
Die Einbeziehung des Islam in Deutschland zwischen Integrations- und Religionspolitik

Dietrich Thränhardt und Karin Weiss

Wer nun will glauben, möge glauben,
und wer will, möge ungläubig sein
Der Koran 18:29

Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden.
Art 3 (3) Grundgesetz

1 Eine aufgeregte Debatte um Zugehörigkeit

„Aber der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland.“ Bundespräsident Wulff löste mit dieser Aussage in seiner Rede zum Nationalfeiertag 2010 eine aufgeregte Debatte aus. Er hob eine entsprechende Aussage des damaligen Innenministers Schäuble zu Beginn der „Islamkonferenz“ auf eine hohe symbolische Ebene. Bundeskanzlerin Merkel pflichtete ihm später bei.

„Deutschland will aber nicht den Islam integrieren, sondern seine kulturelle Identität wahren“, hielt CDU-Fraktionschef Kauder dagegen.¹ „Aus Religionsfreiheit darf nicht Religionsgleichheit werden“, meinte Bayerns Sozialministerin Haderthauer.

Ähnlich engagiert traten einige säkulare Meinungsführer auf. In ihren Meinungsartikeln „Warum der Islam nicht zu Deutschland gehört“ und „Politiker müssen Moslems die Grenzen aufzeigen“ lehnte etwa die Schriftstellerin Monika Maron das Verlangen moslemischer Verbände nach „Seelsorgern in Bundeswehr

1 Zitate nach: Wulff erntet Widerspruch. Kritik an Rede über Islam in Deutschland wird heftiger, in: *Süddeutsche Zeitung*, 7.10.2010 und Christlich, jüdisch, abendländisch. Verwunderung über Wulff in der Union, in: *Tagesspiegel*, 6.10.2010.

und Gefängnissen (da besonders), Krankenhäuser, Friedhöfe“ kategorisch als absurd ab und forderte die Verteidigung des säkularen Staates (Maron 2012, 2014). Mit ihrer Klammer „da besonders“ insinuierte sie gleichzeitig eine besondere Nähe der Moslems zur Kriminalität.

Wulffs Nachfolger Joachim Gauck löste sich ein wenig von der Aussage seines Vorgängers. Den Satz könne er so nicht übernehmen, „aber seine Intention nehme ich an“, sagte Gauck der Wochenzeitung „Die Zeit“. Wulff habe die Bürger auffordern wollen, sich der Wirklichkeit zu öffnen. „Und die Wirklichkeit ist, dass in diesem Lande viele Muslime leben... Ich hätte einfach gesagt, die Muslime, die hier leben, gehören zu Deutschland.“

Er könne auch diejenigen verstehen, die fragten: „Wo hat denn der Islam dieses Europa geprägt, hat er die Aufklärung erlebt, gar eine Reformation?“² Damit griff Gauck eine Debatte um den Vorrang christlicher Tradition auf, in der der Islam stereotyp als das Gegenüber beschrieben wird, das Aufklärung und Christentum entgegengesetzt sei. Obwohl es angesichts der Geschichte kurios ist, werden Aufklärung und Christentum dabei als ein gemeinsames und geschlossenes europäisches Erbe dargestellt. Eine zweihundertjährige Tradition oft erbitterter „Kulturkämpfe“ zwischen Aufklärung, Liberalismus und Säkularismus auf der einen Seite und vor allem der Katholischen Kirche auf der anderen Seite wird verdrängt und statt dessen alles zu einem positiven Gesamtbild zusammengefügt. Dabei ist der Ausdruck „Kulturkampf“ in Deutschland entstanden, in der Auseinandersetzung zwischen dem fortschrittsgläubigen Liberalismus und antimodernistischem Katholizismus, der 1870 die Doktrin der Unfehlbarkeit des Papstes beschlossen hatte. Angesichts der europäischen und insbesondere der deutschen Geschichte sind die Hinweise auf die „prägende Kraft“ der „christlich-jüdischen Tradition“ für Deutschland „über Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende“ (Bundeskanzlerin Merkel) besonders delikat. Hier wird die Jahrhunderte lange Ausgrenzung, Verfolgung und Vernichtung von Juden harmonisiert und in einen neuen Ausgrenzungsdiskurs umgesetzt (Graf 2014, S. 247).

Auch die populistischen Parteien in vielen Nachbarländern ersetzen den traditionellen Antisemitismus durch Islamophobie. So verzichtet beispielsweise Marine Le Pen auf den anstößigen Antisemitismus ihres Vaters und konzentriert sich ganz auf den Islam. In Deutschland ist die Parallele keine Partei, sondern der Bucherfolg Sarrazins mit seinen 1,5 Millionen Exemplaren, der von der intellektuellen Überlegenheit „der“ Juden schwärmt und dem „die“ Türken gegenüberstellt, die nur zum Gemüsehandel zu gebrauchen seien (zur Analyse vgl. Thränhardt 2011).

2 Integrationsdebatte: Gauck distanziert sich von Wulffs Islam-Rede, in: Spiegel Online, 31.5.2012.

Sein Buch ist auch exemplarisch für den Übergang vom genetischen Rassismus zum Kulturrassismus. Es ist der deutsche Beitrag zum Klima des Verdachts, der Verachtung und des Hasses, der sich in vielerlei Varianten in westlichen Ländern zeigt (Saunders 2012).

In Umfragen zeigt die Bevölkerung zwar grundsätzlich Offenheit gegenüber allen Religionen, gleichzeitig hat bei Umfragen aber die Hälfte der Befragten Vorbehalte gegenüber dem Islam (Pollack 2010, S. 5-6). Umgekehrt haben verschiedene Studien Vorbehalte von Muslimen gegenüber der übrigen Bevölkerung zu Tage gefördert, vielfach aber mit fragwürdigen Methoden. Beispielweise beruhen die Aussagen zu „Vorurteilen gegenüber dem Westen“ in der Studie des Bundesinnenministeriums auf zwei Fragen, und zwar nach „Ausbeutung anderer Völker durch die westliche Welt“ und „Militäraktionen“ westlicher Staaten in der „islamischen Welt“. Das ist eine sehr schmale Basis, zumal die erste Frage wahrscheinlich auch von einem großen Teil der übrigen Bevölkerung positiv beantwortet werden würde. Mit der zweiten Frage wird eine Einheit der „islamischen Welt“ vorgegeben, die in der Realität nicht besteht und eher von Islamisten behauptet wird (Frindte et al. 2011, S. 153).³ Zu beobachten ist auch, dass sich das Antwortverhalten nach der Sarrazin-Debatte verändert hat (Frindte et al. 2011, S. 580-592). Wie stark es auf den Kontext von Fragestellungen ankommt, macht der Kontrast zu einer Frage in einer hessischen Untersuchung deutlich. Danach fühlen sich Menschen mit Migrationshintergrund in Hessen zu einem höheren Prozentsatz wohl als Menschen ohne Migrationshintergrund (Hessen 2013, S. 59).

