



Deutsche
Islam
Konferenz

Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK) 2006–2009

Muslime in Deutschland – deutsche Muslime



www.deutsche-islam-konferenz.de

Vorwort

Die Integration der Muslime in unsere Gesellschaft ist eine der Schlüsselaufgaben unserer Zeit. Sie bedeutet Veränderung – für die Menschen muslimischen Glaubens, von denen die meisten nach Deutschland zugewandert sind, und für die Gesellschaft als Ganzes. Was vor wenigen Jahrzehnten noch undenkbar war, ist heute Alltag: In den meisten deutschen Städten findet sich eine Moschee. Muslimisches Leben wird so Teil unserer Lebenswirklichkeit. Wir müssen lernen, nicht nur nebeneinander, sondern gut miteinander zu leben.

Deshalb habe ich am 27. September 2006 die Deutsche Islam Konferenz ins Leben gerufen. Sie bietet einen institutionellen Rahmen für den Dialog zwischen Menschen muslimischen Glaubens und Vertretern aller Ebenen unseres Gemeinwesens, von Bund, Ländern und Kommunen. Damit verbindet sich die Hoffnung, dass es uns gelingt, manche Schwierigkeit auszuräumen und Vertrauen in unsere gemeinsame Zukunft aufzubauen. Die Muslime sind Teil unserer Gesellschaft und unseres Landes. Sie sollen in Deutschland heimisch werden und sich angenommen fühlen können.

Darum haben wir der Islamkonferenz das Leitmotiv „Muslime in Deutschland – deutsche Muslime“ gegeben. Der Integrationsprozess, der damit umschrieben wird, verlangt uns allen einiges ab. Die Auseinandersetzung mit dem Anderen, die konstruktive und kritische Diskussion über Unterschiede und Gemeinsamkeiten, erfordert die Bereitschaft zuzuhören, aber auch Gegensätze auszuhalten. Das ist Voraussetzung dafür, dass wir in strittigen Fragen zueinander kommen.

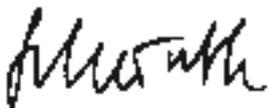
Seit dem Beginn der Deutschen Islam Konferenz vor drei Jahren sind wir – bei allen Schwierigkeiten – ein gutes Stück vorangekommen. Dass es mittlerweile eine Kontinuität im Dialog zwischen Vertretern unseres Staates – Bund, Länder und Gemeinden – und



der Vielfalt muslimischen Lebens in Deutschland sowie auch der Muslime untereinander gibt, ist ein grundlegender Erfolg. Dass alle muslimischen Vertreter in der Deutschen Islam Konferenz – ob organisiert oder nicht – das Grundgesetz als eine vorbildliche Ordnung für das Leben in Freiheit und Vielfalt bezeichnen und sich ausdrücklich zur deutschen Rechtsordnung und zur Werteordnung des Grundgesetzes bekennen, schafft Klarheit und Vertrauen in Gemeinsamkeit.

Darüber hinaus hat die Konferenz viele konkrete und praxisbezogene Ergebnisse erzielt. Auf der 3. Plenarsitzung im März 2008 haben wir uns auf Empfehlungen zu zentralen Fragen verständigt, vom Bau und Betrieb von Moscheen über das islamische Bestattungswesen bis hin zur Einführung islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen. Die muslimischen Vertreter bekennen sich zu ihrer Verantwortung, gemeinsam mit Staat und Gesellschaft Extremismus entgegenzutreten.

Die Deutsche Islam Konferenz zeigt, wie wichtig der regelmäßige Dialog zwischen Staat, Muslimen und Gesellschaft ist – für die Integration der Muslime und für den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Wir haben die Sprachlosigkeit der vergangenen Jahrzehnte überwunden und neue Perspektiven für Gemeinsamkeit geschaffen. Dafür zu arbeiten, ist eine lohnende und verantwortungsvolle Aufgabe. Ich danke allen, die daran mitwirken, für ihr Engagement und für ihren Beitrag zu einem guten Miteinander in unserem Land.



Dr. Wolfgang Schäuble, MdB
Bundesminister des Innern

Vorwort	1
1 Beginn und erste Ergebnisse der Deutschen Islam Konferenz	6
1.1 „Deutsche Islam Konferenz – Perspektiven für eine gemeinsame Zukunft“	12
1.2 „Vorläufige Erkenntnisse, nächste Schritte“	22
1.3 Zwischenresümee der 3. Plenarsitzung der DIK	32
2 Die Arbeit der Arbeitsgruppen – ausgewählte Vorträge von Mitgliedern der DIK	68
2.1 Arbeitsgruppe 1	70
2.1.1 Dr. Levent Tezcan: Einige Anmerkungen zur Religiosität in muslimischen Milieus	70
2.1.2 Prof. Dr. Hartmut Esser: Wertekonsens und die Integration offener Gesellschaften	82
2.1.3 Prof. Dr. Klaus J. Bade: Leben in der Einwanderungsgesellschaft – Erfahrungen und Herausforderungen in Deutschland	106
2.1.4 Prof. Dr. Ömer Özsoy: Säkularität im islamischen Diskurs der Türkei	128
2.1.5 Dr. Haci-Halil Uslucan: Religiöse Werteerziehung in islamischen Familien – eine Zusammenfassung	136
2.1.6 Prof. Dr. Tilman Nagel: Die Legitimität der Neuzeit	158
2.2 Arbeitsgruppe 2	176
2.2.1 Prof. Dr. Christine Langenfeld: Einführung in das Staats- und Freiheitsverständnis des Grundgesetzes	176
2.2.2 Prof. Dr. Christine Langenfeld: Formale Treue zur Verfassung reicht nicht	194
2.2.3 Prof. Dr. Mathias Rohe: Scharia in Deutschland?	204
2.2.4 Prof. Dr. Peter Graf: Master-Studiengang Islamische Religionspädagogik, Ausbildung islamischer Religionslehrerinnen und -lehrer im Ergänzungsfach – Etablierung eines neuen Fachs an der Universität Osnabrück	210
2.2.5 Prof. Dr. Janbernd Oebbecke: Moscheebaukonflikte und der Beitrag des Rechts	228

2.2.6	Klaus Spelen: Bildungspolitische Schwerpunkte bei der Förderung von Kindern und Jugendlichen mit Zuwanderungsgeschichte in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland	246
2.2.7	Prof. Dr. Christian Walter: Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen für die Einrichtung theologischer Fakultäten	264
2.2.8	Prof. Dr. Ömer Özsoy: Stiftungsprofessur für islamische Religion am Fachbereich evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main	270
2.3	Arbeitsgruppe 3	282
2.3.1	Prof. Dr. Kai Hafez: Das Medienbild des Islams in Deutschland	282
2.3.2	Abdul-Ahmad Rashid: Öffentlichkeitsarbeit der muslimischen Verbände in Deutschland – Bestandsaufnahme, Kritik und Lösungsvorschläge	290
2.3.3	Prof. Dr. Hans-Jürgen Weiß: Mediennutzung und Integration der türkischen Bevölkerung in Deutschland	298
2.4	Gesprächskreis	304
2.4.1	Dr. Johannes Kandel: Ein Vorschlag zur Definition von „Islamismus“ in Abgrenzung zu anderen im politischen Diskurs verwendeten Begriffen	304
2.4.2	Aiman Mazyek: Islam und Gewalt	308
3	Gemeinsamkeiten fördern – Unterschiede bewältigen	312
3.1	Staat und Islam – Warum wir den Dialog brauchen „Einheit in der Vielfalt – Integration in Deutschland“	314
3.2	Religion und Gesellschaft	330
3.2.1	„Religiöse Vielfalt und gesellschaftlicher Zusammenhalt in Deutschland“	330
3.2.2	„Das Islambild in Deutschland – Neue Stereotype, alte Feindbilder?“	338
3.3	Dialog zwischen Christen und Muslimen – die interreligiöse Dimension „Zusammen in Deutschland – Zum Dialog zwischen Christen und Muslimen“	346

4	Ergänzende Initiativen	356
4.1	Deutsch-Türkische Fachgespräche: „Zum Verhältnis von Staat und Religion in Deutschland und der Türkei“	358
4.2	Intensivierung europäischer Zusammenarbeit im Bereich des interkulturellen Dialogs	362
4.3	Website der Deutschen Islam Konferenz	380
4.4	Fachkonferenzen und „Runder Tisch“ deutscher und türkischer Journalisten in Berlin	382
4.5	„Muslimisches Leben in Deutschland“ – Wissenslücken schließen und Integrationsdebatte versachlichen	384
5	Projekte des interreligiösen Dialogs und der Integrationsförderung – Modellprojekte	386
5.1	Das „Theologische Forum Christentum – Islam“ und die „Studienwoche Christlich-Islamische Beziehungen im europäischen Kontext“	388
5.2	Ausbildung in Notfall- und Krankenhausseelsorge für Muslime	392
5.3	„Fragen stellen erwünscht – Im Dialog sich kennen lernen“, „Weißt du, woran dein Nachbar glaubt? – Musliminnen im Dialog“	394
5.4	„Weißt du, wer ich bin?“ – Das Projekt der drei großen Religionen für ein friedliches Zusammenleben in Deutschland	398
5.5	Prodia – Aktives Dialogmanagement in Deutschland	402
5.6	Dialogseminare mit Imamen und islamischen Gemeindevorständen	406
5.7	Zukunftsforum Islam	408
5.8	Integrationsprojekte: BerlinKompetenz und MünchenKompetenz – Weiterbildung für Imame und Seelsorger	410
5.9	„proDialog@DITIB“ – Öffnung, Integration und Partizipation der türkischen Migranten in das kommunale Leben mithilfe der Qualifizierung von ehrenamtlichen Multiplikatoren und Dialogbeauftragten	414
5.10	Interkulturelle Öffnung und Qualifizierung der islamischen Gemeinden in Stuttgart	418

Beginn und erste Ergebnisse der Deutschen Islam Konferenz



Die Deutsche Islam Konferenz (DIK)

„Muslime in Deutschland – deutsche Muslime“ – dieses Motto der Deutschen Islam Konferenz (DIK) bringt eines der Ziele auf den Punkt: Muslime in Deutschland sollen sich als Teil der deutschen Gesellschaft verstehen und von dieser auch so verstanden werden. Das setzt voraus, dass die Bürgerinnen und Bürger Deutschlands, welcher Abstammung und welchen Glaubens sie auch sind, mehr übereinander erfahren und mehr Verständnis und Akzeptanz füreinander gewinnen. Mit diesem Ziel hat das Bundesinnenministerium am 27. September 2006 die DIK einberufen und damit den Koalitionsvertrag der Bundesregierung von 2005 mit Leben gefüllt.

Der Vertrag sieht einen intensiven Dialog mit den großen christlichen Kirchen, mit Juden und mit Muslimen vor. Ein solcher Dialog soll nicht nur wichtiger Bestandteil von Integrationspolitik und politischer Bildung sein – er dient auch der Verhinderung und Bekämpfung von Rassismus, Antisemitismus und Extremismus. Laut Koalitionsvertrag ist es dabei ein Gebot des wechselseitigen Respekts, auch Differenzen, die die Dialogpartner trennen, eindeutig zu benennen. Weil Kommunikation allein für ein gutes Miteinander nicht ausreicht, erarbeitet die DIK zudem Handlungsempfehlungen und initiiert konkrete Maßnahmen.

Struktur

Die Deutsche Islam Konferenz tagt auf zwei Ebenen. Drei Arbeitsgruppen und ein Gesprächskreis erarbeiten in regelmäßigen Sitzungen gemeinsame Positionen, Empfehlungen und Lösungsvorschläge für ein gutes Miteinander. Das Plenum wiederum diskutiert die Vorschläge der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises, gibt Anregungen für die weitere Facharbeit und steuert so den Dialog zwischen Staat und Muslimen.

Plenum

Das Plenum ist das oberste Gremium der DIK. In ihm beraten Repräsentanten des deutschen Staates und der Muslime in Deutschland über die Empfehlungen, die in den drei Arbeitsgruppen und dem Gesprächskreis erarbeitet wurden.

Dreimal kamen die Mitglieder des Plenums seit September 2006 zusammen – zunächst, um das grundsätzliche Vorgehen festzulegen, danach, um Aufträge an die Arbeitsgruppen und den Gesprächskreis zu konkretisieren, und schließlich, um ein erstes Zwischenresümee zu verabschieden.

Die 30 Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Plenums sind sozusagen das Herz der Deutschen Islam Konferenz. Ihr fester Kreis setzt sich zusammen aus 15 Vertretern von Bund, Ländern und Kommunen sowie 15 Muslimen, darunter fünf Vertreter muslimischer Organisationen und zehn weitere nicht organisierte Muslime. Nur so gelingt es, der Vielfalt der Muslime in Deutschland annähernd gerecht zu werden.

