Weg zum Staatsvertrag

Christian Wulff hat im Frühjahr 2005 als Ministerpräsident in Niedersachsen den MuslimInnen – angeregt durch 50 Jahre Loccumer Vertrag - das Angebot über eine staatsvertragliche Regelung der Fragen gemeinsamen Belanges in zeitlicher Nähe in Aussicht gestellt. Ein Vertrag setzt – wie auch Artikel 7(3) GG – Partnerschaft und Augenhöhe voraus. Dies ist eine politische Gestaltungsaufgabe von großer Tragweite, insbesondere im Hinblick auf die Sicherung des langfristigen inneren Friedens entlang der Grenzen der Religionsgemeinschaften. Christian Wulff hat dies bereits im Jahr 2005 sehr klar beschrieben.² Dieser Schritt kann und

² Christian Wulff: „... die Suche nach dem Konsens über Glaubensüberzeugungen, Weltanschauungen und Wertvorstellungen entscheidet über die Stabilität und somit Zukunft einer Gesellschaft! Es ist heute nicht zu viel gesagt, wenn ich behaupte: Hier entscheidet sich auch die Frage nach einer friedlichen Zukunft für die ganze Menschheit, also nichts weniger als die Frage nach dem Weltfrieden! ... Allen politisch Verantwortlichen muss daran gelegen sein, dass in unserer Gesellschaft interkultureller und interreligiöser Friede und Ausgewogenheit herrschen, dass gegenseitiges Verstehen und Vertrauen das Klima im Land, in Europa wie auch international prägen. Insbesondere den großen Volksparteien muss daran gelegen sein, dass vom Dialog niemand ausgeschlossen wird, der sich dem Gemeinwohl verpflichtet fühlt und auf dem Boden unserer Verfassung steht.“ Auszug aus der Rede „Der interreligiöse Dialog als Aufgabe unserer Ge-

wird bei den MuslimInnen im Lande auch Ängste abbauen und Vertrauen schaffen.

Für Schura ist klar, dass ein Staatsvertrag islamischerseits nur all jene bindet, die Mitglied in den beteiligten Religionsgemeinschaften, hier DITIB und Schura sind oder durch den Ritenvollzug (insb. Gebet, Freitagsgebet, Festgebete, Pilgerfahrt, Ramadan-Veranstaltungen, Jugendangebote, Trauungen oder Bestattungen) sich ihrer Dienstleistungen bedienen. Damit wird sich auch auf längere Sicht die Bindungswirkung auf ca. 70 Prozent der MuslimInnen erstrecken. Die Verfassung verbietet eine Zwangsmitgliedschaft und stellt die Organisationsform der Religionsgemeinschaft frei und ermöglicht es ebenso, sich gar nicht zu organisieren. Dennoch erstrecken sich die Garantien aus Artikel 4 GG auf die Religion und ihre Anhänger, unbeschadet des Grades ihrer Organisation. Es bleibt in diesem Lichte dennoch eine auf Zweckmäßigkeit ausgerichtete Aufgabe der verfassten Religionsgemeinschaften, einen hohen und weiter wachsenden „Anschlussgrad“ zu erzielen.

Ein Staatsvertrag hat auch für alle nichteingebundenen MuslimInnen unverkennbaren Nutzen; deshalb steht die politische Wirkung des Projektes im Vordergrund. So sind ja auch in den christlichen Konfessionen all jene immer zahlreicher werdenden ChristInnen von den Kirchenstaatsverträgen begünstigt, die die Organisation Kirche durch Austritt verlassen. Um Vertragspartnerin zu sein, benötigt die Religionsgemeinschaft neben der – leichter herzustellenden – formalen Struktur auch einen inneren „Aggregatzustand“, der die logistischen Voraussetzungen bietet: Personal, Geschäftsstelle, juristische, sprachliche und Verwaltungskompetenz, Finanzen und Haushaltsplan, Transparenz der Mitgliedschaft und die Gewähr der Akzeptanz der Verhandlungsthemen und -ergebnisse im Hinblick auf einen Staatsvertrag im wechselseitigen Diskurs zwischen Verband und Mitgliedschaft. Diese Voraussetzungen sind in den großen Kirchen seit langem gegeben; in der muslimischen Religionsgemeinschaft müssen diese weiterhin wachsen; dies ist ein langsamer Prozess. Aber dieser Prozess ist eine unumkehrbare Entwicklung, die zugleich ein Spiegelbild der wachsenden Integration ist. Wer aus i.d.R. zentralstaatlich strukturierten Ländern hierher zugewandert ist, wird erst lernen müssen, dass „Religionsrecht“ in Deutschland überwie-

sellschaft“ vom 14. Januar 2005 in der Hofkirche der Residenz München.

gend Landesaufgabe ist. Dies sowie die spezifisch deutsche Figur eines „Kirchenstaatsvertrages“ müssen von der Verbandsspitze in die Mitgliedsgemeinden kommuniziert werden.

Im Herbst 2008 hatte der niedersächsische Ministerpräsident beschlossen, Gespräche über Sachthemen in Vorbereitung vertraglicher Vereinbarungen zwischen Land und islamischen Religionsgemeinschaften zu führen. Dazu wurde unter Federführung des Ministeriums für Inneres, Sport und Integration – inzwischen ist das Ministerium für Soziales, Frauen, Familie, Gesundheit und Integration zuständig - eine Arbeitsgruppe unter Beteiligung der in Niedersachsen ansässigen islamischen Verbände und der beteiligten Ressorts eingerichtet. Schura hatte zur Vorbereitung der Einrichtung der Arbeitsgruppe eine Themenliste erarbeitet.

Ein Staatsvertrag muss auf Jahrzehnte tragfähig sein und juristisch belastbare Vertragspartner binden. Vor diesem Hintergrund sollen auf dem Weg zu einem Staatsvertrag heute zunächst nicht oder kaum streitbefangene Themen zwischen Land und MuslimInnen ausgehandelt werden. Mit wachsendem Vertrauen der VerhandlungspartnerInnen zueinander, mit erfolgreicher Aushandlung schwierigerer Themen und mit wachsendem religions- und rechtspolitischen Verständnis der Muslime und ihrer Vereinigungen soll es sodann in einem überschaubaren Zeitraum zu einem belastbaren und geregelten Miteinander von Staat und Religionsgemeinschaft kommen können. Dies gilt entsprechend auch für Vereinbarungen auf dem Niveau unterhalb eines Staatsvertrages.