Verfassungsschutzorgane verwechseln immer wieder berechtigtes Interesse an islamistischem Extremismus mit der Überwachung unverdächtigter religiöser Repräsentanten, am extremsten im Fall des Penzberger Imams Benjamin Idriz, der einerseits von führenden bayerischen Politikern als Musterbeispiel für den guten europäischen Islam gelobt, andererseits aber vom bayerischen Verfassungsschutz über Jahre ohne Grund ins Abseits gestellt wurde. Als Grund wurden abgehörte Telefongespräche angegeben, in denen sich Idriz kontrovers mit Angehörigen der Milli-Görüs-Bewegung auseinandergesetzt hatte (Idriz 2010; Kastner und Meier-Albarg 2011). Auch der neuere Integrationsdiskurs hat oft einen erzieherischen Unterton, der sich vor allem mit Moslems beschäftigt und ihnen als solchen Rückstände in Bezug auf Modernität und Demokratie zuweist (Foroutan 2012). Er findet in einem Klima des Verdachts und der Angst statt, immer wieder genährt

3 Die beiden Fragen zu den „Vorurteilen“ lauteten: „Solange die westliche Welt andere Völker ausbeutet und unterdrückt, wird es keinen Frieden auf der Welt geben“. Und: „Mit ihren Militäraktionen versuchen die westlichen Staaten nur, die islamische Welt zu spalten und zu schwächen.“

durch spektakuläre Konflikte im Nahen Osten und Gewalt in Europa, auch wenn sich in Europa Gewalt öfter gegen Muslime richtet, als dass sie von ihnen ausgeht.

Moslem zu sein wird dabei explizit oder implizit als Integrationsproblem betrachtet. Ein eklatantes Beispiel für diese Haltung war der „Moslem-Test“ beim Erwerb der Staatsangehörigkeit in Baden-Württemberg 2006. Dabei wurden speziell Moslems nach ihrer Toleranz gegenüber Homosexualität befragt, während gleichzeitig ein Minister zurücktreten musste, weil er im Zusammenhang mit Homosexualität die Katholische Kirche kritisiert hatte. 2009 macht Thilo Sarrazin Schlagzeilen mit der Aussage, „große Teile“ der Türken und Araber in Berlin seien „weder integrationswillig noch integrationsfähig“. Sie „produziert(en)“ „ständig neue Kopftuchmädchen“ (Sarrazin 2009, S. 199 f.). Später bezog er diese angebliche Integrationsunfähigkeit auf den Islam und auf ganz Deutschland. Obwohl er im ersten Teil seines Buches noch andere Daten rezipierte, erklärte er im zweiten Teil des Buches, allein die Moslems seien schwer integrierbar (Sarrazin 2010, S. 59, 62, 259). Er gab damit weit verbreiteten Vorurteilen eine Stimme.

Angesichts dieser Situation entschloss sich der damalige Innenminister Wolfgang Schäuble 2006 im Rahmen des Integrationskonsenses der Großen Koalition, eine „Deutsche Islamkonferenz“ einzuberufen, die sich mit der Stellung des Islam in Politik und Gesellschaft beschäftigen sollte. Er erklärte: „Der Islam ist inzwischen Teil Deutschlands und Europas; also muss er auch die Grundregeln und Normen und Werte, die Europa konstituieren, akzeptieren“ (zitiert nach Süddeutsche Zeitung, 26.9.2006). In vielen Interviews verglich er die neuen Gegebenheiten mit den früheren Konfessionsstreitigkeiten in Deutschland. Die Anlage der Islamkonferenz spiegelte die ungeklärte Situation. Neben Vertretern muslimischer Verbände waren dort auch Islamkritikerinnen eingeladen, so dass es schwer war, fruchtbare Diskussionen zu führen. Nie wäre es der deutschen Politik eingefallen, bei Gesprächen mit den Kirchen auch Atheisten einzuladen. Die Diskussion um den Islam ist also immer von Besorgnissen über Integrationsfähigkeit und -willigkeit begleitet, vor allem in Internet-Foren auch von wüsten Polemiken. Doug Saunders zeigt in seinem Buch „Mythos Überfremdung“, dass die heutige Furcht vor dem Islam deutliche Parallelen mit der Furcht vor dem Katholizismus in früheren Jahrzehnten hat. Taucht ein neuer Outsider auf, so werden ältere Befürchtungen so weit vergessen, dass sie kaum mehr vorstellbar und nachvollziehbar sind.

Insgesamt ist es bisher nicht gelungen, dem Islam einen Platz im deutschen System der Staat-Religions-Beziehungen einzuräumen. Dies ist keine deutsche Besonderheit, sondern findet Parallelen in anderen europäischen Ländern (Laurence 2009). Die widersprüchlichen Entwicklungen spiegeln die Ambivalenz zwischen Integrationswille, traditionellem exklusiv-christlichen Selbstverständnis und Ängsten vor dem Fremden, die im politischen Diskurs genutzt werden. Zwar sind

Fortschritte gemacht worden, aber es ist nicht abzusehen, wann der „deutsche Islam“ sich durchsetzt und Anerkennung findet, den etwa der erwähnte Penzberger Imam Idriz (2010) vertritt.

Schäuble folgte einer ähnlichen Initiative des damaligen französischen Innenministers Sarkozy, der 2003 die Islamverbände in Frankreich dazu gebracht hatte, einen Dachverband zu gründen, den *Conseil Français du Culte Musulman*. Entsprechend wurde 2005 in Italien per Dekret des italienischen Innenministers das *Comitato per l'Islam Italiano* ins Leben gerufen. 2006 entstand in Großbritannien der „*Mosques and Imams National Advisory Board*“, den die BBC als „*watchdog for UK Mosques*“ bezeichnet hat.

2 Wachsende Präsenz des Islam in Deutschland

Am Anfang der Einwanderung von Moslems nach Deutschland im Gefolge des Anwerbevertrages von 1961 gab es in Bezug auf die Religion ein institutionelles Loch. Zwar stellten einzelne Arbeitgeber, etwa die Deutsche Bundesbahn, Räume zum Gebet zur Verfügung, aber es existierte keine religiöse Struktur – ganz im Gegensatz zur Versorgung der katholischen Einwanderer. Für sie wurden besondere „Nebenkirchen“ (Leuninger) geschaffen, die bis heute existieren und etwa 400 muttersprachliche Priester beschäftigen (Thränhardt und Winterhagen 2012). Bei der jüdischen Einwanderung seit 1990 wurde den jüdischen Gemeinden sogar eine definitorische Rolle zuerkannt.

Auch heute noch ist der Rechtsstatus der Religionen in Deutschland extrem unterschiedlich (Willems 2008). Die großen christlichen Kirchen sind Körperschaften des öffentlichen Rechts. Sie haben mit dem Staat Konkordate bzw. Kirchenverträge abgeschlossen und erhalten umfangreiche Staatsleistungen. In einigen Bundesländern werden sogar die Gehälter der Bischöfe vom Staat finanziert. Auch der Zentralrat der Juden in Deutschland ist eine Körperschaft des öffentlichen Rechts. Als einzige muslimische Gruppe hat die Ahmadiyya-Gemeinschaft in Hessen ebenfalls den Körperschafts-Status erreicht. Dagegen unterliegen alle anderen muslimischen Gemeinden dem normalen Vereinsrecht, einige Anträge auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts liegen seit Jahrzehnten unbearbeitet bei den Kultusministerien. Zunehmend gehen Bundesländer mit muslimischen Verbänden Vertragsbeziehungen ein oder treffen Absprachen. Hamburg hat mit Muslimen und Aleviten umfassende Verträge mit detaillierten Regelungen vereinbart, bis hin zur Anerkennung von Feiertagen. In Berlin hat sich eine muslimische Gruppe erfolgreich eingeklagt, um wie andere Religionsgemeinschaften freiwilligen Unterricht in den

Schulen anbieten zu können. In anderen Bundesländern wurden „runde Tische“ gegründet, um Fragen religiöser Praxis zu regeln.