Arbeitsgruppe 1:

Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens

Die Kernfragen eines guten Miteinanders aller Menschen in Deutschland, gleich welchen Glaubens oder welcher Weltanschauung, und die Werteordnung des Grundgesetzes (GG) stehen im Zentrum der Arbeitsgruppe 1. Hier geht es beispielsweise um den Schutz der Grundrechte, die Säkularität als Ordnungsprinzip, die demokratische Willensbildung und die politische Teilhabe von Muslimen. Weitere Themenaspekte der Arbeitsgruppe 1 sind Erziehungsfragen sowie Wertevermittlung in der Familie oder die Gleichberechtigung von Mann und Frau. Zu den ersten Maßnahmen dieser Arbeitsgruppe zählt ein Forschungsprojekt, das aussagekräftige Daten von Muslimen in Deutschland ermitteln soll.

Arbeitsgruppe 2:

Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis

Religionspraktische Fragen werden in der Arbeitsgruppe 2 behandelt. Wie gelingt die Einführung islamischen Religionsunterrichts in Schulen? Wie gelingt es, alle muslimischen Kinder an schulischen Veranstaltungen, wie koedukativem Schwimmunterricht, Sexualunterricht oder Klassenfahrten, teilhaben zu lassen? Was ist beim Bau von Moscheen zu beachten? Wie kann eine Bestattung nach muslimischem Glauben erfolgen? Diese und andere Aspekte werden vor dem Hintergrund der deutschen Rechtsordnung bearbeitet. Denn auch, wenn in der Bundesrepublik Kirche und Staat getrennt sind, so sind doch bestimmte Felder des Zusammenwirkens von Staat und Religionsgemeinschaften

gesetzlich geregelt. Bis zum Frühjahr 2008 ist es der Arbeitsgruppe beispielsweise gelungen, ein rechtliches Grundlagenpapier für die Einführung islamischen Religionsunterrichts in deutscher Sprache vorzulegen.

Arbeitsgruppe 3: Wirtschaft und Medien als Brücke

Die Arbeitsgruppe 3 prüft, welchen Beitrag Wirtschaft und Medien zur Integration der Muslime leisten können. Sie versucht außerdem, integrationsfördernde Wirtschafts- und Medienprojekte zu initiieren. Die Mitglieder der Arbeitsgruppe 3 befassen sich daher



zum einen mit Themen rund um Bildung, Ausbildung und Arbeitsmarkt – denn hier sind junge wie erwachsene Muslime gegenüber der Mehrheitsgesellschaft im Nachteil. Zum anderen geht es um das Islambild in den Medien. Dabei versucht die Arbeitsgruppe, Empfehlungen für eine Berichterstattung zu konzipieren, die Stereotype durchbricht und Vorurteile abbaut. Dazu hat die Arbeitsgruppe 3 neben zwei Fachkonferenzen zur Thematik bereits Handlungsempfehlungen formuliert.

Gesprächskreis Sicherheit und Islamismus

Thema des Gesprächskreises ist die Bedrohung Deutschlands durch islamistische Bestrebungen. Da dies ein sehr sensibles Thema ist, hat das Gremium einen anderen Status und auch weniger Mitglieder als die drei Arbeitsgruppen. Im Gesprächskreis beraten Vertreter deutscher Sicherheitsbehörden und muslimischer Verbände über Strategien, wie Muslime und Sicherheitsbehörden in Deutschland besser zusammenarbeiten können. Dazu wurden bestehende Kooperationen zwischen Polizei und Moscheevereinen, das Konzept „Vertrauensbildende Maßnahmen“ und viele weitere Projekte diskutiert. Der Gesprächskreis riet zur Einrichtung einer Koordinierungsinstitution auf Bundesebene, um einen Überblick über alle vorhandenen Projekte zu erhalten und interessierten Personen in Deutschland Ansprechpartner für Kooperationen zu vermitteln. Eine solche Clearingstelle wurde inzwischen beim Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) eingerichtet.

Handlungsempfehlungen: Für eine bessere Integration

Bei der 3. Plenarsitzung am 13. März 2008 wurde ein Zwischenresümee mit den bisherigen Ergebnissen aus den Arbeitsgruppen und dem Gesprächskreis verabschiedet. Damit bestehen Empfehlungen unter anderem zu folgenden Themen:

- Integration von Muslimen in die deutsche Gesellschaftsordnung und die Werteordnung des Grundgesetzes
- Einführung eines konfessionellen islamischen Religionsunterrichts in deutscher Sprache an öffentlichen Schulen
- Bau und Betrieb von Moscheen
- Berichterstattung in Medien
- gemeinsames Vorgehen gegen gewalttätige und extremistische Bestrebungen islamistischer Vereinigungen

Die Deutsche Islam Konferenz hat sich hohe Ziele gesteckt. Denn es geht nicht nur darum, mehr Wissen und Verständnis gegenüber den drei größten Religionen im Land zu erreichen, um Vorurteile

und Missverständnisse zu reduzieren. Auf der Agenda steht insbesondere auch die Integration junger Muslime in der Schule sowie im Berufs- und Arbeitsleben. Denn hier wurden in den vergangenen Jahren nur unzureichende Verbesserungen erzielt. Damit stieg gleichzeitig die Gefahr, dass sich Parallelgesellschaften entwickeln. So heißt es in der Regierungserklärung des Bundesinnenministers vor dem Deutschen Bundestag: „Muslime sind in Deutschland willkommen. Sie sollen ihre Talente entfalten und unser Land mit weiter voranbringen. Damit wir die Deutsche Islam Konferenz als Chance für ein neues Miteinander nutzen können, sind die Muslime aufgefordert, sich zu den Grundlagen eines harmonischen Miteinanders zu bekennen. Dieser Weg in unsere Gesellschaft wird durch das Motto der Deutschen Islam Konferenz umschrieben: ‚Muslime in Deutschland – deutsche Muslime.‘“



1.1 „Deutsche Islam Konferenz – Perspektiven für eine gemeinsame Zukunft“¹

Frau Präsidentin! Meine Damen und Herren!

In Deutschland leben heute zwischen 3,2 und 3,5 Millionen Muslime. Die meisten von ihnen sind vor Jahrzehnten mit ihren Traditionen und Gewohnheiten, mit ihrer Religion und mit ihrer Kultur in dieses Land gekommen. Viele von ihnen haben, wie der Regisseur Fatih Akin es beschrieben hat, „vergessen zurückzukehren“. Der Islam ist Teil Deutschlands und Teil Europas, er ist Teil unserer Gegenwart und er ist Teil unserer Zukunft. Muslime sind in Deutschland willkommen. Sie sollen ihre Talente entfalten und sie sollen unser Land mit weiter voranbringen.

Um Perspektiven für die gemeinsame Zukunft zu schaffen, müssen wir versuchen, die Probleme zu lösen, die das Zusammenleben mit Muslimen in unserem Land belasten: Religionsunterricht in Koranschulen und an staatlichen Schulen, Kopftuch, Imamausbildung, die Rolle der Frauen und Mädchen, das Schächten – um nur ein paar Stichworte zu nennen. Nicht nur der Bundesregierung bereitet die hohe Arbeitslosigkeit insbesondere der Muslime der zweiten und dritten Generation, häufig als Folge eines zu niedrigen Qualifikationsniveaus, Sorge. Neben solchen Alltagsproblemen führt der islamistische Terror zu Ängsten und Argwohn in der Bevölkerung. Viele Muslime finden sich zu Unrecht unter einen Generalverdacht gestellt, ausgegrenzt und nicht voll in die deutsche Gesellschaft aufgenommen.

(Beifall des Abgeordneten Hans-Michael Goldmann [FDP])

All diese Sorgen müssen wir ernst nehmen und nehmen wir ernst. Die die Bundesregierung tragenden Parteien und Fraktionen, CDU/CSU und SPD, haben sich deshalb im Koalitionsvertrag ausdrücklich zum Dialog mit den Muslimen bekannt. Deshalb habe

¹ Regierungserklärung von Bundesminister des Innern Dr. Wolfgang Schäuble, 54. Sitzung des Deutschen Bundestages am 28. September 2006.

ich gestern mit der Deutschen Islam Konferenz in der Orangerie im Schloss Charlottenburg den ersten institutionalisierten Dialog zwischen dem deutschen Staat und den in Deutschland lebenden Muslimen eröffnet. Das Schloss Charlottenburg – auch das darf man sagen –, Ende des 17. Jahrhunderts erbaut, erinnert an die große Toleranz der preußischen Dynastie

(Steffen Reiche [Cottbus, SPD]: Und der Bürger!)

– ja, der Bürger, aber auch der Dynastie – und war ein guter Ort, um diesen Dialog zu eröffnen. –

(Beifall bei Abgeordneten der CDU/CSU und der SPD)

Aufgabe dieser Deutschen Islam Konferenz soll es sein, eine Lösung der Probleme des Zusammenlebens gemeinsam und im Dialog mit den in Deutschland lebenden Muslimen zu suchen. Es ist viel darüber diskutiert worden, was der Unterschied zwischen der Deutschen Islam Konferenz und dem Integrationsgipfel sei und ob man sie nicht verbinden könne. Natürlich gibt es eine enge Verbindung zwischen der Integration der Muslime und dem Dialog mit den Muslimen; beides hat viel miteinander zu tun. Trotzdem stehen beim Integrationsgipfel und dem entsprechenden Prozess die Fragen aller in Deutschland lebenden Menschen, die aus vielerlei Gründen nach Deutschland gekommen sind, im Vordergrund, während wir uns in der Deutschen Islam Konferenz ausschließlich mit dem Islam und mit den Muslimen beschäftigen.

Im Übrigen unterhält unser Staat geregelte Beziehungen zu den Kirchen. Viele Muslime erwarten zu Recht, dass so ähnlich, wie der Staat Beziehungen zu den christlichen Kirchen und zur jüdischen Gemeinschaft unterhält, er auch Beziehungen zu den Muslimen entwickelt – was insofern komplizierter ist, als die Muslime nicht so verfasst sind wie die christlichen Kirchen. Einen Anstoß zu geben, miteinander zu diskutieren, ist einer der wesentlichen Beweggründe für die Islamkonferenz und einer der Gründe, warum wir uns entschlossen haben, dafür einen eigenen Prozess ins Leben zu rufen.

Die Deutsche Islam Konferenz ist keine Veranstaltung, die nur gestern drei Stunden lang stattgefunden hat, sondern gestern war der Auftakt für einen ständigen Dialog, den wir zunächst einmal auf einen Zeitraum von etwa zwei Jahren angelegt haben. Uns geht es, wie es im Koalitionsvertrag steht, um einen Dialog sui generis mit den Muslimen in Deutschland, die nicht mehr länger eine ausländische Bevölkerungsgruppe darstellen, sondern Bestandteil unserer Gesellschaft geworden sind.

(Beifall bei der CDU/CSU und der SPD sowie bei Abgeordneten der FDP)

Das muss den Muslimen und auch dem nicht muslimischen Teil unserer Gesellschaft vermittelt werden.

Natürlich haben viele gefragt, warum das erst jetzt geschieht. Diese Diskussion führt aber nicht weiter. Besser jetzt als später oder gar nicht. Vielleicht liegt das auch daran, dass wir zu lange gedacht haben – übrigens nicht nur die Deutschen, sondern auch die meisten Zuwanderer, die einstmals als Gastarbeiter zu uns kamen –, dass sie wieder in ihre Heimat zurückgehen. Irgendwann hat sich das geändert. Wir wissen, dass die meisten von ihnen in Deutschland geblieben sind. Ihre Kinder und Enkel fühlen sich längst als Deutsche türkischer oder arabischer Herkunft. Auch deswegen war es an der Zeit, mit dieser Deutschen Islam Konferenz ein Zeichen des Aufbruchs zu einem neuen Miteinander zu setzen.

Die Vertreter des Staates – Bund, Länder und kommunale Spitzenverbände –, die in der Deutschen Islam Konferenz vertreten sind, haben sehr deutlich gemacht, dass wir in diesem Dialog auch Erwartungen an die Muslime haben. Nach der deutschen Rechts- und Werteordnung verstehen wir den Weg zu einem gedeihlichen Zusammenleben als einen Prozess, in dem kulturelle und religiöse Unterschiede anerkannt werden, in dem aber auch die vollständige Akzeptanz der freiheitlich-demokratischen Grundordnung verlangt und vorausgesetzt wird. Die mit dieser freiheitlich-demokratischen Grundordnung geschützten Grundregeln des Zusammenlebens sind für jeden verbindlich, der in Deutschland lebt. Das Grundgesetz ist nicht verhandelbar.