Es ist dabei weiterhin selbstverständlich und von der Verfassung geboten, dass in einem solchen Prozess die MuslimInnen sich selbst repräsentieren und - anders als in der „Deutschen Islamkonferenz“ - keiner vom Staat bestellten KuratorInnen, etwa für eine „schweigende Mehrheit“ oder nicht organisierte MuslimInnen bedürfen. Die Verbände würden in letzterem Falle ihre Kooperation sicher verweigern müssen.

Schura Niedersachsen im Konzert der islamischen Verbände

Im Februar 2005 fand im niedersächsischen Seevetal eine Tagung statt, auf der neue Strukturen zur innerislamischen Arbeit und der Repräsentanz der MuslimInnen in Staat und Gesellschaft vorbereitet wurden. Die Einladung erging gemeinsam durch den Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland und den Zentralrat der

Muslimen in Deutschland (ZMD); Schura Hamburg war Gastgeberin. An dieser Tagung haben mit mehr als 80 RepräsentantInnen die Mehrheit aller nichtstaatlichen islamischen Verbände – unmittelbar und mittelbar – auf Landes- und Bundesebene teilgenommen.

Sie waren im breiten Konsens übereingekommen, einheitliche demokratische und föderale Organisationsstrukturen zur Vertretung der MuslimInnen auf Landes- und Bundesebene zu schaffen. Diese Ideen sollten mit den Mitgliedsvereinen und mit den bei der Tagung nicht anwesenden islamischen Organisationen zeitnah erörtert werden. Einerseits sollte der Weg für eine Verbesserung der innerislamischen Arbeit und der Glaubensausübung geebnet werden mit dem Ziel einer besseren Integration der MuslimInnen in die hiesige Gesellschaft, andererseits sollte dadurch ein legitimer Ansprechpartner für Staat und Gesellschaft entstehen. Eine Steuerungsgruppe wurde beauftragt, auf dieser Beschlussgrundlage eine konsensfähige Struktur zu erarbeiten.

Zu diesem 2005 ursprünglich entwickelten Konzept selbständiger Landesvertretung und einer aus diesen gewählten Bundesvertretung müsse nach Vorbringen von Schura Niedersachsen auch ein Gremium gehören, in dem sich die aufzubauende theologisch-akademische Elite wiederfindet; aus dieser heraus könnten dann der Staat und die Universitäten einen „natürlichen“ Ansprechpartner anstelle der heute propagierten Beiräte finden. In den zwei Folgejahren wurden Mustersatzungen für Landesverbände entwickelt und deren Neugründung in weiteren Bundesländern in Aussicht genommen. Im muslimisch bevölkerungsreichsten Bundesland NRW fand sich keine Kraft zur Gründung eines Landesverbandes. Zu gleicher Zeit, als Bundesinnenminister Schäuble im Verlaufe des Jahres 2006 zur „Deutschen Islam Konferenz“ aufrief, begann der Einheitsprozess zu stagnieren. DITIB zeigte im Zuge der weiteren Ausarbeitung der bevorstehenden Neustrukturierung nun eine gewisse Kooperationsbereitschaft; die in Köln ansässigen Dachverbände setzten auf eine Zusammenarbeit mit DITIB. Es wurde als top-down-Konstrukt der „Koordinationsrat der Muslime“ (KRM) bestehend aus DITIB, VIKZ, Zentralrat und Islamrat aus der Taufe gehoben. Die Landesverbände waren nicht beteiligt worden, der Einheitsprozess einer Neustrukturierung im Sinne einer demokratischen bottom-up-Struktur hat damit erst einmal ein Ende gefunden. Die Uneinigkeit der vier im KRM vertretenen Verbände im Zusammenhang mit der Teilnahme an der 2. Deutschen Islam Konferenz und die Unfähigkeit zur innermuslimischen Solidarität auf den Ausschluss des Islamrates durch den Bundesinnenminister zeigt nach

Auffassung des Verfassers mehr als deutlich, dass die Bildung eines KRM ein Fehlschlag ist, politisch und mehr noch aus unmittelbarer islamischer Sicht.

Mit der Einrichtung neuer Lehrstühle, mit den Beschlüssen der Deutschen Islam Konferenz zum Ausbau des islamischen Religionsunterrichts und den jetzt schon in Hamburg und Niedersachsen geführten Staatsvertragsverhandlungen kommen jedoch auf die Landesverbände vermehrt Aufgaben und Verantwortung zu, wie sie von einer Struktur nach Art des KRM nicht getragen werden können. An die muslimischen Verbände ist daher die Aufforderung gerichtet, ihren im Februar 2005 zunächst eingeschlagenen Weg der „Einheit der Muslime“ mit einem föderalen basisdemokratischen Verbandsaufbau wieder zu beschreiten. Dieser Prozess war ja auch ohne Legitimierung durch die Ortschaften unterbrochen worden. Die weiterhin tätigen islamischen Landesverbände haben auf ihrer Sitzung im März 2009 in Frankfurt a.M. beschlossen, eine regelmäßige „Konferenz der islamischen Landesverbände“ (KILV) zu institutionalisieren. Hierzu gehören die Islamische Glaubensgemeinschaft Baden-Württemberg, die Islamische Religionsgemeinschaft Hessen, Schura Bremen, Schura Hamburg, Schura Niedersachsen und Schura Schleswig-Holstein. In Mecklenburg-Vorpommern und Thüringen befinden sich derzeit Landesverbände im Aufbau.

Zum aktuellen Stand

Im Herbst 2010 steht Schura vor der wichtigen Zukunftsaufgabe, zusammen mit DITIB - beide repräsentieren zusammen mehr als 90 Prozent der Moscheen – eine verbindliche Struktur aufzubauen, die Vertragspartnerin des Landes zum Abschluss eines Staatsvertrages sein soll, vorrangig aber Religionsgemeinschaft im rechtlichen Sinne des Artikel 7.3 GG, d.h. Partnerin des Landes beim regulären islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen.

In der Deutschen Islam Konferenz wurde eine Vorlage von Prof. Heinrich De Wall über die verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen eines islamischen Religionsunterrichts überarbeitet und verabschiedet. Dies nimmt das niedersächsische Kultusministerium zur Grundlage für die Aufforderung an die beiden am Runden Tisch vertretenen muslimischen Verbände DITIB und Schura, spätestens im Januar 2011 ein gemeinsames Gremium (vergleichbar der Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen) zu bilden, dass die Funktion einer Religionsgemeinschaft im Sinne von Art.

7.3 GG und dem vorgenannten Papier wahrnehmen kann.

Im Rahmen der Bildung einer gemeinsamen Strukturen mit den Aufgaben einer islamischen Religionsgemeinschaft in Niedersachsen wurden von Schura Strukturmodelle entwickelt. Diesen liegen die nachfolgenden Überlegungen zugrunde, die im Falle der tatsächlichen Einrichtung von beiden Verbänden vertraglich untereinander gesichert und verbindlich gegenüber dem Land erklärt werden müssen.