Wie viele Muslime gibt es in Deutschland? Die Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“, die 2009 im Auftrag des Bundesinnenministeriums durchgeführt wurde, kam zu einer Zahl von etwa vier Millionen (Haug et al. 2009). Dies beruhte auf einer Hochrechnung an Hand der Einwanderungszahlen aus muslimischen Ländern. Nach derselben Studie kannten zwei Drittel der Befragten einen der islamischen Verbände, aber nur ein Viertel fühlte sich von ihnen vertreten. 74 Prozent der Befragten waren Sunniten, 13 Prozent Aleviten, sieben Prozent Schiiten und zwei Prozent Ahmadiyya-Anhänger. Im Zensus 2011 ist der Islam nicht erfasst worden, im Unterschied zu den christlichen Konfessionen.

Die geringe organisatorische Dichte steht im Kontrast zu einer starken Religiosität vieler Muslime. Allerdings schwanken die Umfrageergebnisse. Während im Jahr 2001 noch 57 Prozent der befragten Türkeistämmigen sich als sehr oder eher religiös erklärten, waren es im Jahr 2009 75 Prozent. Danach sank der Anteil wieder ab (11. Mehrthemenbefragung 2010, Essen 2011). Ähnliche Ergebnisse erbrachte die Umfrage des Kriminologischen Instituts Niedersachsen bei Jugendlichen (Baier et al. 2010, S. 88). Die höheren Werte können auch mit der gestiegenen Wahrnehmung der islamischen Religion in Deutschland zusammenhängen. Nach der hessischen Umfrage von 2013 bezeichneten sich 27 Prozent der Muslime als sehr religiös und 66 Prozent als eher religiös. 81 Prozent gaben an, die Speisevorschriften einzuhalten. Andererseits besuchte nur die Hälfte von ihnen wenigstens einmal im Monat religiöse Veranstaltungen. 68 Prozent konnten sich vorstellen, einen anderskonfessionellen Ehepartner zu wählen, ein ähnlich hoher Prozentsatz wie bei der Bevölkerung insgesamt (alle Angaben nach Hessen 2013, S. 30-48).

Eine umfassende Studie zur islamischen Organisationslandschaft in Deutschland ergab die Zahl von 2.350 Gemeinden, alevitische eingerechnet (Halm et al. 2012, S. 7). 717 Gemeinden gehören dabei zur „Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion“ (DITIB), der Organisation des türkischen Religionsamtes Diyanet in Deutschland, die 1984 auf Bitten der deutschen Regierung in Deutschland eingerichtet worden ist. DITIB ist mit Abstand die organisationsstärkste Einrichtung in Deutschland. Sie hat große Gemeinden aufgebaut und in den letzten Jahren in einigen Städten repräsentative Moscheen errichtet, etwa in Mannheim und Duisburg. Eine Zentralmoschee in Köln ist im Bau. Die größeren DITIB-Gemeinden haben ein breites Aktivitätsprofil, von der Jugendarbeit bis zu Integrationskursen. Die meisten Imame werden nach wie vor aus der Türkei entsandt, sie sprechen deshalb schlechter Deutsch als die Gemeindemitglieder (Halm et al. 2012, S. 79). DITIB ist bemüht, sich stärker auf Deutschland einzustellen. 2003 stiftete DITIB

eine Professur für islamische Religion an der Universität Frankfurt – sieben Jahre vor der Initiative der Bundesbildungsministerin.

Auch die beiden anderen größeren muslimischen Organisationen, der Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) mit 226 Gemeinden und die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs (nationale Sicht) mit 192 Gemeinden, haben einen türkischen Gründungshintergrund. Neben diesen großen Verbänden mit transnationalem Charakter gibt es eine wachsende Zahl von Gemeinden ohne Verbandsanbindung. Obwohl die Organisationslandschaft ganz überwiegend türkisch geprägt ist, geben zwei Drittel aller Gemeinden an, dass sie von Muslimen unterschiedlicher Herkunft besucht werden (Halm et al. 2012, S. 79).

In Bezug auf die Offenheit gegenüber der deutschen Umwelt konnte die Untersuchung keine Unterschiede zwischen den Organisationen finden. Für den Umfang der religiösen ebenso wie der sozialen und kulturellen Angebote war vielmehr die Ressourcenausstattung der Gemeinden entscheidend. Grundsätzlich ergab sich aus den Antworten eine hohe Dialogbereitschaft, nicht nur bei den alevitischen, sondern bei allen befragten Organisationen (Halm et al. 2012, S. 74-93).

Insgesamt kann man aus den Daten erkennen, dass sich die Gemeinden von ihren Aktivitätsstrukturen her immer stärker an katholische und evangelische Gemeinden angleichen. Es gibt immer umfangreichere religiöse wie auch kulturelle und soziale Angebote. Innerhalb des DITIB-Verbandes hat sich inzwischen eine eigene Jugendorganisation gebildet, die in ihrem Profil an christliche Jugendorganisation erinnert und kein Vorbild in der Türkei hat. Allerdings ist auch bei der Mutterorganisation Diyanet in der Türkei ein „social turn“ zu erkennen, sie wandelt sich von einer staatsbürokratischen Kontrollinstitution hin zu einem Ort gesellschaftlicher Aktivität (Sunier et al. 2011). In immer mehr deutschen Städten entstehen, wie bereits angesprochen, repräsentative Moscheen, nicht mehr wie früher in Gewerbegebieten, sondern an repräsentativen Plätzen, die mit den Kommunen vereinbart werden. Auch wenn kommunalpolitische Kontroversen diese Entwicklung immer wieder begleiten, geht sie vorwärts.

3 Das deutsche Religionsregime und seine Auszehrung

Die Situation der beiden Großkirchen in Deutschland kontrastiert mit der des Islam. Die Kirchen genießen nach wie vor die „Freiheit der im Staate bevorrechtigten Kirche“, wie das Ignaz Döllinger 1848 als Programm formulierte (Zimmermann 1951: 379). Nach wie vor sind die Kirchen mit dem Staat durch Konkordate und Kirchenverträge verbunden, nach wie vor gibt es umfangreiche Staatsleistungen

an die Kirchen. Während staatliche Eingriffsmöglichkeiten nach 1918 weitgehend weggefallen sind, sind die Privilegien geblieben und sogar erweitert worden, bis hin zum Vetorecht bayerischer Bischöfe bei der Besetzung sozialwissenschaftlicher Lehrstühle an den Universitäten. Nach dem Ende des Nationalsozialismus und angesichts der Herausforderung des Kommunismus erreichten Ansehen und Wirkung der Kirchen noch einmal einen Höhepunkt. Überall wurden neuen Kirchen gebaut (Großbölting 2013).