(Beifall bei der CDU/CSU, der SPD, der FDP und dem BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN)

Durch das Grundgesetz wird im Übrigen mehr als durch viele andere Ordnungen – das war auch gar nicht streitig – Raum für ein friedliches, vielfältiges, kulturelles und tolerantes Zusammenleben geboten. Deswegen ist es im Interesse aller, dass das Grundgesetz nicht verhandelbar ist.

In dieser Ordnung, die von christlicher Ethik geprägt ist – auch das muss gesagt werden, was ich gestern auch getan habe –, muss der Islam seinen Platz finden. Hier lebende Muslime können sich Zukunftsperspektiven eröffnen, wenn sie verstärkt Bereitschaft zeigen, unsere Sprache zu erlernen, Bildungsabschlüsse zu erwerben und sich an der Entwicklung der Gesellschaft zu beteiligen.

Damit wir die Deutsche Islam Konferenz als Chance für ein neues Miteinander nutzen können, sind die Muslime aufgefordert, sich zu den Grundlagen eines harmonischen Miteinanders zu bekennen: die deutsche Rechts- und Werteordnung, die deutsche Sprache, die in Deutschland gültigen sozialen Konventionen. Dieser Weg in unsere Gesellschaft wird durch das Motto dieser Deutschen Islam Konferenz umschrieben: „Muslime in Deutschland – deutsche Muslime“.

Ich glaube, dass die meisten, die das gestern verfolgt haben, in dem Urteil mit mir übereinstimmen werden, dass der Start gut gelungen ist.

(Beifall bei der CDU/CSU und der SPD)

Es war eine offene Debatte. Wir hatten gar nicht vor, eine harmonische und nur auf Konsens ausgerichtete Veranstaltung durchzuführen, sondern wir wollen, dass innerhalb der Gemeinschaft der Muslime unterschiedliche Auffassungen ausgesprochen werden. Wenn Sie sich die Teilnehmer anschauen, dann wissen Sie, dass es im Vorhinein sehr spannend war, wie das überhaupt gehen sollte. Es ist gut gelungen. Alle haben einander gut zugehört und am Schluss haben auf meine Frage alle gesagt, dass wir uns genau in dieser Zusammensetzung und auf dieser Grundlage jetzt auf den Weg machen und so weitermachen sollten. Deswegen ist der Start gut gelungen.

Es war eine offene und in Teilen durchaus kontroverse Debatte. Es wäre unehrlich, etwas anderes zu sagen. Niemand hat auch nur den geringsten Vorbehalt gegenüber der Gültigkeit unserer Verfassungs- und Rechtsordnung geäußert. Das war so selbstverständlich wie nichts anderes. Auch das muss klar gesagt werden.

(Beifall des Abgeordneten Hans-Michael Goldmann [FDP])

Es mag zwar nur ein Randthema gewesen sein, obwohl es ein wichtiger Punkt ist: Die Tatsache, dass alle 30, die um diesen Tisch versammelt waren, gesagt haben, dass es schön wäre, wenn eine bestimmte Operninszenierung bald wieder aufgeführt werden könnte, und dass wir dann alle miteinander dort hingehen, zeigt etwas von dem Klima, das es in dieser Konferenz gibt.

(Beifall bei der CDU/CSU, der SPD, der FDP und dem BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN – Klaus Uwe Benneter [SPD]: Wir sollten uns dem anschließen!)

– Ja, Herr Kollege, aber es ist nicht meine Sache als Innenminister, dem Parlament so einen Vorschlag zu unterbreiten. Ich halte das allerdings für einen wichtigen Schritt. –

Ich finde es bezeichnend und gut, dass es gelungen ist, ein entsprechendes Klima zu schaffen. Damit sind natürlich nicht alle Probleme gelöst. Ich bin überhaupt gegen jede Form von Verharmlosung. Das wird ein schwieriger Weg sein und – das haben alle gesagt – es liegt viel Arbeit vor uns. Aber wir haben eine gute Grundlage, diese Arbeit zu bewältigen; das ist eine wichtige Voraussetzung.

Wir haben uns vorgenommen, Vereinbarungen zu wichtigen Fragen des Zusammenlebens zu erarbeiten. Das werden keine Vereinbarungen mit einer Verbindlichkeit in juristischem Sinne sein können. Aber als ergebnisoffener und zielgerichteter Prozess soll die Konferenz darauf hinarbeiten, einen gemeinsamen Willen herzustellen, der es Bund, Ländern und Kommunen ermöglicht, gemeinsam mit Muslimen zu handeln.

Wir werden auf zwei Ebenen tagen: zum einen in der Form des Plenums, das wir gestern eröffnet haben; zum anderen in drei Arbeitsgruppen und einem Gesprächskreis, in dem Vertreter von Bund, Ländern und Kommunen mit Vertretern der organisierten

wie auch der nicht organisierten Muslime zur Sacharbeit zusammenkommen werden. Dies beginnt am 8. und 9. November in Nürnberg. Wir haben mit der Geschäftsführung dieses Dialogs das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge beauftragt. Diese Entscheidung hat allseits große Zustimmung gefunden. Ich bin sehr froh, dass sich das Bundesamt zu Recht einer so großen Anerkennung erfreut, weil es gute Arbeit leistet.

Ergebnisse sollen aus sorgfältiger Analyse abgeleitete konkrete Handlungsempfehlungen sein. Im Plenum der Konferenz wollen wir etwa jedes halbe Jahr die Ergebnisse der Arbeitsgruppen zu einem breit angelegten Konsens zusammenführen.

Ich habe im Übrigen die Teilnehmer für das Plenum wie für die Arbeitsgruppen nach vielen intensiven Gesprächen und nach reiflicher Überlegung ausgewählt. Es hat natürlich viele Debatten gegeben; das war unvermeidlich. Aber es war gewollt, dass es darüber schon im Vorfeld Debatten gegeben hat. Ich habe Vertreter der mitgliederstärksten muslimischen Dachverbände mit religiöser Prägung eingeladen. Sie repräsentieren, wenn man die Mitgliederzahl großzügig schätzt, 15 bis 20 Prozent der bei uns lebenden Muslime. Wenn man in diese Schätzung die Zahl der regelmäßigen Moscheebesucher einbezieht, dann kann man hinsichtlich der Repräsentanz der Verbände sogar mit Wohlwollen auf ein Drittel kommen.

Daraus ergibt sich aber auch, dass die breite Mehrheit von religiösen und nicht religiösen Muslimen durch die Verbände nicht hinreichend repräsentiert ist und dass niemand den Anspruch erheben kann, nur er allein repräsentiere die Muslime. Deswegen habe ich zur Konferenz bewusst ebenfalls Vertreter der nicht organisierten Muslime eingeladen, die die verschiedensten Facetten der muslimischen Lebenswirklichkeit in unserem Lande repräsentieren. Auch das ist in der Konferenz sehr deutlich geworden und es ist am Ende der Konferenz von allen akzeptiert worden. Das ist innerhalb des Dialogs und innerhalb der Gemeinschaft der Muslime in Deutschland ein wichtiger Schritt. Natürlich ist das vorher kritisiert worden, aber auch von vielen positiv erwähnt worden.

Ich glaube, alle, die als Vertreter von Bund, Ländern und Gemeinden am Tisch gesessen haben, haben in dieser beeindruckenden

Gruppe von 15 Repräsentanten muslimischen Lebens in Deutschland gespürt, dass dies auch in ihrer Vielfalt eine eindrucksvolle Gruppe war. Es ist eben wichtig, dass uns allen – unserer Gesellschaft und damit auch der Öffentlichkeit – die Vielfalt islamischen Lebens in unserem Lande insgesamt bewusst wird. Es wird, wie ich gesagt habe, ein steiniger Weg sein – für die Muslime und für den Staat. Aber nur in einer pluralen Auseinandersetzung haben wir eine Chance, Lösungen zu finden, wie sich der Islam in unserer offenen, freiheitlichen und pluralistischen Demokratie entwickeln kann.

Das Spektrum der konkreten Fragen, die wir in der Konferenz erörtern werden, ist so breit, wie der Islam in Deutschland vielfältig ist. Es umfasst als ersten Schwerpunkt die Vereinbarkeit verschiedener islamischer Strömungen mit der deutschen Gesellschaftsordnung. Ausgehend von den Wesensmerkmalen unserer pluralistischen Gesellschaft werden wir in der ersten Arbeitsgruppe, die den Namen „Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens“ trägt, über zentrale Werte sprechen. Dabei geht es nicht allein um die Frage der Gültigkeit der Grundrechte, sondern wir wollen, dass sich Muslime in Deutschland entfalten können.

Den zweiten wichtigen Schwerpunkt bildet die Frage, wie sich der Islam als Religion mit den Strukturen und Elementen des deutschen Religionsverfassungsrechts vereinbaren lässt. Wir interpretieren unser Religionsverfassungsrecht nach Artikel 4 des Grundgesetzes sehr im Lichte unserer staatskirchenrechtlichen Erfahrungen mit den christlichen Kirchen, was zu Problemen mit der religiösen Ordnung des Islams führt. Deswegen brauchen wir – beispielsweise wenn wir an staatlichen Schulen Islamunterricht einführen wollen – einen Partner, weil es nicht gut wäre, wenn der Staat dabei allein handeln würde. Dass uns ein solcher Partner zur Verfügung gestellt wird, ist eine weitere Erwartung, die wir an die Arbeit der Islamkonferenz haben.

Den dritten Schwerpunkt bildet der Bereich Wirtschaft und Medien. Dabei geht es etwa darum, wie wir die Defizite in der ökonomischen und sozialen Lage vieler Muslime beheben können, wie wir erreichen können, dass die Medien stärker als bisher dazu beitragen, dass Sprachkenntnisse und damit Kommunikation und Integration gefördert werden, und um vieles mehr. Es geht aber auch um die Erwartungen von Muslimen an deutschsprachige

Printmedien und elektronische Medien. Auch darüber ist gestern schon gesprochen worden.

Wir werden auch über die Bedrohung unserer freiheitlichen Demokratie durch islamistische Bestrebungen miteinander reden. Es gibt bereits einen Gesprächskreis, in dem schon viele Verbände mit den Sicherheitsbehörden zusammenwirken. In dem Gesprächskreis „Sicherheit und Islamismus“ der Deutschen Islam Konferenz wollen wir zu einer besseren Zusammenarbeit bei der Bekämpfung des gewalttätigen wie auch des legalistisch vorgehenden Islamismus gelangen. Wir dürfen nicht hinnehmen, dass Extremisten die Religion des Islams für ihre Taten in Anspruch nehmen können, gerade weil auch die große Mehrzahl der friedliebenden Muslime Angst vor gewalttätigen Extremisten hat.

(Beifall bei der CDU/CSU, der SPD und der FDP)

Ich verbinde mit der Eröffnung des Dialogs mit den Muslimen die Hoffnung, dass alle verstehen, dass Muslime in Deutschland willkommen sind. Damit sie ihre Potenziale voll entfalten können, müssen wir die Probleme unseres Zusammenlebens und deren Ursachen erkennen und daraus Konsequenzen ziehen. Nur so schaffen wir Perspektiven für eine gemeinsame Zukunft.

Ich hoffe, dass es mit der Deutschen Islam Konferenz gelingt, nicht nur praktische Lösungen zu finden, sondern auch mehr Verständnis, Sympathie, Friedlichkeit, Toleranz und vor allen Dingen mehr Kommunikation und Vielfalt zu schaffen und damit zur Bereicherung in unserem Land beizutragen.

Ich möchte mit folgenden Worten des in Frankreich lebenden libanesischen Schriftstellers Amin Maalouf schließen, die mir sehr gut zu dem zu passen scheinen, was uns bei der Islamkonferenz bewegt:

„Wenn ich mich zu meinem Gastland bekenne, wenn ich es als das meine betrachte, wenn ich der Ansicht bin, dass es fortan ein Teil von mir ist wie ich ein Teil von ihm, und wenn ich mich entsprechend verhalte, dann habe ich das Recht, jeden seiner Aspekte zu kritisieren; umgekehrt, wenn dieses Land mich respektiert, wenn es meinen

Beitrag anerkennt, wenn es mich in meiner Eigenart fortan als Teil von sich betrachtet, dann hat es das Recht, bestimmte Aspekte meiner Kultur abzulehnen, die mit seiner Lebensweise oder dem Geist seiner Institutionen unvereinbar sein könnten.“

Wenn wir das gemeinsam zur Grundlage machen, dann können wir in unserem Lande vieles noch besser zustande bringen, als es bisher der Fall war.

Herzlichen Dank.