Soweit Muslime in Niedersachsen in Bezug auf die Religion organisiert sind, werden sie durch die Moscheevereine auf der Ebene der persönlichen Mitgliedschaft erfasst; hierzu werden die jeweils anhängenden Familien mitgezählt. Die Moscheevereine in Niedersachsen werden mit zusammen ca. 150 Moscheen nahezu vollständig durch diese beiden Verbände vertreten. Gruppierungen, deren Verfassungstreue unsicher ist, stehen außen vor. Berücksichtigt man, dass auch ohne förmliche Mitgliedschaft MuslimInnen die Leistungen von Moscheen in Anspruch nehmen, und erfasst man die Teilnahme von Männern am Freitagsgebet (für Frauen und Kinder ist dies keine Pflicht, weiterhin sind viele durch Schulpflicht und Arbeitsplatz unabhkömmlich), dem wöchentlichen gemeinsamen Hauptgottesdienst, so umfasst dies deutlich mehr als die Hälfte der MuslimInnen in Niedersachsen; d.h. beide Verbände repräsentieren das islamische Leben im Bundesland.

Der bisherige Verlauf des Runden Tisches zum islamischen Religionsunterricht hat über mehr als sechs Jahre gezeigt, dass die inhaltlichen Positionen, wie sie für die Lehrinhalte in der Schule relevant sind, bei beiden Verbänden stets übereinstimmen. Eine Verschmelzung der Verbände oder das Aufgehen der einen in die andere Organisation sind zurzeit unrealistisch und werden nicht angestrebt. Stattdessen kann hier die Bildung gemeinsamer und autorisierter Kommissionen treten. Als Voraussetzung für das Wirksamwerden der Strukturen und der Kooperation mit dem Land ist deren Einrichtung und Arbeitsweise durch Vertrag zwischen den Verbänden verbindlich zu regeln.

Dies kann u.a. von folgenden Leitgedanken getragen werden:

- Beide Verbände sind für sich genommen Religionsgemeinschaften, also Zusammenschlüsse zur allseitigen Erfüllung der religiösen/rituellen Aufgaben.

- Die förmlichen Mitgliedschaften der Moscheegemeinden in den Verbänden sind transparent nachweisbar. Die Mitgliedschaften der Individuen und ggf. ihrer zugehörigen Familienmitglieder im örtlichen Moscheeverein sind grundsätzlich nachweisbar.
- Der Glaubensinhalt und damit der Islam sind klar definiert; es ist erkennbar, wer dazu und wer nicht dazu gehören kann.
- Die zu bildenden Kommissionen bestehen aus legitimierten und in der Sache kompetenten Personen, die diese Aufgaben für je eine längere Zeit wahrnehmen.
- Die Kommissionen samt den dahinter stehenden Verbänden besitzen die Merkmale der langfristigen Dauer und Verbindlichkeit, und diese Merkmale prägen die Festlegung der Grundsätze des Religionsunterrichts.
- Die Kommissionen sind aufgrund der verfassungsmäßigen Neutralität des Staates in religiösen Angelegenheiten so beschaffen, dass ein Mandat eines Drittstaates nicht vorliegt; vielmehr können die Ortsgemeinden ihre Glaubensgrundsätze selbstständig formulieren. Sie sind nur den beiden (Landes-)Verbänden in Niedersachsen gegenüber verantwortlich. Sie haben sich zur Verfassungstreue verpflichtet.
- Die Kommissionsmitglieder sind aus ihren Verbänden frei gewählt; Delegierte sind weder von Drittstaaten mandatiert noch deren AmtsträgerInnen. Sie wirken - ganz im islamischen Sinne - ohne Ansehen von Nation (Herkunft, Staatsangehörigkeit),

Sprache, Geschlecht, Hautfarbe, sozialem Stande oder islamischer Rechtsschule. Sie sind nur der Lehre des Islams, dem deutschen Grundgesetz und ihrem Gewissen sowie dem Kindeswohl bzw. dem Wohl der Muslime in Niedersachsen verpflichtet.

- Die Kommission für den islamischen Religionsunterricht ist zur Lehrerlaubnis (Idschaza) für Lehrkräfte und für die Zulassung von Schulbüchern befugt.

Abzuwarten bleibt, ob es die Schura und DITIB schaffen, im Januar 2011 geeignete Grundsatzbeschlüsse zu fassen und den weiteren Weg mit dem Land förmlich zu vereinbaren. Schura ist hierzu bereit. Es spricht im Fall der Nichteinigung rechtlich nichts dagegen, seitens des Landes den islamischen Religionsunterricht mit nur einem Verband, in diesem Fall Schura als zumal größerem, zu vereinbaren. Gelingt aber – so Gott will – die Einigung, dann haben Land und MuslimInnen in Niedersachsen zum ersten Mal in der deutschen Geschichte das Fundament für einen regulären islamischen Religionsunterricht gelegt, mehr noch, für die Institutionalisierung des Islams in Deutschland – ganz im Sinne des Diktums des Bundespräsidenten vom 3. Oktober 2010 – einen Meilenstein gesetzt!

Firouz Vladi ist Gründungsmitglied des Landesverbandes der Muslime in Niedersachsen und als Vorstandsmitglied für die Öffentlichkeitsarbeit zuständig.

Bülent Ucar

„Die Gelehrten sind die Erben der Propheten“: Auf dem Weg zu einer Imamausbildung an der Universität Osnabrück

Ein Imam ist ein religiöser Repräsentant der islamischen Gemeinde und ihrer unmittelbaren theologisch wissenschaftlichen Instanz. Er stellt ebenso den Hauptakteur der religiösen Dienste und lokalen Vertreter der universalen islamischen Gelehrsamkeit dar. Zugleich erfüllen Imame als Fachpersonal die gottesdienstlichen Aufgaben und übernehmen die Gemeindebetreuung, die religiöse und wissenschaftliche Vertretung des Islam nach außen, sowie zeit- und ortsgerechte religiöse Bildung und Erziehung der Gemeindemitglieder.

Vor diesem Hintergrund sind die MuslimInnen in Deutschland auf dem Weg ein gleichberechtigter und normaler Bestandteil der Gesellschaft neben anderen Religionsgemeinschaften zu sein. Lange wurden Imame durch muslimische Gemeinden aus den Herkunftsländern nach Deutschland importiert, da staatliche Stellen in Deutschland wenig Interesse an diesem Thema zeigten. Hier besteht faktisch eine strukturelle Diskriminierung der MuslimInnen, da sie nicht als Religionsgemeinschaften anerkannt und damit letztlich nicht von allen damit verbundenen Rechten, wie etwa der Einrichtung von Islamischem Religionsunterricht, Theologischen Fakultäten etc. profitieren können. Erst in den letzten Jahren wurde die Bedeutung des Themas für die religiöse Partizipation und Integration der MuslimInnen von nahezu allen Seiten verstanden.