Spielten die christlichen Kirchen im Westen eine wesentliche Rolle beim Neuaufbau der Gesellschaft nach 1945, so wurden sie in der DDR systematisch unterminiert. Zwar blieben sie als einzige große öffentliche Institutionen außerhalb der Parteikontrolle bestehen, finanziell unterstützt aus dem Westen, aber die Reduzierung der Kirchenmitgliedschaft wurde zum einzigen dauerhaften Erfolg der Kommunisten. Nur ein Fünftel der Bevölkerung in den neuen Bundesländern ist heute Kirchenmitglied, Unkenntnis über christliche Traditionen weitverbreitet.

Auch in der alten Bundesrepublik folgte dem Höhepunkt der christlichen Durchdringung des öffentlichen Lebens in der Nachkriegszeit seit den siebziger Jahren eine Auszehrung. Dabei muss die abnehmende Mitgliedschaft in der Institution Kirche nicht mit einem Verzicht auf Religiosität einhergehen. So bezeichnen sich in der hessischen Umfrage immerhin 24 Prozent der konfessionslosen Befragten als sehr oder eher religiös (Hessen 2013, S. 30). Es gibt auch ein wachsendes Interesse an außereuropäischen Religionen, etwa am Buddhismus und an der spirituellen Figur des Dalai Lama.

Statistisch lässt sich inzwischen eine Drittelung konstatieren: jeweils ein knappes Drittel der Bevölkerung gehören der katholischen und der evangelischen Kirche an (30,5 bzw. 29,5 %), ein gutes Drittel (34,6 %) ist nicht Mitglied einer der beiden Kirchen. Die Kirchenmitgliedschaft ist vielfach eher formell, nur 3,4 Millionen Katholiken oder 13,4 Prozent der Kirchenmitglieder, sind „praktizierend“, d. h. sie nehmen regelmäßig an Gottesdiensten teil. Bei den Protestanten liegt der Anteil noch niedriger (Dobrinski 2013). Im Generationenvergleich ist klar zu erkennen, dass die Kirchlichkeit rapide abschmilzt.

Institutionell sind die Positionen der Kirchen aber nach wie vor gefestigt: es gibt die Kirchensteuer und reiche staatliche Dotationen, konfessionelle Fakultäten an den Universitäten, konfessionellen Religionsunterricht, eine starke Stellung in der Sozial- und Jugendarbeit und einen ausgeprägten Öffentlichkeitsanspruch der Kirchen. Dem steht eine Auszehrung der mitgliedschaftlichen Substanz und der Glaubenskenntnisse gegenüber.

Obwohl die mitgliedschaftliche Basis des deutschen Kirchenregimes also abschmilzt, ist die öffentliche Debatte von der Erwartung oder sogar Forderung geprägt, die Muslime sollten sich kirchenartig organisieren, um mit dem deutschen

Kirchenregime kompatibel zu sein. Dabei steht die Vorstellung einer einheitlich organisierten behördlichen Körperschaft im Vordergrund, wie sie der deutschen Tradition der Landes- und Bischofskirchen entspricht. Volker Kauder hat diese Art der Organisation sogar als „europäisch“ bezeichnet, obwohl Europa sehr unterschiedliche Staats-Kirchen-Regime kennt (Kauder 2011; Mittmann 2010). Demokratiepolitisch sind an der Angemessenheit des als absolute Monarchie organisierten katholischen Kirchenregimes sicherlich Zweifel erlaubt, und diese Zweifel sind angesichts der Missbrauchsskandale der letzten Jahre und des Umgangs mit ihnen nicht kleiner geworden.

Die Vorstellung eines einheitlichen islamischen Ansprechpartners wird unisono immer wieder von den Innenministern und anderen Spitzenpolitikern vorgetragen. Sie kann mit dem Grundgesetz insofern in Beziehung gesetzt werden, als Art. 7 (3) II GG regelt, dass der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der „Religionsgesellschaften“ zu erteilen sei und dass sie nach Art. 140 Zugangsrechte in Militär, Krankenhäusern und Gefängnissen haben. Daraus kann aber keinesfalls gefolgert werden, dass sich die Muslime in einer Art Kirche zu organisieren hätten, zumal das die Deutschen auch immer weniger tun. Vor allem aber ist die Vorstellung absurd und demokratiefremd, es müsse eine Art oberste Glaubensautorität für alle Moslems nach Art der Katholischen Kirche geschaffen werden. Der Islam geht ebenso wie das Judentum und der Protestantismus von einer direkten Beziehung der Gläubigen zu Gott und von ihrer eigenen individuellen Verantwortung aus und kennt keine klerikale Vermittlung. Es ist auch darauf hinzuweisen, dass andere westliche Demokratien ganz andere Religionsregime haben. So zwingt die Schweiz seit ihrem liberalen Aufbruch im 19. Jahrhundert die Katholische Kirche zu demokratischen Formen der Kirchenorganisation, insbesondere was die Kirchenfinanzen angeht. Für das Bistum Limburg wäre eine solche Regelung sicherlich hilfreich gewesen.

Unterhalb der widersprüchlichen Diskurse haben sich die Verhältnisse in den Bundesländern inzwischen zu unterschiedlichen Religionsregimen verdichtet, aufbauend auf älteren Unterschieden zwischen einer starken Privilegierung vor allem der Katholischen Kirche in Süddeutschland und einer stärkeren Trennungstradition beispielsweise in Hamburg. Die unterschiedliche Umsetzung oder Nichtumsetzung des Urteils des Kruzifix-Urteils des Bundesverfassungsgerichts, das entgegen seiner sonstigen direktiven Tendenzen auf Klarheit und Einheitlichkeit für ganz Deutschland verzichtete, zeigt diese Unterschiedlichkeit.

In Süddeutschland gibt es nach wie vor ein christliches Religionsregime. Einzelne Eltern und Lehrer, die sich im Namen der Religionsfreiheit in Bayern gegen die Kreuze in Schulen oder auch in Gerichtssälen wehren, können sich zwar im Einzelfall durchsetzen, müssen aber mit sozialen Schwierigkeiten rechnen. Es gibt

eindeutige Stellungnahmen der CDU bzw. CSU und von Landesregierungen zum christlichen Charakter der Kultur. Die Oppositionsparteien in Bayern zögern, diesen Konsens anzugreifen. Das Kopftuch moslemischer Lehrerinnen ist tabu, das von Nonnen wird als Bestandteil legitimer Tradition angesehen (Spiegel Online 2008). Erst das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom März 2015 hat diese Diskriminierung aufgehoben. Von einer Tendenz zu „unintendiertem Laizismus“ (Henkes und Kneip 2010) auf Grund des Kopftuch-Urteils kann in Süddeutschland keine Rede sein – vor allem nicht auf der Implementationsebene.

In Norddeutschland gibt es eher einen Trend zu Gleichbehandlung und religiösen Neutralität. Vier Fünftel der Gerichtssäle in Nordrhein-Westfalen haben keine Kreuze mehr, und den verschiedenen Glaubensrichtungen werden schrittweise gleiche Rechte eingeräumt. Dieser Prozess entspricht dem schwindenden Rückhalt der Kirchen in der Bevölkerung, der Ausdifferenzierung der religiösen Bekenntnisse und auch den Veränderungen in der Evangelischen Kirche, die sich von der Vorstellung der Einheit von „Thron und Altar“ gelöst hat und in der Tradition der „ecclesia semper reformanda“ in der Moderne angekommen ist.