(Beifall bei der CDU/CSU, der SPD und der FDP)



1.2 „Vorläufige Erkenntnisse, nächste Schritte“²

Begrüßung

Ich freue mich sehr, Sie heute zur dritten Plenarsitzung der Deutschen Islam Konferenz hier in diesem schönen Goethe-Saal des Logenhauses in Berlin-Wilmersdorf begrüßen zu dürfen. Mein herzliches Willkommen gilt insbesondere auch denjenigen, die heute zum ersten Mal mit uns tagen. Auf staatlicher Seite heiße ich die geschätzte Präsidentin der Kultusministerkonferenz, Frau Ministerin Kramp-Karrenbauer, willkommen. Ein besonderes Willkommen gilt meinem Innenminister-Kollegen Volker Bouffier. Er vertritt heute den Vorsitzenden der Innenministerkonferenz, Jörg Schönbohm, der wegen eines anderen wichtigen dienstlichen Termins verhindert ist. Danken möchten ich auch Herrn Walid Nakschbandi, der wegen beruflicher Verpflichtungen nicht mehr dem Plenum der DIK angehört, aber weiterhin der Arbeitsgruppe 3. An seiner Stelle heiße ich Nihat Sorgec herzlich willkommen. Herr Sorgec ist Geschäftsführer der BildungsWerk Kreuzberg GmbH und setzt sich dort erfolgreich für Ausbildung und Beschäftigung von Migrantinnen und Migranten ein. Nach dem, was ich über Ihre Arbeit und über Ihre Mitwirkung in der Arbeitsgruppe 3 der DIK wie auch beim Integrationsgipfel gehört habe, bin ich recht zuversichtlich, dass Sie unsere Debatte auch hier im Plenum bereichern werden. Grüßen darf ich Sie schließlich von Feridun Zaimoglu. Er gehört der Islamkonferenz weiter an, muss jedoch heute bei der Verleihung eines Buchpreises anwesend sein.

² Rede von Bundesinnenminister Dr. Wolfgang Schäuble bei der Eröffnung der 3. Plenarsitzung der Deutschen Islam Konferenz (DIK) am 13. März 2008 in Berlin.

Was uns bewegt

Ich möchte einleitend nur einige wenige Worte verlieren, damit wir uns rasch dem widmen können, weswegen wir heute zusammengekommen sind: den Ergebnissen der Beratungen in den Arbeitsgruppen und im Gesprächskreis der DIK.

Ich glaube, in den letzten Wochen und Monaten ist uns allen nochmals deutlich geworden, warum es so wichtig ist, dass wir uns in diesem Rahmen treffen. Der schreckliche Brand in Ludwigshafen, die verletzenden Vorwürfe gegen die Rettungskräfte vor Ort, die Rede des türkischen Ministerpräsidenten in Köln, die neuerlichen Drohungen gegen einen der Verfasser der Mohammed-Karikaturen und nun vor kurzem erst Drohungen gegen eine bestimmt provozierende, nicht besonders geschmackvolle, aber eben auch auszuhaltende und durch unsere Freiheit geschützte Ausstellung hier in Berlin: All diese Vorkommnisse, und die doch sehr emotionalen Debatten, die sie ausgelöst haben, zeigen, wie groß das Potenzial für Missverständnisse und auch mangelndes Verstehen nach wie vor ist.

Die emotionale Kluft zwischen den Menschen, und das macht mir schon Sorge, besteht offenbar unverändert fort. Trotz allem, wo wir im Verhältnis miteinander in unserer Gesellschaft und auch zwischen Staat und Zuwanderern in den letzten zwei Jahren weitergekommen sind, besteht noch immer ein Mangel an Verständnis füreinander und an Vertrauen im Umgang miteinander. Das lässt auch uns und unsere Gespräche in der Islamkonferenz nicht unberührt.

Verständnis schaffen

Anders als viele stehen jedoch sie alle, stehen wir als Mitglieder der Deutschen Islam Konferenz in einer besonderen Verantwortung. Es ist unsere Aufgabe, im Gespräch nicht nur eine Kultur des Zuhörens zu kultivieren, sondern ein gemeinsames Verständnis davon zu formulieren, wie wir in Deutschland zusammenleben können. Dafür müssen wir miteinander streiten, damit in der Auseinandersetzung mit drängenden Fragen Gemeinsames wie auch Trennendes sichtbar wird.

Dabei sind wir alle gefordert, die Grundlagen unseres Denkens und die Beweggründe unseres Handelns für den jeweils anderen transparent zu machen. Etwa zu verdeutlichen, warum die Beziehungen zwischen Staat und Bürger, zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in Deutschland so gestaltet sind, wie es das Grundgesetz vorsieht. Aus diesem Grunde hat die Arbeitsgruppe 2 „Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis“ der DIK im Oktober letzten Jahres ein hochrangiges Fachgespräch über die religionsverfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen in Deutschland durchgeführt. Das Gespräch fand – im Beisein der im KRM organisierten Verbände – im Kaisersaal des deutschen Generalkonsulats in Istanbul statt, weil es insbesondere auch dem Bundesinnenministerium wichtig schien, Vertretern der türkischen Religionsbehörde, des türkischen Außenministeriums, theologischer Fakultäten und anderer wissenschaftlicher Einrichtungen zu verdeutlichen, welche Chancen unser deutsches Religionsverfassungsrecht für Beziehungen zwischen Staat und Muslimen bietet. In diesem Zusammenhang möchte ich auch zu den erwarteten Veröffentlichungen der türkischen Religionsbehörde Diyanet und der Ankaraner Theologenschule sagen, dass diese Arbeiten von großer Bedeutung sind und Aufmerksamkeit verdienen.

Eine Kultur des Zuhörens und des Verstehens zu entwickeln, ist nie einfach, aber möglich. Das zeigen die Fortschritte im Dialog hier in der Islamkonferenz ebenso wie die ausgesprochen positive Resonanz auf unsere Dialogbemühungen im In- und Ausland. Diese Kultur bliebe jedoch letztlich auf ein erträglicheres Nebeneinander beschränkt, wenn es nicht gelingt, Annäherungen zu verstetigen und letztlich in gemeinsames Handeln münden zu lassen.

Schritte zu mehr Gemeinsamkeit

Gemeinsames Handeln wiederum erfordert ein gemeinsames Verständnis dessen, wie man zueinander steht, wie man miteinander umgehen und was man gemeinsam erreichen will. Eine solche Verständigung herbeizuführen, ist eine der zentralen Aufgaben und Herausforderungen an diese Konferenz. Wir alle haben bei der letzten Plenarsitzung im Mai 2007 gemerkt, dass ein so grundlegender und weitgreifender Prozess nicht quasi „über Nacht“ am

Zielpunkt angelangen kann. Es war gut und richtig, dass wir den Arbeitsgruppen und dem Gesprächskreis seitdem neun Monate Zeit gegeben haben, sich mit grundlegenden Sachverhalten auseinanderzusetzen und gemeinsame Empfehlungen zu erarbeiten.

Dabei wurde – viele der muslimischen Mitglieder des Plenums wirken ja selbst in einer der Arbeitsgruppen – intensiv um Worte und Positionen gerungen. Etwa darum, ob sich die Muslime in Deutschland zur Rechts- und Werteordnung unseres Landes bekennen sollen, wollen, können oder gar müssen. Oder darum, bis zu welchem Grade religiöse Gebote gegen Regelungen in unserem freiheitlichen Rechtsstaat ins Feld geführt werden dürfen.

Das Ringen um solch grundsätzliche, ja rechtsphilosophische Fragen ist ein Beleg für die Ernsthaftigkeit dieses Dialogs. Wenn es nicht zum Ende käme, wäre dies jedoch zugleich auch ein Beleg für Misstrauen zwischen den verschiedenen Seiten, Gruppen und Konstellationen. Die Islamkonferenz als Ganzes kann jedoch nur dann Ergebnisse erzielen und Veränderungen bewirken, wenn alle Beteiligten sich zu einem Konsens hin orientieren und gemeinsame Positionen formulieren.

Genau das haben die Mitglieder der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises in den letzten Monaten getan. Zwar haben sie nicht in allen Fragen Übereinkunft erzielen können – dann müssten wir die Islamkonferenz zu einem raschen und guten Abschluss bringen –, aber sie haben mit den uns als Zwischenresümee vorgelegten Thesen, Empfehlungen, Schlussfolgerungen und Berichten eine unverzichtbare Grundlage für konkrete Schritte hin zu gemeinsamem Handeln geschaffen:

Die Arbeitsgruppe 1 „Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens“ beschreibt in ihrem Beitrag – vor dem Hintergrund des Islams als relativ neuer Religion in Deutschland – die essenziellen Voraussetzungen und Herausforderungen der Integration von Zuwanderern muslimischen Glaubens in die deutsche Gesellschaft.

Die Schlussfolgerungen der Arbeitsgruppe 2 „Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis“ zeigen nochmals auf, welche Handlungsmöglichkeiten für islamische Religionsgemeinschaften in Deutschland bestehen.

Der Beitrag der Arbeitsgruppe 3 „Wirtschaft und Medien als Brücke“ wirbt für eine verantwortliche Berichterstattung, die auch alltagsnahe Themen aufgreift und so aufbereitet, dass die kulturelle Vielfalt muslimischen Lebens in Deutschland sichtbar wird. Überhaupt hat ja die Diskussion in der Arbeitsgruppe 3 bereits dazu beigetragen, dass sich die Medien intensiver und sachlicher mit „den Muslimen“ und „dem Islam“ in Deutschland auseinandersetzen – denken sie nur an das „Forum am Freitag“ im ZDF. Objektivität und Differenziertheit müssen aber auf beiden Seiten Randbedingung journalistischen Arbeitens sein. Darüber müssen wir uns zukünftig noch mehr in den Sitzungen der Arbeitsgruppe 3 unterhalten.

Schließlich die Schlussfolgerungen des Gesprächskreises Sicherheit und Islamismus. Sie entwickeln erstmals ein gemeinsames Verständnis der islamistischen Herausforderung unserer Gesellschaft. Das ist angesichts der Ängste und Sorgen vieler Bürger ein unverzichtbarer Schritt hin zu mehr Vertrauen in eine gemeinsame Zukunft, in der wir Extremisten jeglicher Couleur entgegentreten. Die „Clearingstelle“ für Kontakte zwischen Muslimen und den Sicherheitsbehörden, die zu prüfen das Plenum in seiner zweiten Sitzung in Auftrag gegeben hatte, wurde vom Gesprächskreis inzwischen konzipiert. Sie kann unmittelbar nach dieser 3. Plenarsitzung ihre Arbeit im Bundesamt für Migration und Flüchtlinge aufnehmen.

Diese Ergebnisse können sich sehen lassen. Sie zeigen jedoch auch, dass noch ein weiter Weg vor uns liegt. Vertreter der nicht organisierten Muslime, der Aleviten und der Türkischen Gemeinde wollten in vielen Fragen weiter auf den deutschen Staat und die aufnehmende Gesellschaft zugehen – und zwar aus Überzeugung. Der Staat kann eine solche Annäherung rechtlich nicht verlangen. Wohl aber würde sie von vielen verstanden als ein Zeichen der Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit, das die Integration der Muslime erleichtern und in vielerlei Hinsicht, nicht zuletzt emotional, voranbringen würde.

Es ist deshalb alles andere als zielführend, wenn von anderen in letzter Minute Bedenken gegen gemeinsam entwickelte und angenommene Positionen geltend gemacht werden. Für solche Bedenken gab es genügend Zeit und genügend gut geeignete Augenblicke, um sie vorzubringen, anzuhören und aufzugreifen. In

meinem politischen Leben habe ich die Erfahrung gemacht, dass gerade solche Verhaltensweisen gewonnenes Vertrauen wieder in Frage stellen. Mir kommt es manchmal so vor, als würde Mancher noch immer mit den hiesigen Gegebenheiten hadern, statt die Gestaltungsspielräume unseres Religionsverfassungsrechts zu nutzen. Dies sind meine Anmerkungen zum formalen Vorgehen.

Nun zum Inhalt. Das Bundesinnenministerium, in dessen Kompetenzbereich auch unsere Verfassung liegt, hat sich durchaus etwas dabei gedacht, als es von der ursprünglichen Formulierung „Beachtung der deutschen Rechts- und Werteordnung, wie sie sich auch im Grundgesetz spiegelt“ zur Formulierung „vollständige Beachtung der deutschen Rechtsordnung und der Werteordnung des Grundgesetzes“ übergegangen ist. Die Begriffe Rechts- und Werteordnung sollten voneinander unterschieden werden. „Rechtsordnung“ ist ein streng juristischer Begriff und umfasst alle im Staate geltenden Gesetze, geht also weit über das Grundgesetz hinaus. Diese „Rechtsordnung“ ist ohnehin für jeden verbindlich; ihre Beachtung ist damit eine Selbstverständlichkeit.