Die niedersächsische Landesregierung plant hierfür einen entsprechenden universitären Studiengang an der Universität Osnabrück einzurichten. Eine interministerielle Arbeitsgruppe unter der Federführung des Innenministeriums arbeitet seit einiger Zeit mit ausgewählten Wissenschaftlern (u.a. meiner Person) daran die Grundlagen für die Ausbildung von islamischen TheologInnen und Imame zu erörtern.

Historische Entwicklung hinsichtlich der Imamausbildung

Imame bilden für die einfache religiöse Bevölkerung die Lehrautorität in religiösen Fragen, die sie mittels der Liturgiepraxis, des Auskunftswesens (Fatwa), der religiösen Unterweisung, der Predigten etc. umsetzen. Die Ausübung der historisch gewachsenen Lehrgewalt liegt demnach faktisch in der Hand der Imame, da diese direkten Zugang zur Bevölkerung über den Gottes-

dienst haben. Sie sind RepräsentantInnen des muslimischen Lebenswegs und der islamischen Bildungstradition und verfügen so – legitimiert durch die Kette der Überlieferer authentischen islamischen Wissens bis zur Anfangszeit und damit der ursprünglichen Lehre des Propheten – über die Befugnis religiöse Inhalte festzulegen und darüber Auskunft zu geben.

Diese Lehrautorität ist jedoch keineswegs unfehlbar und ohne Weiteres für die MuslimInnen verbindlich, sondern muss vielmehr auf den Grundlagen der islamischen Quellen, Tradition und den Vorgaben der Vernunft argumentativ nachvollziehbar sein. Im Grunde beziehen sich die Imame, Muftis etc. letztlich über die Madahib auf die Entscheidungsfindungen der Gelehrten aus den vergangenen Jahrhunderten und entwickeln diese je nach Überzeugung und Begabung weiter. Die Imame haben damit die Aufgabe und Pflicht das unwandelbare Wort Gottes an die menschliche Wahrnehmungsfähigkeit und ihren Erfahrungsbereich in der Praxis heranzuführen und diesen durch einen Reflexionsprozess auf ihre gegenwärtige Relevanz zu überprüfen.

Da es im Islam keine Theologenschicht im Sinne eines Klerus gibt, haben sich bereits seit den Anfängen des Islam Menschen, die sich mit Fragen des Glaubens und dessen Umsetzung intensiv auseinandergesetzt haben, als Spezialisten in Fragen der Religion herausgebildet. Jeder, der über entsprechende Qualifikationen verfügte, konnte mit Erlaubnis der politischen Führer das Gebet in öffentlichen Moscheen verrichten. Da normativ betrachtet ausschließlich der in jeder Hinsicht kompetenteste Muslim das Gebet als Imam verrichten sollte, waren diese Imame zugleich auch einsichtige, wissende und gut ausgebildete Lehrer.

Die religiöse Unterweisung lief folglich in den Moscheen im Rahmen von kleinen Diskussionskreisen zwischen den Gebeten ab. Diese Gelehrten wurden in aller Regel nicht von staatlichen Stellen finanziert, Vieles stand auf ehrenamtlicher Basis bzw. wurde durch die Gemeinde sporadisch, rudimentär unterstützt und finanziert. Im Laufe der Zeit hat sich eine spezielle Schicht herausgebildet, die für diese Tätigkeit, also für die Lehre und die Verrichtung des Gebets, auch tatsächlich und ordentlich

durch den Staat bzw. fromme Stiftungen finanziert wurden.

Ebenso wurde zur späteren Zeit die Lehre aus der Moschee separiert und in eigenständige Räumlichkeiten in direkter Nähe den Moscheen (Madrassa) verlagert. Hier wurde eine weitere Professionalisierung durch die Einrichtung spezifischer entwicklungs- und zielgerechter Curricula, sowie der Ausbildung und dem Einsatz von entsprechenden Lehrern und Hilfslehrern verwirklicht. Eine Symbiose und Korrelation von islamischen Kenntnissen und Werten mit den praktischen Erfordernissen der jeweiligen Zeit und der jeweiligen Gemeinde wird seit jeher durch die Imame mal mehr reflektierend, mal eher nachahmend umsetzend realisiert.

Islamische Theologie

Die Theologie als Wissenschaftsdisziplin ist vorchristlich geprägt und geht auf die antiken Griechen zurück. Jene, die von den Mythen der Götter sprachen und diese philosophisch-kritisch beurteilten und sie auf die Lebenssituation der Menschen anpassten, wurden als Theologen bezeichnet. Hier besteht also eine Wechselbeziehung zwischen einem Mythos und dem Versuch diesen durch die Vernunft zu erfassen bzw. reflektierend zu erfassen und zu suchen. (H. Waldenfels, „Christliche Theologie“, in: A. T. Khoury, Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam, Wiesbaden 22007, S. 1042.)

Ob ein Begriff, der seine historische Grundlage in dieser Entwicklung hat, auf den Islam ohne Weiteres übertragbar ist, könnte sicherlich kritisch hinterfragt werden. Smail Balic nimmt recht kritisch zu dieser Frage bereits sehr früh Stellung. „Ein islamisches Korrelat zu dieser Berufsbestimmung der Theologen kann es nicht geben, weil „die Rede von Gott“ eben nur Gott, den einen und einzigartigen, betreffen kann.“ (S. Balic, „Islamische Theologie“, in: A. T. Khoury, Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam, Wiesbaden 22007, S. 1044.) Die historische Entwicklung zeigt jedoch, dass zumindest deskriptiv durchaus auch muslimische Theologen (mutakallimun) unter dem Einfluss der griechischen Philosophie auf der Basis islamischer Quellen, Koran und Sunna, mithilfe der Vernunft über Gott, und zwar sehr ausführlich, gesprochen und sich damit auseinandergesetzt haben. Zugleich ist richtig, dass der Islam primär eine praxisbezogene Religion ist und die Erkenntnisdimension lediglich als Vorstufe für die Umsetzung der Erkenntnisse bewertet wird. Die Diskrepanz zwischen einer intellektuellen Auseinander-