4 Wege zur Gleichstellung in Schulen und Universitäten

Grundsätzlich sind unterschiedliche Wege denkbar, um die Gleichheit zwischen den etablierten Kirchen und den nicht repräsentierten Religionen herzustellen: Entweder eine Einfügung der neuen Religionen in das bestehende System mit allen Rechten, entsprechend ihrem Anteil an der Bevölkerung, gemessen an ihrer Mitgliederzahl oder ihrem Betreuungspotential. Oder eine allmähliche Öffnung des Systems, besonders in den Bundesländern, in denen die Mitgliederbasis der Großkirchen empfindlich abgenommen hat, entweder durch einen kooperativen nichtkonfessionellen Religionsunterricht oder durch eine säkulare Lösung. Nicht tragbar wäre Nichtstun. Eine permanente Ungleichbehandlung christlicher und muslimischer Religion ist verfassungswidrig, denn das Grundgesetz verbietet in Art. 3 eine Benachteiligung auf Grund von religiösen Anschauungen. Es garantiert in Art. 4 die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses und die ungestörte Religionsausübung. Darüber hinaus würde eine weiter bestehende Ungleichbehandlung zu einer Entfremdung der Muslime und ihrer religiösen Repräsentanten von Staat und Gesellschaft führen, während gleichberechtigte Teilnahme zum gegenseitigem Verständnis beitragen kann. Gleichberechtigung ist auch Voraussetzung für wirkliche Integration.

Für alle diese Vorgehensweisen gibt es inzwischen Ansätze. Die Bundesbildungsministerin hat mit der Anschubfinanzierung für Zentren für islamische Theologie einen Anstoß zur gleichberechtigten Einfügung gegeben. Die vier Zentren in Erlangen, Tübingen, Frankfurt/Gießen und Münster/Osnabrück haben 2011/12 ihre Arbeit aufgenommen. Sie sollen den wissenschaftlichen Nachwuchs qualifizieren und Imame, Religionslehrer und Spezialisten für die Sozialarbeit ausbilden. Das Ministerium spricht einerseits von einem „fundierten bekenntnisorientierten schulischen Religionsunterricht“, andererseits aber auch von „einer Chance zu einer historisch-kritischen Methode im Umgang mit dem Koran“ (zitiert nach: Die Zeit 2012).

Bei der Besetzung der Professuren wurden Beiräte aus Vertretern muslimischer Verbände gebildet, um eine Art Parallelität zur kirchlichen Zustimmung bei den Theologischen Fakultäten zu schaffen. Während dies an den Standorten Tübingen, Erlangen und Frankfurt/Gießen ohne Probleme gelang, kam es in Münster zu einem Konflikt, ursprünglich ausgelöst durch ein Veto des Bundesinnenministeriums gegen ein Mitglied von „Milli Görüs“. Diese Organisation wurde über lange Jahre im Verfassungsschutzbericht aufgeführt, erst 2015 wurde dies angesichts der wirklichen Bedrohungen aufgegeben.

Ansatzweise zeigen sich schon ähnliche Probleme, wie wir sie aus der Verbotsspraxis der Katholischen Kirche kennen. Mouhanad Khorchide, der Leiter des Zentrums in Münster, steht inzwischen in der Kritik der Verbände, die ihn nicht für geeignet halten, islamische Theologie zu lehren. Ihre Argumente bleiben auf einem vorkantianischen Erkenntnisstand und ähneln – wenn auch weniger elaboriert – den neothomistischen Ausführungen Joseph Ratzingers zum Verhältnis von Glaube und Vernunft. Zudem verlangen die Verbände, dass sich Khorchide auf bestimmte Traditionen beziehen soll. Das Zentrum ist damit mit einer Problematik konfrontiert, in der vor allem die katholische Theologie in Deutschland seit langer Zeit lebt: einer Einschränkung der Wissenschaftsfreiheit durch religiöse Autoritäten.

Im Schulbereich hat Hessen die Schaffung eines islamischen Religionsunterrichts parallel zum katholischen und evangelischen Unterricht am konsequentesten umgesetzt. Das hessische Ministerium für Justiz und Integration beschrieb diesen Weg wie folgt: „Zum ersten Mal in Deutschland bieten öffentliche Schulen in Hessen Religionsunterricht in Grundschulen an. Die Lehrer sind staatlich ausgebildet, die Unterrichtssprache ist deutsch. Der Lehrplan gibt islamischem Religionsunterricht den gleichen Status wie evangelischem und katholischem Religionsunterricht. Der Unterricht soll dazu führen, dass Schüler mit unterschiedlichem Hintergrund ein gemeinsames Verständnis der Prinzipien des Islam entwickeln, unabhängig von lokalen Gebräuchen und Traditionen in ihren Herkunftsländern (Kindermann und Wilkens 2014). Die Partner bei diesem bekenntnisorientierten islamischen

Religionsunterricht sind die Ahmadiyya-Gemeinschaft und der DITIB-Landesverband Hessen (Hessischer Landtag 2014, 171).

Nordrhein-Westfalen und mehrere andere Bundesländer haben einen islamkundlichen Unterricht eingeführt, um schneller zu einer quantitativ relevanten Lösung zu kommen. Der Unterricht findet dabei in staatlicher Verantwortung, aber im Kontakt mit den islamischen Verbänden statt. Diese Lösung ist als Übergang konzipiert. In Bayern wird an 300 Schulen islamischer Religionsunterricht nach dem „Erlanger Modell“ durchgeführt, mit einem Lehrplan, der in Zusammenarbeit von islamischen und evangelischen Theologen und Religionslehrern, Religionswissenschaftlern, Islamwissenschaftlern, Arabisten, Grundschulpädagogen, dem Kultusministerium und der Erlanger islamischen Religionsgemeinschaft erarbeitet worden ist.

Einen alternativen Weg beschreitet Hamburg. Hier wird ein „dialogischer Religionsunterricht für alle“ praktiziert. Rechtspartner ist die Evangelische Kirche als traditionelle Hamburger Kirche, der Unterricht ist aber für alle Glaubensrichtungen offen. Ziel ist die Vermittlung „religiöser Kompetenz“ (Doedens und Weiße 2007). Der Hamburger Weg ist über Jahrzehnte schrittweise entwickelt worden, und zwar im Konsens der Landespolitik mit der Evangelischen Kirche und mit anderen Religionsvertretern, vor allem islamischen und alevitischen. Religion ist ordentliches Unterrichtsfach wie im Grundgesetz vorgesehen. Einzig die Katholische Kirche hat sich vorbehalten, an einigen Schulen eigenen separaten Religionsunterricht anzubieten. Begründet wird der Hamburger Weg pragmatisch mit der organisatorischen Unmöglichkeit, angesichts der wachsenden religiösen Diversität der Bevölkerung immer mehr unterschiedlichen Religionsunterricht separierend in die Schulen einzubringen. Inhaltlich wird der Wert einer gemeinsamen Erziehung, eines integrativen Ansatzes und des interreligiösen Verständnisses betont. Schließlich wird argumentiert, dass getrennter Unterricht im Hamburg wenig Akzeptanz finden würde – ein Ergebnis der langen Hamburger Tradition und der erfolgreichen Konsensbildung (Doedens und Weiße 2007).