Der Begriff Werteordnung hingegen bietet stets einen gewissen Interpretationsspielraum, insbesondere dann, wenn ein klarer Bezugspunkt fehlt. Durch den Zusatz „auch im Grundgesetz spiegelt“ bliebe unklar, woraus sich die genannte „Werteordnung“ darüber hinaus ergeben soll und welche Werte sie über die unser Gemeinwesen prägenden Werte des Grundgesetzes hinaus umfassen soll. Gegenüber dieser Unbestimmtheit bietet die nun vorliegende Formulierung deutlich mehr Klarheit, welche Werte gemeint sind. Denn nach der ständigen Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts verkörpert sich in den Grundrechtsbestimmungen des Grundgesetzes eine objektive Werteordnung, die als verfassungsrechtliche Grundentscheidung für alle Bereiche des Rechts gilt. Die „Werteordnung des Grundgesetzes“ wirkt somit auch in andere Bereiche der Rechtsordnung und die dadurch konstituierte Gesellschaftsordnung hinein. Vor diesem Hintergrund bin ich schon einigermaßen erstaunt, wenn in Teilen der Öffentlichkeit von einem „großen Wertestreit“ die Rede ist.

Wenn ich nun auf den Beginn dieses anfangs so ungewissen Wegs zurückblicke und mir ansehe, was die Arbeitsgruppen und der Gesprächskreis mit dem Zwischenresümee vorgelegt haben, bin ich

trotzdem zufrieden. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der beratenden Gremien verdienen unseren Dank und Respekt. Das gilt in besonderem Maße für die vielen, die nicht Institutionen oder Organisationen vertreten und sich unentgeltlich in ihrer Freizeit in der DIK engagieren.

Den Weg, den das Zwischenresümee aufzeigt, können wir nur gehen, wenn die gefundenen Lösungen auch von allen getragen und vertreten werden, die sich in den Beratungen beteiligt und schließlich dem Konsens zugestimmt haben. Wer gemeinsam mit anderen Muslimen und dem deutschen Staat handeln will, muss auch für das eintreten und einstehen, was zuvor beschlossen und vereinbart worden ist. Das gilt erst recht, wenn es Reibungen gibt und nicht für alle in der Gesellschaft nachvollziehbar ist, warum wir uns so langsam aufeinander zu bewegen.

Wem es nicht möglich ist, sich am Konsens zu beteiligen und ihn auch zu vertreten – nach innen wie außen –, der muss sich fragen lassen, ob er wirklich Repräsentant einer pluralistischen muslimischen Bevölkerung in Deutschland sein kann und will. Ich habe ja vernommen, dass es einen Versuch der im KRM versammelten Verbände gab zu ergründen, warum ein Großteil der in Deutschland lebenden Muslime sich nicht durch diese Verbände repräsentiert fühlt. Der Prozess der Öffnung und Pluralisierung der im KRM organisierten Verbände, also einer innermuslimischen Annäherung an die übergroße Mehrheit muslimisch geprägter Menschen in Deutschland, scheint noch am Anfang zu stehen. Und auch die Annäherung an Staat und Gesellschaft unseres Landes, an Millionen Mitbürger, die mehr über ihre muslimischen Nachbarn erfahren wollen, kommt nur langsam voran. Ohne Annäherung aber wird es Muslimen schwerfallen, vollständig als Teil unseres Ganzen akzeptiert zu werden. Denn wie will man glücklich sein in einem Land, wenn man es nicht vollständig annimmt und als das eigene erkennt?

In einem Rechtsstaat besteht natürlich die Möglichkeit, auf gerichtlichem Wege „Sonderkonditionen“ zu erstreiten. So wie gerade wieder geschehen gegen das Diesterweg-Gymnasium vor dem Berliner Verwaltungsgericht. Wo es um die Einführung islamischen Religionsunterrichts geht, braucht der Staat verlässliche Partner, die voll und ganz den von der Arbeitsgruppe 2 präzisier-

ten Voraussetzungen entsprechen. Juristische Auseinandersetzungen sind deshalb nicht nur wenig zielführend, sondern werfen auch Zweifel an der Partnerschaftstauglichkeit der Beteiligten auf. Formale Verfassungstreue, Frau Professorin Langenfeld hat es in einem viel gelesenen Beitrag für die Frankfurter Allgemeine Zeitung präzise ausgeführt, genügt dafür eben nicht.

Der deutsche Staat muss und wird – genauso wie bei allen anderen Religionen in Deutschland – auf der Erfüllung aller rechtlichen Voraussetzungen bestehen. Nur dann kann der Staat seiner treuhänderischen Verantwortung für einen Unterricht genügen, der rechtskonform sein muss. Und nur dann besteht im Übrigen auch Aussicht, dass ein solcher Unterricht angenommen wird von denjenigen, für die er angeboten werden soll: muslimischen Kindern und Jugendlichen sowie ihren Eltern, von denen die meisten ja bisher nicht in einem der islamischen Verbände organisiert sind. Gemeinsames Handeln verlangt eben auch, Vorbehalte durch Vertrauen zu überwinden. Vertrauen erhält, wer ebenso glaubwürdig zu schwierigen Kompromissen wie zu seinen Ausgangspositionen steht.

Gemeinsam handeln

Gemeinsames Handeln verlangt indes nicht – wie oft behauptet wird – eine bestimmte, vorgegebene Art der Selbstorganisation von Muslimen. Es ist nicht die Aufgabe des deutschen Staates, die deutschen Muslime nach seinen Vorstellungen zu organisieren. Die Islamkonferenz ist kein Versuch, den Islam in Deutschland im Spiegel von Erfahrungen mit der christlichen Religion quasi zu „verkirchlichen“. Die Islamkonferenz ist ein auf Kontinuität angelegter Rahmen zur Pflege der Beziehungen zwischen dem deutschen Staat und den Muslimen in Deutschland. Gerade weil sich der Dialog so langwierig und mühevoll gestaltet, wird dieser Prozess lange über das Jahr 2009 hinaus Zeit benötigen, vor allem aber auch den Willen und die Kraft auf Seiten der Muslime, sich partnerschaftsfähig zu organisieren.

Navid Kermani hat in der letzten Plenarsitzung im Mai vergangenen Jahres gesagt, er danke mir und dem deutschen Staat dafür, dass ich die „ersten 15“ ausgewählt und an diesem Tisch versam-

melt hätte. Es müsse aber das Ziel sein, dass in einem Jahr eine andere, demokratisch bestimmte und für die pluralistische Vielfalt der Muslime in Deutschland voll repräsentative Vertretung an der anderen Seite der Tafel sitze. Diese Herausforderung bleibt bestehen. Die muslimischen Mitglieder erinnern sich bestimmt auch an die Erwartung, mit der die Bundeskanzlerin bei unserem festlichen Abendessen im November ihre Teilnahme an einem künftigen Zusammentreffen angekündigt hat. Den Prozess der Selbstorganisation der Muslime kann der deutsche Staat nicht leisten, und er soll es auch nicht. Die Muslime selbst sind hier gefordert.

Was wir jedoch heute als Deutsche Islam Konferenz beitragen können, ist, Chancen für gemeinsames Handeln aufzuzeigen und mit der Verabschiedung des Zwischenresümées Grundlagen für künftige Zusammenarbeit zu legen. Heute sind ja Vertreterinnen und Vertreter der für viele der behandelten Fragen zuständigen Länder unter uns. Diese Chance sollten wir nutzen und Sie, liebe Frau Kramp-Karrenbauer und lieber Herr Bouffier, bitten, unsere heutigen Ergebnisse direkt und auf dem schnellsten Wege in Ihre zuständigen Fachministerkonferenzen einzubringen. Und natürlich sollten wir uns gemeinsam auch Gedanken machen, wo wir dem Dialog in den Gremien der DIK Impulse geben möchten.

Um zum Schluss noch einmal auf Feridun Zaimoglu zu sprechen zu kommen: Ich würde mir wünschen, dass irgendwann einmal alle – wie die Hauptfigur des gleichnamigen Romans „Leyla“ – sagen können: „Ich will dieses Land lieben, weil es vermisst werden will.“



1.3 Zwischenresümee der 3. Plenarsitzung der DIK³

Vorwort⁴

Am 27. September 2006 habe ich die Deutsche Islam Konferenz (DIK) einberufen, um mit Bund, Ländern und Kommunen im Dialog mit Vertreterinnen und Vertretern der Muslime in Deutschland Wege zu einer besseren religions- und gesellschaftspolitischen Integration zu beschreiten. Damit wurde ein gesamtstaatlicher Rahmen für einen dauerhaften Dialog mit Muslimen in Deutschland geschaffen.

Die Arbeitsgruppen und der Gesprächskreis der DIK haben sich seither intensiv mit Fragen des Zusammenlebens, der Integration des Islams in unser Religionsverfassungsrecht, mit der Rolle der Medien und der Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Sicherheitsbehörden in Deutschland befasst. Allen, die an den Beratungen mitgewirkt haben und sich in der Islamkonferenz für ein gutes Zusammenleben engagieren, möchte ich dafür herzlich danken.

Heute legen die Arbeitsgruppen und der Gesprächskreis gemeinsam erarbeitete Thesen und Schlussfolgerungen zu zentralen Fragestellungen der DIK vor:

Das Thesenpapier „Muslimisches Leben in der deutschen Gesellschaftsordnung“ der Arbeitsgruppe 1 „Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens“ beschreibt vor dem Hintergrund des Islams als relativ neuer Religion in Deutschland die Grundlagen, Voraussetzungen und Herausforderungen der Integration von Zuwanderern muslimischen Glaubens in die deutsche Gesellschaft.

Die Schlussfolgerungen der Arbeitsgruppe 2 „Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis“ zeigen Wege zur Einführung von islamischem Religionsunterricht auf. Sie nehmen auch Stel-

³ Vorlage für die 3. Plenarsitzung der DIK am 13. März 2008 in Berlin

⁴ Dr. Wolfgang Schäuble, Bundesminister des Innern, Berlin, im März 2008

lung zum so oft diskutierten Bau und Betrieb von Moscheen sowie zum islamischen Bestattungswesen.

Der Beitrag der Arbeitsgruppe 3, Wirtschaft und Medien als Brücke, arbeitet die Bedeutung der Medien für ein gedeihliches Miteinander heraus und zeigt Möglichkeiten auf, wie Medien zu mehr Verstehen und Verständnis beitragen können.

Die Schlussfolgerungen des Gesprächskreises Sicherheit und Islamismus schaffen eine unverzichtbare Grundlage für mehr Zusammenarbeit von Muslimen und Sicherheitsbehörden und damit gewiss auch Vertrauen in unsere gemeinsame Zukunft.

Dass wir im Dialog schon einiges erreicht haben, zeigen auch die als Anlagen beigefügten Ausarbeitungen und Berichte der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises zum Stand der Beratung beziehungsweise der Umsetzung von in der 2. Plenarsitzung am 2. Mai 2007 in Auftrag gegebenen Vorhaben.

Lassen Sie uns heute gemeinsam das vorliegende Zwischenresümee der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises diskutieren und als erstes Zwischenresümee der Deutschen Islam Konferenz (DIK) verabschieden. Lassen Sie uns damit zugleich den nächsten Schritt hin zu einer besseren religions- und gesellschaftspolitischen Integration von Islam und Muslimen gehen, indem wir eine Befassung der für viele der genannten Fragen federführenden Fachministerkonferenzen der Länder ermöglichen.

Die Deutsche Islam Konferenz ist ein Prozess, ein gemeinsamer Weg zu einem besseren Miteinander. Auf diesem Weg sind wir weiterhin gefordert, Unterschiede zu benennen, zu diskutieren und – wo möglich – ein gemeinsames Verständnis zu entwickeln. Es gilt noch viele Schritte zu gehen, bis wir erreichen, was wir uns vorgenommen haben: Muslime und ihren Glauben in Deutschland heimisch werden zu lassen, damit aus Muslimen in Deutschland deutsche Muslime werden.

Thesen der Arbeitsgruppe 1 „Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens: Muslimisches Leben in der deutschen Gesellschaftsordnung“

Die bisherige Diskussion in der Arbeitsgruppe „Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens“ ließ deutlich werden: Ein gemeinsames Verständnis der Prozesshaftigkeit von Integration ist von zentraler Bedeutung für ein gedeihliches Zusammenleben von Muslimen und Angehörigen der nichtmuslimischen deutschen Mehrheitsgesellschaft. Den Weg zu einem gedeihlichen Zusammenleben hat Bundesinnenminister Dr. Wolfgang Schäuble in der Regierungserklärung vom 28. September 2006 mit dem Titel „Deutsche Islam Konferenz – Perspektiven für eine gemeinsame Zukunft“ als einen Prozess beschrieben, in dem kulturelle und religiöse Unterschiede anerkannt werden und in dem die vollständige Akzeptanz der freiheitlichen demokratischen Grundordnung verlangt und vorausgesetzt wird.