setzung und frommer Umsetzung religiöser Vorgaben und Quellen scheint im Islam eindeutig zugunsten des letzteren Aspekts gelöst worden zu sein. Folglich schreibt auch Balic, dass „entwicklungsgeschichtlich [...] der Theologenberuf im Islam zunächst von einem gebildeten und einsichtsvollen Menschen (‘alim, faqih) ausgeübt (wurde). Später hat sich dieser ‘alim oder faqih zu einem Theologen gewandelt.“ Diese Theologen hätten sich später vornehmlich zu Rechtsgelehrten entwickelt und dies sei bis heute vorherrschend im Islam. (Ebd.) Eine andere Frage, die sich im Zusammenhang mit der Schwerpunktsetzung einer Theologie verbindet, fragt grundsätzlich nach dem Sinn und Zweck von Theologie. Sie beschränkt sich jedoch keineswegs auf eine islamische, sondern betrifft andere Religionen und Glaubenssysteme ebenso. Mit Hinweis auf und unter dem Einfluss der griechischen Philosophen wird in der Geschichte etwa von Maimonides und wahrscheinlich auch den meisten christlichen Theologen im Streit zwischen der praktischen Frömmigkeit und dem Erkennen im Gegensatz zur bereits zuvor erwähnten islamischen Theologie zugunsten des letzteren die Präferenz gelegt. Allerdings wird dies bereits von anderen jüdischen Gelehrten kritisiert:

Jene Ansicht haben fremde Philosophen ausgeklügelt, und leider haben sich auch jüdische Denker für sie gewinnen lassen, ohne es ernstlich zu überlegen, wie sie damit die Eigenart der Religion zerstören. (D. Vetter, „Jüdische Theologie“, in: A. T. Khoury, Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam, Wiesbaden 22007, S.1042.)

Eine Theologie in Kooperation

Durch eine solche Einbindung in das akademische Feld wird nicht nur die strukturelle Gleichstellung und inhaltliche Integration verwirklicht, sondern auch eine Parallelität in der Ausbildung von Theologen verhindert. Denn eine Ausbildung an staatlichen Hochschulen in Kooperation mit den Religionsgemeinschaften verhindert eine Parallelität von Strukturen im Hochschulbereich, wie etwa im laizistischen Modell in Frankreich, in dem die Ausbildung von Theologen völlig den einzelnen Religionsgemeinschaften überlassen bleibt. Zugleich wird eine Vereinnahmung und damit letztlich Verstaatlichung von Religionsgemeinschaften verhindert, wie etwa im türkischen Modell, wo der Staat ein Monopol auf die Ausbildung von Theologen hat und diesen Bereich selbständig reguliert und kontrolliert. Die Existenz von Theologischen Fakultäten macht in Deutschland nicht

nur eine historisch bedingt Größe aus, sondern hat auch nachvollziehbare Legitimationsstränge, an denen sich auch die Muslime orientieren können. Ich halte die Mitwirkungsrechte der Religionsgemeinschaften in der theologischen Ausbildung nicht nur aus praktischen Gründen, sondern auch grundsätzlich für evident wichtig. Denn wenn die Religionsgemeinschaften in diesem Bereich nichts mehr zu sagen haben, beansprucht der Staat über die unabhängigen einzelnen Wissenschaftler in den Berufungskommissionen Theologie personell und letztlich damit auch inhaltlich zu bestimmen. Durch diese Interaktion und gemeinsame Partizipation wird eine Segregation in der Ausbildung von islamischen Theologen verhindert. Da sich die Inhalte und die Lehre durch Transparenz auszeichnen, wird hiermit einer Subkultur vorgebeugt und wissenschaftlicher Fortschritt ermöglicht.

Akademisch-institutionelle Planung eines Studiums zur Imamausbildung

Um den oben kurz erwähnten vielfältigen und sehr bedeutsamen Funktionen gerecht zu werden, muss das Studium, das den Imam/die Imamin auszubilden beabsichtigt, solide Kenntnisse in den „Islamischen Wissenschaften“¹ und relevante Erfahrungen in der religiösen Praxis sowie die pädagogischen, sozialen, kulturellen und sprachlichen Kompetenzen vermitteln. Es ist unbedingt nötig, dass eine Imamausbildung qualitativ und quantitativ (Studienlänge, Dozentenzahl etc.) mit der Priester-, Pfarrer- oder Rabbinerausbildung adäquat ist. Bisher findet an staatlichen Hochschulen lediglich die Ausbildung von TheologInnen und nicht wie häufig fälschlicherweise angenommen die der Imame bzw. Pfarrer statt.

Ein BA-Studium mit einem sechs-semesterigen islamisch fachwissenschaftlichen Studium als Einfach-BA oder als Zweifächer-BA mit Hauptfach „Islamische Theologie“ kann für ein Lehramtsstudium im islamischen Religionsunterricht an Grund-, Haupt- und Realschulen

ausreichend sein und sich als aufbaufähig für das Lehramt an Gymnasien erweisen, es reicht jedoch nicht für eine solide akademische Ausbildung zu islamischen Theologinnen und Theologen aus. Auf diesem Studium zum Zwecke der Imamausbildung ein Masterstudium aufzubauen, wird nicht qualitativ überzeugend sein, weil es im Falle der „Islamischen Theologie“ keine ausreichend vertieften und aufbaufähigen Kenntnisse, sondern höchstens erweiterte Grundkenntnisse vermitteln kann. Dies begründet sich darin, dass allein eine solide Sprachkompetenz im Arabischen mit mindestens 40 SWS (Semesterwochenstunden) und eine unabdingbare Fähigkeit in der Koranrezitation mit mindestens 10 SWS, die als Grundqualifikationen eines Imams/einer Imamin gelten, viel Zeit in Anspruch nehmen und somit die zeitlich-strukturellen Rahmenbestimmungen eines sechs-semesterigen BA-Studiums (mit insgesamt etwa 56 SWS im Durchschnitt) längst überschreiten würden.

Daher scheint ein acht-semesteriger Einfach-BA in der „islamischen Theologie“, ergänzt mit einem 2-jährigen Masterstudium für die Ausbildung der Imame, der überzeugendste Weg für eine Imamausbildung zu sein. Ob dies im Rahmen des Bologna-Prozesses umsetzbar sein kann, wird sich im Aushandlungsprozess anhand von nachvollziehbaren Kriterien und Argumenten mit den verschiedenen mitwirkenden Akteuren erweisen.

Im aufbauenden Teil des Studiums, d.h. im Master, liegt das Ziel darin, dass die Studierenden sich im Fach Fiqh- (Die Lehre der praxisrelevanten Normen im Islam.) und Tafsīr (Wissenschaft für die Exegese des Koran.) - und Hadith-Wissenschaften (Wissenschaft, die sich mit den Aussprüchen, Handlungen und Billigungen des Propheten Muhammad (s.a.s.), die mit dem Terminus „Hadith, Pl. Ahadith“ bezeichnet werden, beschäftigt. Die Schia definiert auch die Aussprüche, Handlungen und Billigungen ihrer 12 Imamen ebenso als Hadith.) vertiefen und eine begleitende Imam-Praxis in den Gemeinden absolvieren.