2010 ist in Hamburg als universitäres Pendant zum dialogischen Unterricht die „Akademie der Weltreligionen“ begründet worden. Hier findet aufeinander bezogene theologische Forschung statt und Religionslehrer unterschiedlichen Glaubens werden ausgebildet. Einbezogen sind Christentum, Judentum, Islam, Alevitentum, Hinduismus und Buddhismus. In diesem Zusammenhang wurde 2014 zum ersten Mal in der Welt auch eine Professur für Alevitentum eingerichtet. Damit wird der Prozess des „coming out“ der Aleviten weitergeführt, der in Hamburg 1998/89 begonnen hatte (Sökefeld 2008).

Berlin, das ebenso wie Bremen und Brandenburg auf Grund der „Bremer Klausel“ (Art. 141 GG) Religion nicht als ordentliches konfessionelles Unterrichtsfach

kennt, hat 2006 für die 7.-10. Klasse „Ethik“ als Pflichtfach eingeführt und damit für diese Altersgruppe eine säkulare Lösung gewählt, mit der alle Schüler einbezogen werden. Der Ethikunterricht wird auch mit der geringen Akzeptanz des Religionsunterrichts in der Mittelstufe der Schulen begründet. In Berlin gibt es zusätzlich vor allem in den Grundschulen freiwilligen Religionsunterricht, der von der „Islamischen Föderation Berlin“ angeboten wird und in 28 Schulen stattfindet. Das brandenburgische Schulfach „Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde“ (LER) kann ähnlich eingeordnet werden wie der Berliner Ethikunterricht.

Wie weit ist der Islam mit den unterschiedlichen Wegen in den Bundesländern „angekommen“, wie das Benjamin Idriz optimistisch im Untertitel seines Buches formuliert? Die konfessionelle Lösung, wie sie Hessen angegangen wird, hat einen langen Weg vor sich. In Hessen wird bisher in nur 27 von 1.876 Schulen islamischer Religionsunterricht angeboten. Ist der Weg erfolgreich, so trägt er zur Konstitution eines kohärenten deutschen Islam bei, getragen auch von den Religionslehrern und den ausbildenden Institutionen. Das „Erlanger Modell“ beruht auf einer intensiven Kooperation und enthält einen starken Beitrag evangelischer und staatlicher Partner. Ebenso wie der Hamburger Weg bewegt es sich am Rande des Verfassungsrechts. Das Hamburger Modell ist bisher von einem erstaunlich weitreichenden und stabilen Konsens getragen. Er dürfte aber auf andere Bundesländer nur schwer übertragbar sein (Bremen ausgenommen). Der Berliner Weg führt zu einer Marginalisierung von Religion. Er überlässt die Verantwortung für den freiwilligen Religionsunterricht ganz den Religionsgemeinschaften.

Da die Bundesländer im Rahmen der Verfassung für die Bildungspolitik verantwortlich sind, werden die unterschiedlichen Wege weiter beschritten werden. Allerdings ist die traditionelle bundesdeutsche Lösung eines konfessionellen Religionsunterrichts von der angesprochenen Auszehrung der konfessionellen Milieus betroffen. Dies wird auch in Städten wie Dortmund, Frankfurt oder München zu Problemen führen. Wenn das System schwach wird, ist auch die Einfügung des Islam in das System prekär.

5 Institutionelle Gleichstellung: Militär-, Gefängnis- und Krankenhausseelsorge

Bei ihrem Neustart 2014 hat sich die Deutsche Islamkonferenz das Thema Seelsorge in Gefängnissen, Krankenhäusern und bei der Bundeswehr vorgenommen. Erörtert werden soll auch die Gründung eines muslimischen Wohlfahrtsverbands (Süd-deutsche Zeitung 2014). In all diesen Bereichen ist bisher eine krasse Ungleichheit

zwischen den etablierten Kirchen und den nicht etablierten islamischen Vereinen zu verzeichnen, es sind auch keine Lösungsansätze vorhanden. Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum ZDF-Rundfunkrat vom 25. März 2014 ist ein aktueller Anlass, auch über die islamische Vertretung in Rundfunkräten nachzudenken.

„Soweit das Bedürfnis nach Gottesdienst und Seelsorge im Heer, in Krankenhäusern, Strafanstalten oder sonstigen öffentlichen Anstalten besteht, sind die Religionsgesellschaften zur Vornahme religiöser Handlungen zuzulassen, wobei jeder Zwang fernzuhalten ist“ (Art. 140 GG/ 141 WV). Diese eindeutige Verfassungsbestimmung läuft bisher in Bezug auf den Islam völlig leer. Insbesondere die Militärseelsorge ist bisher ein Beispiel für eine exklusive Beziehung zwischen Staat und Großkirchen mit der Tendenz zur Abschottung gegenüber allen anderen religiösen Gruppen. Trotz ihrer Personalprobleme wirbt die Bundeswehr bezeichnenderweise bisher auch nicht aktiv um junge Menschen mit Migrationshintergrund, obwohl sie in Personalnot ist. Im Gegensatz zu anderen Ländern, etwa den USA, Frankreich oder Israel, spielt die Bundeswehr bei der Integration von Migrantengruppen kaum eine Rolle, sondern ist eher abgeschottet. Es wäre durchaus möglich, als ersten Schritt einen Militär-Imam einzustellen. Auch in finanzieller Hinsicht wäre das fair, denn die Militärseelsorge wird ganz aus Steuergeldern bezahlt.

Die Krankenhauseelsorge haben die Kirchen demgegenüber in der Vergangenheit allein finanziert. Angesichts der zurückgehenden Finanzbasis und ihrer Gesprächsbereitschaft auch für Nichtkirchenmitglieder haben sie aber vielerorts begonnen, die Kliniken um eine finanzielle Beteiligung zu bitten, etwa mit einem Viertel oder zur Hälfte. Die Pfarrer erhalten ihr Gehalt nach wie vor von den Kirchen, diese werden aber von den Krankenhäusern refinanziert. Dieser Finanzierungsmodus ließe sich auch auf muslimische Gemeinden übertragen. Die Notwendigkeit muslimischer Seelsorge ist evident, denn gerade in Krisensituationen besteht Bedarf an vertrauten Ritualen und an Beratung. Zudem gibt es im Alter auch immer wieder den Wunsch nach Gesprächen in der Muttersprache. Die ersten islamischen Geistlichen sollten gerade dort eingesetzt werden, wo viele Moslems leben.

Gefängnis-Seelsorger sind im Allgemeinen Staatsbedienstete, meist für einige Jahre aus dem Kirchendienst übernommen. Angesichts steigender Zahlen von Inhaftierten islamischen Glaubens bzw. mit islamischem Hintergrund wäre es auch hier angemessen, islamische Seelsorger zu beschäftigen, und zwar entsprechend dem Anteil an den Gefängnisinsassen.