Die Notwendigkeit verstärkter Bemühungen um Integration gemäß diesem beiden Seiten Rechnung tragenden Integrationsverständnis steht außer Frage. Nach vielen Jahren der Zuwanderung aus muslimisch geprägten Ländern deuten von den Medien jüngst verstärkt dargestellte Schwierigkeiten im Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturkreise auf Probleme in der Integration hin. Wie in anderen europäischen Staaten ist auch in Deutschland zu beobachten, dass sich Integration zuweilen ungleichförmig vollzieht. Begünstigt durch moderne Kommunikations- und Verkehrsmittel fühlen sich Zuwanderer oftmals verschiedenen Kulturen zugehörig, sodass sie zwischen der alten Heimat beziehungsweise der ihrer Eltern oder Großeltern und der neuen Heimat Deutschland hin- und hergerissen sein können, zuweilen verstärkt durch Ablehnungs- und Diskriminierungserfahrungen. Die Bildung von Identitäten und Identifikationen vollzieht sich zumal als komplexer und von Schwierigkeiten begleiteter Prozess mit vielfältigen Brüchen und Umkehrmöglichkeiten.

Integration als Prozess verändert grundsätzlich beide Seiten, die Mehrheitsgesellschaft wie auch die Zuwanderer. Sie verlangt Zuwanderern dabei ein höheres Maß an Anpassung ab, insbesondere an die auf Recht, Geschichte und Kultur Deutschlands beruhenden Orientierungen der Aufnahmegesellschaft. Das Bekenntnis

zur deutschen Rechts- und Werteordnung und die Bereitschaft zu Erwerb und Gebrauch der deutschen Sprache bilden den Weg zum Verständnis und zur Teilhabe an ihr.

Umso wichtiger ist es, dass Staat und Gesellschaft Zuwanderer dabei unterstützen, Teil der deutschen Gesellschaft zu sein und von ihr entsprechend anerkannt und als bereichernd empfunden zu werden. Vielfältige Maßnahmen zur Unterstützung von Integration in Schule, Ausbildung, Arbeitsmarkt und öffentlichem und gesellschaftlichem Leben leisten wichtige Beiträge, bestehende Hürden und Probleme zu beseitigen.



Die deutsche Gesellschaftsordnung, ihr Rechts- und Wertesystem beruhen auf einer eigenen Geschichte, die auch geprägt ist von der Auseinandersetzung von Staat und Religion. Das der deutschen Gesellschaftsordnung zugrunde liegende Staatsverständnis speist sich aus dem Konflikt Staat und Religion (Konfessionskriege, konfessionelle Spaltung) und dem Konflikt Staat und Bürger (Totalitarismen des 20. Jahrhunderts). Staat und Religion sind Grenzen gesetzt. Das Gleiche gilt für das Verhältnis von Staat und Bürger. Die Begrenzung der jeweiligen Sphären dient dem friedlichen Zusammenleben der Menschen. Der religiös und weltanschaulich neutrale Rechtsstaat schützt die Freiheitsrechte jedes einzelnen seiner Bürger. Der säkulare Staat ist dabei nicht

gleichzusetzen mit einem säkularistischen Staatswesen, welches die Religion aus dem öffentlichen Raum verdrängt. Gerade die Praxis des deutschen Religionsverfassungsrechtes stellt unter Beweis, wie vielfältig die Beziehungen zwischen Staat und Religion sind. In einer Wirklichkeit, die von einer Vielzahl an Kulturen, Religionen, ethnischen Gruppen und Philosophien geprägt ist, hat sich die Säkularität des Staates bewährt; unter Verhältnissen, wie sie in Deutschland geschichtlich gewachsen und in seiner Verfassung verbrieft sind, gewährleistet sie ein gedeihliches Miteinander. Auch aus Sicht der in der Arbeitsgruppe 1 vertretenen Muslime ist diese Verfassung vorbildlich.

Diese für die deutsche Gesellschaftsordnung prägende wechselseitige Begrenzung anzuerkennen und sie als vorteilhaft zu erkennen, fällt Zuwanderern aus Ländern mit anderer Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Religion oftmals schwer. Und doch gibt es zur gelebten Akzeptanz dieser wechselseitigen Begrenzung aus Sicht des deutschen Staates keine Alternative. Der Rechtsstaat verlangt von den Angehörigen aller Religionen die unbedingte Einhaltung der Rechtsordnung. Die Entwicklung eines in Deutschland gelebten Islams kann sich nur innerhalb des durch den Rechtsstaat gesetzten Rahmens vollziehen.

Die Arbeitsgruppe 1 der Deutschen Islam Konferenz postuliert fünf Thesen als Zwischenstand der Beratungen:

1. Deutschland versteht sich als europäisch gewachsene Kultur- und Nation und ist ein freiheitlich verfasster demokratischer Rechtsstaat. Ein gedeihliches, friedliches und respektvolles Zusammenleben aller Menschen – gleich welchen Glaubens – in unserem Land setzt die Integration aller Menschen in diese Gesellschaftsordnung voraus. Die in ihr zum Ausdruck kommenden Rechte und Pflichten der Einzelnen wie auch ihrer Zusammenschlüsse sind verbindlich für jeden, der in Deutschland lebt oder leben will.
2. Integration verlangt auch von in Deutschland lebenden Muslimen die aktive Bereitschaft zu Erwerb und Gebrauch der deutschen Sprache und darüber hinaus die vollständige Beachtung der deutschen Rechtsordnung und der Werteordnung des Grundgesetzes. Zugleich ist die Mehrheitsge-

sellschaft gefordert, in Deutschland lebende Muslime als gleichberechtigten Teil der deutschen Gesellschaft anzuerkennen und zu respektieren.

3. Religiöse Gebote oder Werte können einen wichtigen Beitrag zu einem sinnerfüllten Leben des Einzelnen und zu einem konstruktiven Miteinander in der Gesellschaft leisten. Die religiöse Freiheit des Einzelnen findet dort ihre Grenzen, wo sie im Gegensatz zur freiheitlichen demokratischen Grundordnung steht. Diese wechselseitige Begrenzung schützt die Freiheitsrechte jedes einzelnen Bürgers ebenso wie die Autorität des säkularen Staates und den Entfaltungsspielraum religiöser Gemeinschaften.
4. Es ist die gemeinsame Verantwortung des Staates und seiner Bürger, ein demokratisches Miteinander auf der Grundlage der deutschen Rechtsordnung und der Werteordnung des Grundgesetzes zu fördern, die Rechte aller Bürger zu schützen und Bestrebungen gegen die freiheitliche Demokratie – da sie die Freiheit und die Sicherheit aller Menschen in Deutschland gefährden – gemeinsam zu begegnen.
5. Um Mängel im Zusammenleben beheben zu können, bedarf es verlässlicher empirischer Erkenntnisse, insbesondere bezüglich der Zahlen, der Herkunft, des Bildungsstands, der Soziallage, des Religions- und Kulturverständnisses der in Deutschland lebenden Muslime. Hier bestehen nach Ansicht der Arbeitsgruppe 1 „Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens“ der Deutschen Islam Konferenz erhebliche Defizite. Vor allem die vielfältigen Erfolge der Integration der in Deutschland lebenden Muslime sollten in Zukunft mehr berücksichtigt und gewürdigt werden. Die AG 1 hat auf dieser Grundlage das Forschungsprojekt „Muslimisches Leben in Deutschland“ initiiert (zum Stand der Umsetzung siehe Anlage 1, Seite 51).

Schlussfolgerungen der Arbeitsgruppe 2 „Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis“

Die Arbeitsgruppe 2 war vom Plenum mit der Einrichtung einer (Unter-)Arbeitsgruppe zur Erarbeitung einer „Positivliste“ beauftragt worden, die unbeschadet der Zuständigkeit der Länder für die konkreten Verfahren die verfassungsrechtlich maßgeblichen Voraussetzungen für die Einführung von islamischem Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG weiter konkretisieren sollte. Die Arbeitsgruppe hat diesen Auftrag ausgeführt und sich seit der 2. Plenarsitzung auch mit den Themen „Bau und Betrieb von Moscheen in Deutschland“ und „islamische Bestattung“ befasst. Das Thema „Integration in der Schule“ wurde andiskutiert und wird in der nächsten Sitzung der Arbeitsgruppe in seinen rechtlichen Gesichtspunkten vertieft behandelt.

Die Arbeitsgruppe ist zu folgenden Ergebnissen und Empfehlungen gelangt:

Einführung von islamischem Religionsunterricht

Die Arbeitsgruppe hat das von der Unterarbeitsgruppe „Wege zu einem islamischen Religionsunterricht“ erarbeitete und als Anlage 2 beigefügte Papier zu den verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen für die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts – bis auf Ziffer XII. des Papiers – einvernehmlich angenommen. Dieses Papier präzisiert die wesentlichen organisatorischen und inhaltlichen Anforderungen der Unterrichtseinführung. Es wird vorgeschlagen, dass es vom Plenum zustimmend zur Kenntnis genommen wird.

A close-up photograph of a person's hand holding an orange pencil, writing on a document. The document features Arabic text and a black and white photograph of a mosque. Several colored pencils (yellow, green, red) are scattered on the desk to the left. A vertical red bar is positioned on the far left edge of the image.

menbedingungen für die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts – bis auf Ziffer XII. des Papiers – einvernehmlich angenommen. Dieses Papier präzisiert die wesentlichen organisatorischen und inhaltlichen Anforderungen der Unterrichtseinführung. Es wird vorgeschlagen, dass es vom Plenum zustimmend zur Kenntnis genommen wird.

Bau und Betrieb von Moscheen in Deutschland

Der Moscheebau ist ein wichtiger Schritt zur Integration des Islams in Deutschland. Mit dem Neubau von Moscheen verlassen die muslimischen Gemeinden die Hinterhöfe und provisorisch umgenutzten Bauten und dokumentieren ihren Willen, dauerhaft ein Teil der deutschen Gesellschaft zu sein.

In den Städten und Gemeinden ist der Bau von Moscheen allerdings nicht selten Gegenstand von Konflikten. Gelegentlich spielen Sorgen wegen der entstehenden Verkehrsbelastung eine Rolle. Häufig werden dabei aber Integrationskonflikte ausgetragen. Der Bau der Moschee zeigt im Stadtbild die Präsenz des Islams. Er kann damit Vorbehalte auslösen und Ängste wecken. In den meisten Fällen verebbt der Konflikt, wenn nach Fertigstellung des Baus der Alltag einkehrt. Manchmal werden aber auch Einstellungen erkennbar, mit denen sich Politik und Gesellschaft über den Einzelfall hinaus auseinandersetzen müssen.

Die verfassungsrechtlich garantierte Religionsfreiheit umfasst selbstverständlich auch das Recht der muslimischen Gemeinden, Moscheen zu errichten. Dazu gehören Räume für die Gemeindegarbeit. Die Rechtsprechung stellt die Moscheen deshalb den Kirchen und Synagogen bauplanungsrechtlich im Ergebnis gleich. Auch in bauordnungsrechtlicher und immissionsschutzrechtlicher Hinsicht gelten keine Besonderheiten. Gesetzgebung kann deshalb keinen wesentlichen Beitrag zur Lösung oder Milderung der Konflikte leisten. Nützlich könnte eine fachliche Arbeitshilfe mit einzelfallunabhängigen Aussagen vor allem zu der häufig umstrittenen Frage der Stellplätze bei Bauten zu gottesdienstlichen Zwecken sein.

Kommunalpolitik und Kommunalverwaltungen können darauf hinwirken, Moscheebaukonflikte zu begrenzen oder gar nicht erst aufkommen zu lassen. Hilfreich sind eine Stadtentwicklungspolitik, die sich aktiv mit dem Bedarf und möglichen Standorten von Moscheen auseinandersetzt, und eine Öffentlichkeitsarbeit, die den Bau von Moscheen ausdrücklich befürwortet, dabei vorhandene Ängste in der Bevölkerung aber ernst nimmt.

Die muslimischen Bauherren sollten durch eine rechtzeitige und sorgfältige Unterrichtung auf eine breite Akzeptanz ihres Bauvorhabens hinwirken. Dabei sollte auch erläutert werden, wer

die Moschee trägt, welche Aktivitäten dort geplant sind und wie der Kontakt zu ihrer Umgebung gestaltet werden soll. Hilfreich ist auch eine möglichst weitgehende Transparenz hinsichtlich der Finanzierung. Werden nicht nur Flächen vorgesehen, deren Nutzung wie bei einer Fleischerei für Halal-Fleisch oder der Wohnung für den Imam einen engen Zusammenhang mit der Religionsausübung aufweist, sondern zum Beispiel aus Gründen der Finanzierung zusätzlich gewerbliche Einrichtungen oder Wohnungen errichtet, ist darauf zu achten, dass städtebauliche oder Integrationsprobleme nicht verschärft werden.