Ein Auslandsjahr oder wenigstens ein Auslandssemester im Ausland an den einschlägigen Fakultäten zu genießen, wäre allein wegen des Solidierens der Sprachkompetenzen sehr wünschenswert. Eine wissenschaftlichen Standards entsprechende Masterarbeit im letzten Semester des Studiums zu schreiben sowie mündliche und schriftliche Prüfungen in den ausgewählten Themenschwerpunkten abzulegen, sind im Rahmen eines solchen Studiums ebenso zu erwarten.

¹ Der Fachbegriff „Islamischen Wissenschaften“ ist hier im Sinne des sich zum Islam bekennenden und die Innenperspektive der Muslime widerspiegelnden religiösen Studiums verwendet, damit eine Abgrenzung zur Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Islam und zur Islamwissenschaft (Islamkunde) gewährleistet bleibt. Der von der christlichen Wissenschaftskultur geprägte Terminus „Theologie“ wurde hier vermieden, weil im Islam nur sehr bedingt von einer als Wissenschaftsgebiet geltenden „Theologie“, die mit der „Theologie“ im Christentum vergleichbar ist, geredet werden kann. Allerhöchstens können einige Inhalte der islamisch wissenschaftlichen Fächer: „kalām bzw. aqīda“, wie Attribute (ṣifāt) und Namen Allahs (asmā'), Seine Einheit und Einzigkeit (tawhīd) mit dem Terminus „Theologie“ in den europäischen Sprachen wiedergegeben werden.

Anders als in Ländern mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung benötigen Imame in Ländern mit muslimischer Minderheitsbevölkerung zusätzliche Kompetenzen in Religion und Kultur des jeweiligen Landes. Außerdem weisen Imame in islamischen Ländern sehr oft vor ihrem theologischen Studium grundlegende religiöse Kenntnisse vor, die sie durch die Bildung im Vorfeld an islamisch religiösen Berufsgymnasien oder Madrasas usw. erwarben. All diese zusätzlich benötigten Kompetenzen und meist fehlende theologische Vorkenntnisse erfordern sechs Jahre für ein fachlich und religiös anerkanntes Studium für Imamausbildung in den Ländern mit muslimischer Minderheit. Durch ein kürzeres Studium würden zukünftige Imame gegenüber ihren KollegInnen aus Ländern mit längerer muslimischer Bildungstradition in eine beruflich defizitäre Lage geraten, um dann schließlich von den Gemeinden nicht akzeptiert und anerkannt werden.

Inhalte des Studiums für die Imamausbildung

a) *Basisfächer:*

- Koranexegese und ihre Methodologie sowie Rezipitation des Koran,
- Hadith-Wissenschaft (Wissenschaft der Propheten-tradition) und ihre Methodologie,
- Fiqh-Wissenschaft und ihre Methodologie,
- Aqida- und Kalam-Wissenschaft (Glaubensgrundlagen und ihre ausführliche Darlegung),
- Prophetenbiographie,
- Islamische Geschichte (Geschichte der islamischen Völker und Staaten),
- Islamische Philosophie und Geistesgeschichte,
- Islamische Mystik (tasawwuf),
- Islamische Morallehre,
- Geschichte der islamischen Rechts- und Glaubensschulen,
- Klassisches Arabisch und weitere Sprachen der Muslime (Sprachen der weiteren wichtigen wissenschaftlichen Quellen, wie Persisch und Osmanisch),
- Gemeindegarbeit und Praktikum in einer Moschee (ca. 6 Monate).

b) *Weitere Fächer (zum Teil als Wahlfächer zu betrachten):*

- Religionspädagogik (Moscheepädagogik, Medienpädagogik, Sozialpädagogik, pädagogische Psychologie und Soziologie) und Fachdidaktik,
- Rhetorik des Arabischen,
- Redekunst,

- Islamisch-religiöse Kunst und Musik,
- Geschichte der Religionen (Schwerpunkt: Große Weltreligionen),
- Religionssoziologie (Religion und Modernität, Religion und Globalisierung),
- Religionspsychologie (religiöse Wahrnehmung und Entwicklung, Religion und Alter, religiöse und psychologische Betreuung der Kranken),
- Geschichte der muslimischen Migration in Europa und europäische Geschichte, Kultur und Rechtssystem (Organisationsrecht, Staatskirchenrecht),
- Modernes Persisch, Türkisch, Urdu oder eine andere Sprache der Muslime (wahlweise),
- Islam für die interessierte Öffentlichkeit (Islam und Medien, Moscheeführung, Information für nicht-muslimische Mitbürger, interreligiöse Begegnung),
- Logik (mantiq).

Akademischer Mindestpersonalbedarf

Wie bei den christlichen Theologien benötigt ein Studium zum akademisch ausgebildeten Fachpersonal, in diesem Fall zum Imam/zur Imamin, zumindest in den wichtigsten Kernfächern islamisch theologisch hoch qualifizierte Fachvertreter. Mit einer Lehrstuhlinhaberin oder einem Inhaber und ein bis zwei weiteren wissenschaftlichen MitarbeiterInnen ein islamisch theologisches Studium zu bewältigen, kann dementsprechend nicht realisierbar sein. Jede/r Dozierende hat nur ein begrenztes Lehrdeputat. Eine Professorin oder ein Professor sowie eine wissenschaftliche Mitarbeiterin oder Mitarbeiter darf nur mit 8 Lehrstunden im Semester (SWS) verpflichtet werden. Als Nachwuchswissenschaftlerin oder Nachwuchswissenschaftler ist sie/er sogar zu nur 4 SWS verpflichtet. Ein Studium für Imamausbildung, das nicht mit ausreichenden islamisch theologisch ausgebildeten Lehrenden bestückt ist, kann keine ausreichende wissenschaftliche Qualität sichern.

Weiterhin würde ein Studium, das mit dem Lehrpersonal fremder Fächer sein Lehrangebot sichern will, keine religiöse Akzeptanz und Legitimität erlangen, da so die Authentizität des Studiums eher in Frage stände. Außerdem wird ein Dozent selten in mehreren Basisfächern der islamischen Wissenschaften genügend qualifiziert sein. Die sehr breiten inhaltlichen Dimensionen der Basisfächer erlauben dies nicht. Ebenso arbeiten an allen akademischen Einrichtungen in der Türkei, Bosnien oder den arabischen Staaten, die Imame ausbilden, nicht ohne Grund mindestens ein Dutzend ProfessorInnen. Selbst diese akademischen Einrichtungen gelten trotz ihrer Anzahl an Lehrenden als klein, denn mit

einem Dutzend AkademikerInnen kann man nur eine Theologie auf Sparflamme anbieten. Ein Blick in die Theologischen Fakultäten in Istanbul oder Ankara kann diese Dimension deutlich zeigen.