In Bezug auf die Rekrutierung von kompetentem Personal ist der Bund zuständig für die Militärseelsorge, die Länder für die Gefängnisse und die kommunalen, staatlichen, privaten und kirchlichen Betreiber für die Kliniken. Es wird noch einige Jahre dauern, bis die neuen Islam-Institute genügend Absolventen ausgebildet haben. In der Zwischenzeit kann man damit beginnen, geeignete Personen

mit Seelsorge-Aufgaben zu betrauen. Auf der Bundesebene will sich die Deutsche Islamkonferenz dieser Probleme annehmen. Auf der Landes- und Kommunalebene sollten pragmatische Lösungen gefunden werden, die Vertrauen schaffen und zur Routine werden können. In den Niederlanden und in Großbritannien ist in den letzten Jahren die Gefängnisseelsorge bereits für muslimische Seelsorger geöffnet worden („multi-faith chaplaincy“), entsprechend den Bedürfnissen der Inhaftierten. In den Niederlanden gilt das auch für die Militärseelsorge (Becci et al. 2013). In einigen Städten, z. B. in Karlsruhe, haben sich in den letzten Jahren Moscheegemeinden zusammengeschlossen, um ehrenamtlich in Krankenhäusern und Gefängnissen zu arbeiten. Auf diese Strukturen lässt sich aufbauen, indem man sie mit hautamtlichem Personal ausstattet.

6 Strukturelle Perspektiven

„Sie haben schon einiges erreicht, über das wir uns alle gemeinsam freuen können: dass Sie als Religionsgemeinschaft anerkannt sind und es in mittlerweile neun Bundesländern regulären alevitischen Religionsunterricht – in deutscher Sprache – an Grundschulen gibt. So hat Ihre Religionsgemeinschaft hier Rechte erlangt, die Ihnen anderswo bis heute verwehrt sind.“ So Bundespräsident Gauck am 21. März 2014 bei der Newroz-Feier der Alevitischen Gemeinde in Berlin.

In der Tat haben die Aleviten als Gruppe in Deutschland mehr Rechte als in ihrem Herkunftsland Türkei, wo der Staat den sunnitischen Islam als einzige Religion staatlich organisiert. Zugleich haben sie sich den deutschen Rahmenbedingungen angepasst und sich als religiöse Gruppe definiert – im Gegensatz zu den Aleviten in den Niederlanden, die sich als Kulturgruppe sehen und sich einer nichtreligiös-humanistischen Dachorganisation angeschlossen haben (Aksünger 2013). Die Aleviten haben sich damit in das deutsche Religionsregime eingefügt. Sie sind dabei, auch ein theologisches Selbstverständnis zu entwickeln und unterhalten enge Kooperationsbeziehungen zur Evangelischen Kirche. Sie integrieren sich damit in ein Religionsregime, das in der Krise ist.

Derartige strukturelle Integrationsprozesse finden nicht nur bei den Aleviten statt, sondern auch bei sunnitischen Muslimen. Das gilt etwa für den Zusammenschluss der muslimischen Organisationen zu einer Dachorganisation und für die schon erwähnten Veränderungen bei den Aktivitätsprofilen der Gemeinden. Assimilationsprozesse werden, wie im ersten Abschnitt des Aufsatzes an Beispielen gezeigt wurde, manchmal mehr als rechtlich geboten eingefordert. Zugleich werden sie aber wenig wahrgenommen, weil das deutsche Kirchenmodell als selbst-

verständlich gilt. Gleichwohl bietet der Prozess der schrittweisen Anerkennung klare Perspektiven für eine institutionelle Rolle des Islam, die der der Kirchen vergleichbar ist. Aus dem integrationspolitischen „Dialog mit dem Islam“ wird so eine Anerkennung der Religion. Dieser Weg ist einer Sichtweise vorzuziehen, die den Islam als eine andere Kultur konstruiert, wie es in den Niederlanden üblich ist. Die Konstruktion einer Differenz zwischen niederländischer und islamischer bzw. türkischer oder marokkanischer Kultur läuft nämlich immer auf die Betonung der Andersartigkeit hinaus (Kortmann 2011, S. 217, 250). Die Beziehungen zum Islam können auf die Dauer keine Sache der Integrationspolitik sein, sondern der Islam muss als Religion neben Katholizismus, Protestantismus und Judentum anerkannt und auch behandelt werden.

Strukturelle Integration ist ein zweiseitiger Prozess. Dazu gehört auch die Etablierung von islamischen und alevitischen Strukturen in den Lebensbereichen, in denen es traditionell gewachsene konfessionelle Strukturen in Deutschland gibt. Dabei muss es jeweils um Lösungen gehen, die an den Bedürfnissen der muslimischen Bevölkerung orientieren und praktikabel sind. Es muss möglich werden, in allen Lebensbereichen muslimische Organisationen zu etablieren, in denen es christliche und jüdische Organisationen gibt: Kindergärten, Krankenhäuser, Altenpflege, Beratungseinrichtungen und andere Sozial- und Kultureinrichtungen.

Das deutsche Modell der Großkirchen ließe sich am leichtesten auf den Islam übertragen, wenn sich alle Muslime in einem einzigen Verband organisieren würden. In diese Richtung zielen die immer wieder geäußerten Forderungen nach einem „Gesprächspartner“. In der Tat haben sich die großen Organisationen auf Bundesebene zu einem Dachverband zusammengeschlossen. In einigen Bundesländern haben sich Zusammenschlüsse gebildet, die sich „Schura“ nennen, meist allerdings ohne Beteiligung der DITIB. Angesichts der unterschiedlichen Herkunft und der unterschiedlichen Traditionen vor allem im türkischen Islam wird man aber weiter mit Vielfalt der Organisationen und Bekenntnisse rechnen müssen. Die deutschen Muslime haben Wurzeln in der Türkei, Marokko, Bosnien, dem Kosovo, Serbien, dem Irak, Libanon, Palästina und anderen Ländern Asiens und Afrikas. Sie gehören unterschiedlichen Glaubensrichtungen an. Ein Teil der Aleviten sieht sich als Muslime, ein anderer nicht. Wie lange derartige Traditionen nachwirken können, kann man an den Lutheranern in den USA sehen, die auch nach 200 Jahren Einwanderungsgeschichte und trotz Vereinigungsbemühungen noch in drei unterschiedlichen Kirchen organisiert sind.

Alle Anzeichen deuten darauf hin, dass religiöse Orientierungen in Zukunft auch in Deutschland weniger fixiert sein werden. Das bikonfessionelle System, das in der deutschen Geschichte tief verwurzelt ist, leidet an Auszehrung und erreicht in der Praxis immer weniger Menschen. Von daher ist ein schrittweiser Umbau

erforderlich, der die gegenseitige Unabhängigkeit von Religionsgemeinschaften und Staat und die Gleichberechtigung der Religionen stärker akzentuieren sollte. Da das Staatskirchenrecht verfassungsrechtlich tief verankert ist, kann dieser Umbau nur in einem großen Konsens in Angriff genommen werden.

Der Islam sollte dabei in die Unabhängigkeit und Autonomie der religiösen Sphäre gegenüber dem Staat, die Trennung zwischen religiösen Überzeugungen und politischen Auseinandersetzungen, ein tolerantes Neben- und auch Miteinander unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften und Überzeugungen einbezogen werden bei gemeinsamer Anerkennung der verfassungsmäßigen Grundwerte. Wie sich Katholiken und Protestanten in einem langen Prozess an das Neben- und Miteinander und an die säkulare Atmosphäre in der Öffentlichkeit gewöhnt haben, so werden sich alle Beteiligten in einem neuen erweiterten Pluralismus einfinden. Lessings Ringparabel gibt dazu einen Hinweis. Es bleibt unklar, wer den „rechten Ring“ hat oder ob er vielleicht verloren ging, wo also die richtige Tradition zu finden ist oder ob es sie überhaupt gibt. Lessing setzte an den Schluss seines Stückes die Aufforderung zu autonomem moralischem Handeln: „Es eifre jeder seiner unbestochenen von Vorurteilen freien Liebe nach!“ Goethe kommentierte „Nathan den Weisen“: „Möge das darin ausgesprochene göttliche Duldungs- und Schonungsgefühl der Nation heilig und wert bleiben!“ Unsere Thematik ist also nicht ganz neu.