Die rechtzeitige Heranziehung geeigneter Personen als Berater oder die Einsetzung eines Mediators kann die Konflikte um den Bau einer Moschee mildern oder ganz verhindern. Die Initiative dazu kann von der muslimischen Gemeinde wie von der Kommune ausgehen. Für diese Aufgabe kommen Persönlichkeiten in Betracht, die das Vertrauen und das Ansehen, über das sie auf beiden Seiten verfügen, einsetzen können.

Die Politik und die Öffentlichkeit, insbesondere auf lokaler Ebene, Medien und Kirchen oder andere Religionsgemeinschaften, die Bauherren und die Nachbarschaft tragen gemeinsam Verantwortung dafür, dass die Diskussion über den Bau von Moscheen sachlich geführt wird und damit die Integration des Islams in Deutschland voranbringt und nicht infrage stellt.

Islamische Bestattung

Islamische Bestattungen weisen einige Besonderheiten auf, wie zum Beispiel die grundsätzlich sarglose Erdbestattung möglichst am selben oder folgenden Tag, wobei der Leichnam lediglich in Tücher gewickelt wird, oder die Ausrichtung der Gräber nach Mekka. Bestattungen nach diesen religiösen Anforderungen sind bereits in einigen Ländern möglich. Die bisherigen Anpassungen der Bestattungsgesetze einzelner Länder und kommunaler Friedhofssatzungen sind positive Beispiele für den konstruktiven Dialog zwischen muslimischen Vertretungen und den Ländern. Sie sind gleichzeitig ein positives Signal für die Integration der hier lebenden Muslime.

Die Länder und Kommunen sind daher aufgerufen, sich über die bereits praktizierten Lösungsmöglichkeiten auszutauschen und möglichst vergleichbare Regelungen zu schaffen, welche den Spezifika islamischer Bestattungen Rechnung tragen. Dazu gehören insbesondere die Einrichtung islamischer Gräberfelder und Friedhöfe, die Verkürzung der Mindestbestattungsfrist, die sarglose Bestattung und die Verlängerung der Ruhefristen. Von Verfassungen wegen ist für die Trägerschaft einer von einer Religionsgemeinschaft getragenen Begräbnisstätte nicht erforderlich, dass die Religionsgemeinschaft den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts besitzt.

Thesen der Arbeitsgruppe 3 „Wirtschaft und Medien als Brücke“

Vorbemerkung: Aufgrund der unterschiedlichen Thematiken werden die Schlussfolgerungen in einen Teil Wirtschaft und einen Teil Medien aufgeteilt. Die Teilnehmer der Arbeitsgruppe betonen die Bedeutung der Gesamthematik. Die Nutzung der Medien für ein besseres Verständnis muslimischer und nicht muslimischer Bürger in Deutschland, aber auch die Befassung mit der Lebenswirklichkeit der Muslime in unserem Land mache die Besonderheit und Wichtigkeit der Arbeitsgruppe aus.

Die Empfehlungen der Arbeitsgruppe richten sich gleichermaßen an die Aufnahmegesellschaft und die zugewanderten Muslime. Beide Seiten müssen sich in der Pflicht sehen, Verbesserungen im gemeinsamen Miteinander anzustreben und Schwellen abzubauen. Neben den bekannten Schwierigkeiten im Zusammenleben – vor allem in den Problembezirken deutscher Großstädte – gebe es eine sehr viel größere Erfolgsbilanz gelungener Integration muslimischer Bevölkerungsteile in Deutschland.



Schlussfolgerungen zum Themenbereich Wirtschaft

Die Arbeitsgruppe hat sich bisher mit der Lebenswirklichkeit junger Muslime bis zu ihrem Schulabschluss befasst. In den nachfolgenden Sitzungen sollen konkrete Einzelvorschläge ausgearbeitet werden; ebenso werden dann der Übergang in das Berufsleben und Anforderungen beziehungsweise Hilfestellungen seitens der Wirtschaft thematisiert. Spezielle muslimische Aspekte, die das Heranreifen Jugendlicher bestimmen und in der einen oder anderen Weise prägen, konnten bisher nicht eindeutig ausgemacht werden. Als Ergebnis der bisherigen Beratungen formulieren die Mitglieder der Arbeitsgruppe folgende Appelle:

1. Muslimische Eltern sind zum Teil nicht ausreichend über das deutsche Bildungssystem informiert, daher sind viele ihrer Bemühungen nicht zielführend; zum Teil ist auch eine intensivere Erziehungspflicht wünschenswert; ein besseres Verhältnis Eltern/Schule ist anzustreben; gefordert wird ein tieferes interkulturelles Verständnis der Lehrerschaft für die Belange muslimischer Mitbürger
2. Verstärkte Einrichtung von Ganztagschulen mit pädagogischen Bildungskonzepten an den Nachmittagen
3. Überprüfung des deutschen Schulsystems vor dem Hintergrund einer wünschenswerten längeren gemeinsamen Schulausbildung; Bildungssegregation nach Herkunft sollte abgebaut werden
4. Nachhaltige Verbesserung der Sprachausbildung mit entsprechenden, wissenschaftlich abgestützten neuen Konzepten (parallel zum Schulalltag – wenn nötig bis zu einem Alter von sechs Jahren)
5. Verstärktes Werben bei muslimischen Eltern, ihre Kinder in Kindergärten/Vorschulen zu schicken; verbesserte Betreuung inklusive qualifizierten Bildungsauftrags in diesen Einrichtungen; Verbesserung der Ausbildung/Schulung der Mitarbeiter

Schlussfolgerungen zum Themenbereich Medien

Die Arbeitsgruppe hat sich mit dem Medienbild des Islams in Deutschland befasst. Die aktuelle Berichterstattung ist überproportional auf den Gewaltaspekt fokussiert. Die Arbeitsgruppe fordert deshalb eine verantwortungsvolle, vorurteilsfreie und differenzierte Berichterstattung. Es sollten mehr alltagsnahe Themen zum islamischen Leben in Deutschland aufbereitet werden. Auch die kulturelle Vielfalt muslimischer Mitbürger sollte in dem Sinne dargestellt werden, dass sie zu unserer Kultur in Deutschland als Ganzes beiträgt.

Die Arbeitsgruppe befasste sich zudem mit den internen Strukturen der Medien. In der Arbeitsgruppe wurde gefordert, deutlich mehr qualifizierte Mitarbeiter mit Migrationshintergrund in den Fernseh- und Rundfunkredaktionen sowie in den Printmedien einzustellen, um den Sachverstand und das interkulturelle Verständnis dieser Mitbürger zu nutzen.

Auf Grundlage dieser Erkenntnisse hat die Arbeitsgruppe am 27. Februar 2008 im Bundespresseamt gemeinsam mit der Herbert Quandt-Stiftung eine Fachtagung „Das Islambild in Deutschland: Alte Stereotype, neue Feindbilder?“ durchgeführt, um für die Durchbrechung von Stereotypen in der Berichterstattung über Islam und Muslime zu werben.

Auf der von Phoenix übertragenen Veranstaltung, an der unter anderem Bundestagsabgeordnete aller Fraktionen, Journalisten und Wissenschaftler teilnahmen, wurde vor allem der Frage nachgegangen, ob und wie sich das öffentliche/ mediale Bild von Muslimen in Deutschland, aber auch ihre Selbstdarstellung seit dem 11. September 2001 gewandelt hat. Bundestagsabgeordnete aller Fraktionen unterstützten dabei den Ruf nach einem differenzierten Islambild und betonten, dass das Gefühl vieler Muslime, ausgegrenzt und abgelehnt zu werden, eines der zentralen Probleme der deutschen Integrationspolitik darstellt. Verbandsvertreter riefen die Muslime in Deutschland auf, sich stärker gesellschaftlich zu engagieren.

Knapp 200 Vertreter aus der Politik, den Medien und der Wissenschaft trugen zu einem sehr engagierten und regen Diskurs teil (siehe Anlage 3, Seite 64).

Schlussfolgerungen des Gesprächskreises Sicherheit und Islamismus

Vorbemerkung: Die vorgelegten Schlussfolgerungen sind Ergebnis der ersten fünf Sitzungen des Gesprächskreises und wurden in der achten Sitzung des Gesprächskreises am 25. Januar 2008 abschließend diskutiert und angenommen. Einzelne Aspekte, zu denen bisher keine gemeinsamen Positionen beschlossen wurden, sind Gegenstand künftiger Sitzungen des Gesprächskreises und werden in weitere Schlussfolgerungen des Gesprächskreises einfließen. Als Ergebnis ihrer bisherigen gemeinsamen Arbeit stellen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Gesprächskreises Sicherheit und Islamismus fest:

Schlussfolgerungen zu den Projekten „Kooperation zwischen Polizei und Moscheevereinen“ sowie „Vertrauensbildende Maßnahmen“

Der Gesprächskreis Sicherheit und Islamismus der Deutschen Islam Konferenz (DIK) hat sich in den Sitzungen vom 8. November 2006 und vom 17. Januar 2007 mit dem Konzept „Vertrauensbildende Maßnahmen“ sowie mit zwei praktischen Beispielen der Kooperation örtlicher Polizeibehörden mit Moscheevereinen (in Essen und Berlin) beschäftigt.

Das Konzept „Vertrauensbildende Maßnahmen“ wurde im Rahmen eines seit 2005 bestehenden Dialogprozesses zwischen dem

Bundeskriminalamt (BKA), dem Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV), mehreren Landessicherheitsbehörden und den muslimischen Verbänden DITIB und ZMD entwickelt und von den Beteiligten einvernehmlich verabschiedet. Es zielt primär auf eine bessere Zusammenarbeit zwischen den beteiligten muslimischen Verbänden und den Sicherheitsbehörden ab. Gleichzeitig versteht sich das Konzept als ein Baustein zur Stärkung des Vertrauens zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in Deutschland.



Die erörterten Beispiele für eine Zusammenarbeit von lokalen Polizeibehörden und Moscheevereinen wurden durch die Bundeszentrale für politische Bildung in einem Leitfaden „Polizei und Moscheevereine“ der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Die vorgenannten Initiativen wurden unter dem Blickwinkel der Aufgabenstellung des Gesprächskreises „Islamismus und Sicherheit“ diskutiert und bewertet. Im Ergebnis wurden dabei die folgenden Schlussfolgerungen gezogen:

- Das Konzept „Vertrauensbildende Maßnahmen“ von BKA, BfV und mehreren Landessicherheitsbehörden mit DITIB/ZMD sowie der Leitfaden „Polizei und Moscheevereine“ stellen jeweils eine geeignete Grundlage für eine strukturierte Zusammenarbeit zwischen Sicherheitsbehörden und muslimischen Gemeinschaften dar.
- Die Gefahren der Radikalisierung können durch derartige Projekte mittelbar beeinflusst werden: Ein besseres Vertrauensverhältnis von Sicherheitsbehörden und Muslimen kann die Bereitschaft von Muslimen stützen, islamistischen – das heißt einem extremistischen Verständnis des Islam – Bestrebungen entgegenzuwirken, sich gegenüber gefährdeten Personen in ihrem Umfeld mäßigend einzusetzen und Extremisten und Radikale auszugrenzen.
- Der Erfolg von Kooperationen auf der lokalen Ebene hängt maßgeblich von den konkreten Umständen vor Ort ab. Einige allgemeingültige Erfolgsfaktoren sind identifizierbar, die jedoch nicht abschließend sind:
 - Flächendeckende Benennung von festen Ansprechpartnern vor Ort auf beiden Seiten mit möglichst hohem Einfluss in ihren jeweiligen Institutionen (Kerngedanke des Konzepts „Vertrauensbildende Maßnahmen“)
 - Runde Tische: Alle maßgeblichen Akteure im jeweiligen Sozialraum müssen eingebunden sein. Polizei und Moscheevereine sind nur zwei Facetten neben anderen, wie etwa Sozial- und Jugendverwaltung, Schulen, Vereine mit muslimischer Mitgliedschaft, anerkannte muslimische Persönlichkeiten.