Auf diesem Grundgerüst fußt der folgende akademische Personalvorschlag für die „Gründungsphase“ des islamisch-theologischen Studiums als vorerst ausreichend:

- Ein/e Habilitierte/r oder zumindest Promovierte/r im Fach: Tafsir-Wissenschaft (Koranexegese),
- Ein/e Habilitierte/r oder zumindest Promovierte/r im Fach: Hadith-Wissenschaft (Prophetentradition),
- Ein/e Habilitierte/r oder zumindest Promovierte/r im Fach: Fiqh-Wissenschaft (Praxislehre),
- Ein/e habilitierte/r oder zumindest Promovierte/r im Fach: Kalam, Mystik, Ethik-Wissenschaft (Islamische Theologie),
- Ein/e habilitierte/r oder zumindest Promovierte/r im Fach: Islamische Geschichte, Religionswissenschaft, Religionssoziologie,
- Ein/e habilitierte/r oder zumindest Promovierte/r im Fach: Arabische Sprache.

Diese HochschuldozentInnen werden die Aufgabe haben auf der Basis nachvollziehbaren und akzeptablen theologischen Wissens die religiösen Autoritäten und Imame für die Zukunft der Muslime in Deutschland auszubilden. Hierbei werden sie zahlreiche Sensibilitäten zu beachten haben. In diesem Zusammenhang sind eine ausgewogene Grundpositionierung und guter Wille von allen Seiten unverzichtbar und zwingend erforderlich. Die Beteiligten müssen sich dessen bewusst sein, dass das Terrain hohe Komplexität aufweist.

Zu einseitige Ausrichtungen würden dieses sensible Projekt zum Scheitern verurteilen. Gegen jeden Versuch die Entwicklung der islamischen Theologie von außen bevormunden zu wollen und ihr im Gewand von Wissenschaftlichkeit etwa einen Methodenmonismus vorzuschreiben, wird von den MuslimInnen Einspruch erhoben werden. (Siehe auch H. Waldenfels, „Christliche Theologie“, in: A. T. Houry, Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam, Wiesbaden 22007, S. 1043.) Ebenso werden einseitige Eingrenzungen der islamischen Wissenschaften durch staatliche Stellen einer authentischen und für die meisten MuslimInnen akzeptablen Entwicklung im Wege stehen. In einer demokratischen Gesellschaft, die sich den Idealen der Menschenrechte verpflichtet, ist jedoch

nicht davon auszugehen, dass diese oder ähnliche restriktive Maßnahmen zu erwarten sind.

Islamische Theologie wird sich mit Blick auf die religiöse Lebenspraxis der MuslimInnen basierend auf den Glaubensgrundlagen und den Primärquellen wissenschaftlichen Standards entsprechend analytisch-reflektiv auszurichten haben. Hierbei kann es nicht um bloße Verkündung religiöser Überzeugungen gehen, vielmehr werden diese Glaubenswahrheiten und Überzeugungen aus der Binnenperspektive als Angehöriger der Glaubensgemeinschaft reflektiert und in die jeweilige Zeit hineingelesen werden müssen. In diesem Gefüge subsumieren islamische Theologen und Gelehrte normative Texte unter die Lebensrealitäten neu und übersetzen diese in den jeweils neuen Kontext hinein. Die Begründung der eigenen Überzeugungen in einer plural verfassten Gesellschaft mit Blick auf die Probleme der Zeit macht eine Dialogorientierung und eine auf Vernunft basierende argumentative Auseinandersetzung der Theologie notwendig. Kernfrage der Theologie ist und bleibt in diesem Gefüge der Theologie der Sinn des Lebens und die Frage und Suche nach Gott, alle anderen Themenblöcke kreisen um diesen großen inneren Kern. Hierzu gehören u.a. die existenzielle Auseinandersetzung mit der Vergänglichkeit des Menschen, dem Tod und Ende, der Jenseitsfrage, der Frage nach dem Maß für ein ethisch verantwortbares Leben und der Offenbarung.

Fazit

Imame üben seit jeher großen Einfluss auf das individuelle und gesellschaftliche Leben der MuslimInnen aus. Eine wirkliche Integration der deutschen MuslimInnen in die Gesellschaft wird auch über die religiöse Integration in die entsprechenden Strukturen möglich sein. Gerade dieser Zusammenhang unterstreicht die Wichtigkeit einer wissenschaftlich verantwortbaren Aus- und Fortbildung muslimischer Theologen an historisch gewachsenen und bewährten Einrichtungen.

Die Existenz von Theologischen Fakultäten an staatlichen Hochschulen in Deutschland bildet eine mögliche Ausbildungsstätte für die akademische Grundbildung der Imame. Die historische Bedingtheit der Theologischen Fakultäten besitzt darüber hinaus auch ihre faktische Begründung in der Gegenwart. Denn Extremisten werden durch die Einbindung an die Universität verhindert, da diese Ausbildung durch Staatsverträge Regelung findet und eine gemeinsame Aufgabe von Staat und Religionsgemeinschaft ist (res mixta). Das

Spannungsfeld zwischen wissenschaftlicher Freiheit und religiösem Wahrheitsanspruch wird an theologischen Einrichtungen auf dieser Grundlage klar geregelt, für die Erforschung der Religion aus externer Sicht existieren die Religionswissenschaften an den Philosophischen Fakultäten.

Ob kurzfristig eine gleichberechtigte Regelung auf der Basis von Staatsverträgen möglich ist, wird zu klären sein. Zu begrüßen wäre dies in jedem Fall. Anderenfalls wäre die zweitbeste Lösung eine Kooperation mit Kompromissen für eine Übergangszeit, da berechtigte jedoch nicht eingelöste Maximalforderungen eine schlechtere Alternative bilden. Angedachte Übergangsmodelle müssten zeitlich befristet sein, damit daraus keine Dauerlösungen auf Sparflamme entstehen. In diesem Beziehungsgeflecht müssen mit Fingerspitzengefühl Fakten geschaffen werden und spätestens am Ende – besser vorher – muss dieser Entwicklung die Beziehung qua Staatsvertrag geregelt werden, nicht nur aus rechtlichen Gründen, sondern auch zur Klärung der Herrschaftsverhältnisse. Die Bedingungen, unter denen theologisches Wissen produziert wird, haben nämlich ernst zu nehmende Auswirkungen auf die Wahrnehmung, Akzeptanz und Umsetzung von religiösen Überzeugungen. Integration gelingt vornehmlich über Partizipation und strukturelle Einbindung, eine nihil obstat-Regelung würde Vertrauen schaffen und die Akzeptanz bei MuslimInnen erleichtern. Außerdem gebietet schon die Gleichberechtigung die Beteiligung und Mitwirkung islamischer Religionsgemeinschaften an der Ausbildung der Imame an staatlichen Hochschulen.