Literatur

- Aksünger, Handan. 2013. *Jenseits des Schweigegebots. Alevitische Migrantenselbstorganisationen und zivilgesellschaftliche Integration in Deutschland und den Niederlanden*. Münster: Waxmann.
- Bahners, Patrick. 2011. *Die Panikmacher. Die deutsche Angst vor dem Islam*. München: C.H. Beck.
- Baier, Dirk, Pfeiffer, Christian, Rabold, Susann, Simonson, Julia und Kappes, Cathleen 2010. *Kinder und Jugendliche in Deutschland: Gewalterfahrungen, Integration, Medienkonsum. Zweiter Bericht zum gemeinsamen Forschungsprojekt des Bundesministeriums des Innern und des KFN*. Hannover: Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen.
- Becci, Irene, Bernts, Ton, Michalowski, Ines, Rosati, Massimo, Fabbretti, Valeria und Todd, Andrew. 2013. *The Formatting of Religions; Religious Accommodation in Prisons and the Military*. Florenz: Europäisches Hochschul-Institut.
- Bertelsmann-Stiftung. 2013. *Religionsmonitor*. Gütersloh.
- Doedens, Folkert und Weiße, Wolfram. 2007. Religion unterrichten in Hamburg. *Zeitschrift für Religionspädagogik* 6 (1): 50-67.
- Dobrinski, Matthias. 2013. *Kirche, Macht und Geld*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- Frindte, Wolfgang, Boehnke, Klaus, Kreikenbom, Henry und Wagner, Wolfgang. 2011. *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland*. Berlin: Bundesministerium des Innern.
- Foroutan, Naika. 2012. *Muslimbilder in Deutschland. Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte*. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Graf, Friedrich Wilhelm. 2014. *Götter Global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*. München: C.H. Beck.
- Großbölting, Thomas. 2013. *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Halm, Dirk et al. 2012. *Islamisches Gemeindeleben in Deutschland*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Haug, Sonja, Müssing, Stephanie und Stichs, Anja. 2009. *Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Henkes, Christian und Sascha Kneip. 2010. Von offener Neutralität zu (unintendiertem) Laizismus. *Leviathan* 38 (4): 589-616.
- Hessen. 2013. „Wie hast du's mit der Religion?“ Eine repräsentative Umfrage zu Religionszugehörigkeit und Religiosität in Hessen. Wiesbaden: Hessisches Ministerium der Justiz, für Integration und Europa.
- Hessischer Landtag. 2014. *Abschlussbericht der Enquetekommission Migration und Integration des Hessischen Landtags*. Wiesbaden: Kanzlei des Hessischen Landtags.
- Hutte, Dominik, Lode, Silke und Maier-Albang, Monika. 2011. Ein Platz für Muslime mitten in München. *Süddeutsche Zeitung* 16, 21.1.2011, 30.
- Idriz, Benjamin. 2010. *Grüß Gott, Herr Imam! Eine Religion ist angekommen*. München: Diederichs.
- Kastner, Bernd und Maier-Albang, Monika. 2011. Imam Benjamin Idriz rehabilitiert. *Süddeutsche Zeitung* 85, 12.4.2011.
- Kindermann, Walter, und Wilkens, Ingrid. 2014. *Integration Policy in the State of Hessen, Germany. A Regional Case Study in a Federal System*. ISMU Conference Paper.
- Kortmann, Matthias. 2011. *Migrantenselbstorganisationen in der Integrationspolitik. Einwandererverbände als Interessenvertreter in Deutschland und den Niederlanden*. Münster: Waxmann.
- Laurence, Jonathan. 2012. *The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority Integration*. Princeton: Princeton University Press.
- Mittmann, Thomas. 2010. „Säkulare Kirche“ und „eingewanderte Religion“. Transformationen des kirchlichen Islam-Diskurses in der Bundesrepublik Deutschland. *IMIS-Beiträge* 36: 67-85.
- Pollack, Deltey. 2010. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt. https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2010/12_2010/studie_wahrnehmung_und_akzeptanz_religioeser_vielfalt.pdf. Zugriffen: 17. August 2015.
- Sarrazin, Thilo. 2009. Thilo Sarrazin im Gespräch. Klasse statt Masse. *Lettre internationale* 86 (Herbst): 197-201.
- Sarrazin, Thilo. 2010. *Deutschland schafft sich ab*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Saunders, Doug. 2012. *Mythos Überfremdung. Eine Abrechnung*. München: Karl Blessing Verlag.
- Schiffauer, Werner. 2010. *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der islamischen Gemeinschaft Milli Görüs*. Berlin: Suhrkamp.

- Sökefeld, Martin. 2008. *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Bielefeld: transcript.
- Spiegel Online. 2008. Muslimische Lehrerin. Nonnentracht ja, Kopftuch nein. <http://www.spiegel.de/schulspiegel/wissen/muslimische-lehrerin-nonnentracht-ja-kopftuch-nein-a-542144.html>. Zugriffen: 17. August 2015.
- Süddeutsche Zeitung. 2014. Noch mal von vorn. Die Islamkonferenz wird nach viel Kritik in den vergangenen Jahren neu ausgerichtet – mit ganz anderen Themen als bisher. *Süddeutsche Zeitung* 70, 25.3.2014.
- Sunier, Thijl und Landman, Nico. 2011. Diyanet. The Turkish Directorate for Religious Affairs in a changing environment. Amsterdam/Utrecht. <http://dare.ubvu.vu.nl/handle/1871/48186?show=full>. Zugriffen: 2.7.2015.
- Thränhardt, Dietrich und Winterhagen, Jenni. 2012. Drei katholische Transnationalismen: Italienische, spanische und kroatische Einwanderer in Deutschland im Vergleich In *Das „Gastarbeiter“-System. Arbeitsmigration und ihre Folgen in der Bundesrepublik Deutschland und Westeuropa*, hrsg. von Axel Kreienbrink, Jochen Oltmer und Carlos Sanz Diaz, 199-216. München: R. Oldenbourg Verlag.
- Thränhardt, Dietrich. 2011. Sammelrezension Sarrazin. *Politische Vierteljahresschrift*, 52 (3): 510-515.
- Willems, Ulrich. 2008. Reformbedarf und Reformfähigkeit der Religionspolitik in Deutschland. *Zeitschrift für Politik* 55 (1): 65-68.
- Die Zeit 17.1.2012: Erstes Zentrum für islamische Theologie eingeweiht. www.diezeit.de/studium/hochschule/2012-01/zentrum-islamische-theologie-2. Zugriffen: 25. August 2015.

Staat und Islam

Interdisziplinäre Perspektiven

Hunger, U.; Schröder, N.J. (Hrsg.)

2016, VIII, 350 S. 8 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-07201-8