Da hier maßgeblich theologisches Wissen produziert wird, ist das Verhältnis von Religionsgemeinschaft, Staat und dem Personal an den universitären Einrichtungen, sowie das Curriculum von größter Bedeutung. Inwieweit diese Beziehung den Interessen und den Anforderungen der MuslimInnen in Deutschland momentan bzw. perspektivisch entspricht, wird gesondert erörtert werden müssen. Die rechtlichen Ausgangsbedingungen scheinen jedoch so plural angelegt zu sein, dass sie auch religiöse Minderheiten, wie die MuslimInnen, ausreichend Entfaltungsmöglichkeiten bieten. Inwiefern der Status quo wiederum den normativen Vorgaben in Bezug auf islamische Einrichtungen an staatlichen Strukturen entspricht, fällt in ein weiteres Feld der Auseinandersetzung.

Neben Theologischen Fakultäten bzw. Instituten im Rahmen von Fachbereichen gibt es die Möglichkeit eine eigenständige islamische Hochschule parallel zu

katholischen, evangelischen oder jüdischen Hochschulen einzurichten. Allerdings würde eine solche Parallelstruktur meines Erachtens eine Integration und den interdisziplinären Austausch vermutlich erschweren. Was wir benötigen, sind zwei Islamisch-Theologische Fakultäten in Deutschland. In diesem Geflecht könnten Synergie-Effekte zwischen den Einrichtungen geschaffen und genutzt werden. Selbstverständlich wird dies alles eine schrittweise Entwicklung sein, die einen Masterplan erfordert.

Die unterschiedlichen Landesinteressen und -kompetenzen erschweren jedoch die Koordination und Erarbeitung eines solchen Masterplans für Gesamtdeutschland. Zugleich ist hier die Frage nach einer Imam-Schule auf dem Niveau eines Gymnasiums zu stellen. Da ein Imam / eine Imamin zahlreiche Texte und Gebete auswendig lernen muss und die Liturgie zu beherrschen hat, ebenso die Beherrschung der arabischen Sprache im frühen Alter besser erlernt werden kann, wäre äquivalent zu den Imam-Hatip-Schulen der Aufbau von Imam-Gymnasien an bestimmten ausgewählten Orten erforderlich.

Alles in allem bleibt die Qualität der Ausbildung elementar für die Akzeptanz und Bildung der religiösen Autorität. Diese Ausbildung wird sich, will sie auf Augenhöhe mit christlichen Theologien agieren, an bestimmten Maßstäben zu orientieren haben. Bekenntnisorientierung geht mit dialogischer Offenheit einher, konfessionelle Gebundenheit richtet sich zugleich auf interreligiöse Komponenten, Kontroversität orientiert sich am Konsens, schließlich bezieht sich die Ganzheitlichkeit auf die Korrelation. Islamische Theologen sind nicht nur aufgrund der Interessen der MuslimInnen in Deutschland auszubilden, sondern auch, um sich qualitativ an gesellschaftlichen und ethischen Debatten zu beteiligen zu können. Die Voraussetzung hierfür liegt wiederum in der Orientierung an den aufgezählten Kriterien.

Literatur

Balic, S., „Islamische Theologie“, in: A. T. Khoury, Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam, Wiesbaden 2007.

Lüdemann, Gerd, „Thesenpapier“, anlässlich der Podiumsdiskussion am 24. Juni 2008 an der Universität Göttingen zum Thema „Theologie an staatlichen Hochschulen“.

Vetter, D., „Jüdische Theologie“, in: A. T. Houry, Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam, Wiesbaden 2007.

Waldenfels, H., „Christliche Theologie“, in: A. T. Houry, Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam, Wiesbaden 2007.

Bülent Ucar hat seit 2008 den Lehrstuhl für Islamische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück inne. Zuvor arbeitete er im Referat für Integration des Ministeriums für Schule und Weiterbildung in Düsseldorf. Davor hat er Islamkunde sowie islamische Unterweisung in deutscher Sprache unterrichtet.

MID-DOSSIERS

Die MID-Dossiers erscheinen als Online-Dossiers, zu finden unter

<http://www.migration-boell.de/web/sonstige/747.htm>

*Die mit * gekennzeichneten Dossiers können auch als pdf heruntergeladen werden.*

MIGRATION

DOSSIER Mobility and Inclusion – Managing Labour Migration in Europe

DOSSIER Border Politics - Migration in the Mediterranean *

DOSSIER Migration & Entwicklung*

DOSSIER European Governance of Migration*

DOSSIER Leben in der Illegalität *

DOSSIER Europa 2007: Chancengleichheit für alle!

INTEGRATION

DOSSIER Muslimische Gemeinschaften zwischen Recht und Politik*

DOSSIER Bis in die dritte Generation? Lebensrealitäten junger Migrantinnen*

DOSSIER Herkunft als Schicksal? Hürdenlauf zur Inklusion

DOSSIER Migration & Gesundheit *

DOSSIER Migrationsliteratur - Eine neue deutsche Literatur?*

DOSSIER Starke Jugend - Lebenswelten junger MigrantInnen

DOSSIER Religiöse Vielfalt & Integration *

DOSSIER Schule mit Migrationshintergrund*

DOSSIER Der Nationale Integrationsplan auf dem Prüfstand

DOSSIER Muslimische Vielfalt in Deutschland

DOSSIER Wirtschaftliche Potenziale von Migration & Integration

DOSSIER HipHop zwischen Mainstream und Jugendprotest

DOSSIER Multikulturalismus: Vision oder Illusion?

DOSSIER Fußball & Integration *

DIVERSITY

DOSSIER Positive Maßnahmen – Von Antidiskriminierung zu Diversity

DOSSIER Rassismus & Diskriminierung in Deutschland

DOSSIER Ethnic Monitoring - Datenerhebung über oder mit Minderheiten?*

DOSSIER Politics of Diversity *

DOSSIER Medien und Diversity*

DOSSIER Managing Diversity - Alle Chancen genutzt?

DOSSIER Das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz

DOSSIER Schwarze Community in Deutschland