- Gemeinsamkeiten betonen: Alle Beteiligten müssen erkennen, inwiefern gerade sie einen Beitrag für eine Kooperation leisten können und dies als Daueraufgabe begreifen. Alle Beteiligten müssen sich an vorab definierten Zielen messen lassen.
 - Chefsache: Bei den jeweiligen Führungspersonlichkeiten der beteiligten Institutionen muss ein nachhaltiges Interesse bestehen, eine Vertrauensbasis mit anderen Beteiligten zu entwickeln und ihre Mitarbeiter in dieser Richtung zur praktischen Arbeit anzuhalten.
 - Langfristiges Engagement: Alle Beteiligten müssen auch ohne besonderen Anlass dauerhaft fortwährend konkrete Schritte unternehmen, um eine Kooperation nachhaltig mit Leben zu erfüllen.
- Folgende konkrete Maßnahmen ergänzen diese Erfolgsfaktoren positiv:
- Feste organisatorische Verankerung relevanter Aufgaben in den beteiligten Institutionen, um kontinuierliche Aufgabenwahrnehmung auch bei sich verändernder personeller Zusammensetzung zu gewährleisten
 - Bereitstellung materieller Ressourcen in den beteiligten Institutionen, um die für langfristiges Engagement notwendigen organisatorischen Voraussetzungen zu gewährleisten
 - Foren einrichten und nutzen: Durchführung von regelmäßigen Informationsveranstaltungen und Gesprächsforen unter Beteiligung aller Ebenen
 - Fortbildung von Behördenmitarbeitern
 - Gemeinsame Erstellung von Informationsmaterial zu Islamismus und Radikalisierung
 - Koordinierung der staatlichen Akteure, sodass verschiedene Institutionen (zum Beispiel Lokalverwaltung, Polizeibehörde) gemeinsam parallele Impulse in die muslimische Gemeinschaft hinein geben können

- Schließlich sollte auch die Einrichtung einer Koordinierungsinstitution auf der Ebene des Bundes oder der Länder geprüft werden, um einen Überblick über sämtliche Kooperationsprojekte zu erhalten, Ansprechpartner, Referenten etc. zu vermitteln oder bei der Erstellung und Verteilung von Informationsmaterial zu unterstützen (Clearingstelle).

Auf der Grundlage dieser Schlussfolgerung und des aus ihr resultierenden Prüfauftrags der 2. Plenarsitzung am 2. Mai 2007 wurde die Einrichtung einer Clearingstelle beim BAMF vorgeschlagen und umgesetzt (siehe Bericht, Anlage 4, Seite 56).

Schlussfolgerungen zur Arbeit der deutschen Sicherheitsbehörden im Bereich Islamismus

Der Terrorismus bedroht alle Menschen – Muslime wie Nichtmuslime. Die Teilnehmer des Gesprächskreises sind auf der Grundlage der Einschätzung der Sicherheitsbehörden und eigener Wahrnehmung der Auffassung, dass in Deutschland eine ernstzunehmende Gefahr eines Terroranschlages besteht, der unter Berufung auf den Islam legitimiert wird.

Die einem solchen Anschlag vorausgehende Radikalisierung der potenziellen Täter findet auch in Deutschland statt, das heißt, die Täter entschließen sich erst während eines Aufenthaltes in Deutschland zur Tat, sind in Deutschland aufgewachsen oder deutscher Herkunft.

Auch in Deutschland propagieren einige muslimische Gruppen und Organisationen aktiv extremistische Ideologien und Verhaltensweisen. Sie setzen sich in Wort und Tat für Ziele ein, die mit der freiheitlichen demokratischen Grundordnung Deutschlands nicht vereinbar sind und eine Gefahr für den inneren Frieden in Deutschland sowie für Frieden und Völkerverständigung in der Welt darstellen.

Es ist die gemeinsame Verantwortung aller, islamistischen Bestrebungen in einem gesamtgesellschaftlichen Schulterschluss entgegenzuwirken. Die wichtigsten Instrumente dafür sind staatliche Gefahrenabwehr, Integrationspolitiken und zivilgesellschaftliche Dialoge.

Insbesondere Radikalisierungsprozessen und der Bereitschaft zu Gewalttaten kann nur durch eine wirksame Früherkennung – auch unter aktiver Mitwirkung der Muslime – begegnet werden. Das dafür notwendige Vertrauen erfordert einen kritischen Dialog zwischen den Sicherheitsbehörden und Vertretern der Muslime in Deutschland.

Schlussfolgerungen zu Terrorismusbekämpfungsstrategien und staatlichem Dialog mit muslimischen Gemeinschaften in den Niederlanden

Zwar unterscheidet sich die muslimische Bevölkerung in den Niederlanden hinsichtlich Ethnizität, Struktur und Anteil an der Gesamtbevölkerung deutlich von der Situation in Deutschland. Gleichwohl bestehen Gemeinsamkeiten in Bezug auf mangelhafte Integration und Bildungsdefizite bei muslimischen Zuwanderern. Gemeinsamkeiten bestehen auch hinsichtlich der Sicherheitslage und der bestehenden Gefahr zunehmender islamistischer Radikalisierung. In beiden Ländern gibt es zwischen den Bevölkerungsgruppen Defizite mit Blick auf Wissen übereinander und gegenseitiges Verständnis füreinander.

Der in den Niederlanden verfolgte, breit angelegte integrationspolitische Ansatz beinhaltet spezielle Maßnahmen zur Reduzierung von Gefahren, die von islamistischem Extremismus und Radikalisierung ausgehen, wie etwa die Schulung von Multiplikatoren, die innerhalb der muslimischen Gemeinden offensiv gegen Radikalisierung argumentieren sollen, und die Einrichtung von Internetangeboten, die der Vielzahl islamistischer Internetseiten gegenübergestellt werden können und einen demokratisch orientierten Islam propagieren. Viele dieser Projekte nutzen die Einbindung von Muslimen in die Präventionsarbeit gegen islamistische Tendenzen.

Die Kampagne in den Niederlanden gegen den Terrorismus hatte zum Ziel, das Bewusstsein für die Gefahren des Terrorismus, die öffentliche Aufmerksamkeit und das Vertrauen der Bevölkerung in die staatlichen Maßnahmen inklusive des Dialogprozesses zu stärken, ohne zugleich unterschwellig ein „Feindbild Islam“ zu befördern.

Die vorgestellten niederländischen Präventionsprojekte bieten Beispiele, die aufgegriffen werden sollten: Präventive Projekte gegen islamistische Radikalisierung, wie eine antiislamistische Internetseite oder eine zielgerichtete Kampagne gegen Terrorismus und Radikalisierung und für ein friedliches Miteinander, können auch im deutschen Kontext mehr Transparenz herstellen und einen wichtigen Beitrag dazu leisten, dass islamistische Bestrebungen keinen Nährboden finden und insbesondere Jugendliche nicht radikalisiert werden. Sie sollten unter Einbeziehung muslimischer Organisationen und Persönlichkeiten auch im Kontext der Deutschen Islam Konferenz angestrebt werden.

Die am Gesprächskreis beteiligten Verbände erklären es als existenzielles Anliegen, die Gemeinden gegen Extremismus zu immunisieren. Hier ist von staatlicher Seite zu prüfen, inwieweit im Rahmen nachhaltiger und besser greifender Präventionsarbeit in Zukunft bestehende oder noch zu schaffende Angebote (zum Beispiel Internetforen, Jugendangebote von Muslimen für Muslime) gefördert werden können.

Schlussfolgerungen zu islamistischen Einflüssen auf islamische Bildungsarbeit und diesbezüglichen Radikalisierungsfaktoren

Im Rahmen muslimischer Bildungsarbeit existieren auch Bildungsangebote, die ein islamistisches Weltbild vermitteln. Dies äußert sich etwa

- in der Darstellung eines exklusiven Wahrheitsanspruches des Islams bei gleichzeitiger Abwertung anderer Religionen und Kulturen,
- in der Propagierung des Islams als einzig gültiger politischer und gesellschaftlicher Ordnung⁵,
- in der Vermittlung von antiwestlichen, antichristlichen oder antisemitischen Feindbildern oder
- einer Vorbildfunktion des Mujahid im extremistischen oder terroristischen Sinne.

⁵ Dies ist unvereinbar mit der vom Grundgesetz verfassten pluralen Demokratie.

Zwischen islamistischer Bildungsarbeit und terroristischen Anschlägen besteht kein direkter monokausaler Zusammenhang. Allerdings kann die Vermittlung islamistischer Bildungsinhalte radikalisiert wirken und auch dann, wenn nicht die Unterstützung politisch-religiös motivierter Gewalt propagiert wird, desintegrativ wirken und die Entstehung islamistischer Parallelgesellschaften und eine Radikalisierung in den politischen Extremismus befördern.

Aufgabe islamischer Bildungs- und Schulungseinrichtungen ist auch, sich von solchen islamistischen Einflüssen deutlich abzugrenzen und eine kritische Auseinandersetzung mit islamistischen Gruppen aktiv zu befördern. Die von ihnen angestrebten Lehr-/Lernziele und Bildungsinhalte sollten zur Aufrechterhaltung, nachhaltigen Stärkung und Weiterentwicklung der freiheitlichen demokratischen Grundordnung beitragen. Die in dieser Hinsicht begonnenen Aktivitäten müssen fortgesetzt und ausgebaut werden.

Islamische Verbände und Bildungsträger sollten diesen Prozess durch die Herstellung von Transparenz – insbesondere in Bezug auf Zielgruppen, Lehrmaterialien und die fachliche Eignung der Lehrkräfte – unterstützen. Die Verbände werden aktiv gegen islamistische Publikationen vorgehen, die in ihren Einrichtungen erhältlich sind, insbesondere wenn sie von den Sicherheitsbehörden, Wissenschaft, Medien und zivilgesellschaftlichen Organisationen auf solche Fälle aufmerksam gemacht werden. Dies schließt ein, im Diskurs die verfassungsfeindliche Richtung islamistischer Publikationen zu klären und darüber aufzuklären.

In islamischen Bildungseinrichtungen soll dieser Ansatz proaktiv vermittelt werden. Kooperationen wie etwa Partnerschaften von öffentlichen Schulen und anderen Bildungseinrichtungen (zum Beispiel Bundeszentrale für politische Bildung) mit Moscheevereinen und muslimischen Bildungsträgern können zu einem Austausch über Lehr- und Lernziele beitragen und die freiheitliche demokratische Grundordnung verwirklichende Inhalte und Argumentationsmuster vermitteln.

Anlage 1: Forschungsprojekt „Muslimisches Leben in Deutschland“

Auf der Grundlage der Beschlüsse des 2. Plenums der Deutschen Islam Konferenz initiierte die Arbeitsgruppe „Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens“ (Arbeitsgruppe 1) das empirische Forschungsprojekt „Muslimisches Leben in Deutschland“. Das Forschungsprojekt, mit dem bereits begonnen wurde, wird vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge durchgeführt.

Ziel des Projektes

Ziel des Projektes ist, einen Beitrag zur Verbesserung der empirischen Datenlage zu Muslimen in Deutschland zu leisten. Im Vordergrund steht dabei die Frage nach der Größe der Grundgesamtheit der Muslime in Deutschland sowie nach ihrer Binnenstruktur. Neben der Erhebung soziodemografischer und soziostruktureller Daten und ihrer Auswertung sollen auch die Bedeutung der Religion im Alltag sowie die religiöse Praxis der in Deutschland lebenden Muslime untersucht werden. Das Forschungsprojekt wird somit eine wichtige Datengrundlage für Politik, Verwaltung und Wissenschaft schaffen.

Hintergrund

Derzeit sind die Kenntnisse über die Zahl der in Deutschland lebenden Muslime und die Struktur dieser Bevölkerungsgruppe sehr ungenau. Durch die amtliche Statistik wird nur die Zugehörigkeit zur evangelischen beziehungsweise römisch-katholischen Kirche und zu jüdischen Gemeinden systematisch erfasst. Über Angehörige anderer Religionsgemeinschaften, so auch Muslime, stehen keine aktuellen Bestandsdaten zur Verfügung. Auch durch muslimische Verbände oder sonstige Organisationen wird diese Lücke nicht gefüllt. Bisherige Angaben über die Zahl der Muslime in Deutschland stammen daher überwiegend aus Hochrechnungen, die auf Zahlen über die in Deutschland lebenden Ausländer aus Ländern mit muslimischer Bevölkerung entsprechend dem jeweiligen Anteil der Muslime in diesen Herkunftsländern beruhen. Hierbei bleibt unberücksichtigt, dass aus Ländern mit einer heterogenen Bevölkerung häufig gerade Minderheiten auswandern, dass also der Anteil der Muslime im Herkunftsland nicht ohne Weiteres auf Deutschland übertragen

werden kann. So setzt sich zum Beispiel die Bevölkerung im Irak zu etwa 97 Prozent aus Muslimen zusammen, unter den Asylbewerberantragstellern aus dem Irak in Deutschland im Jahr 2007 bezeichnen sich jedoch nur 25 Prozent als Muslime. Das heißt, die religiöse Zusammensetzung der Bevölkerung in Deutschland, die aus muslimisch geprägten Herkunftsländern stammt, ist anhand der vorhandenen Daten nicht gesichert.



In dem Projekt sollen daher Personen aus Ländern mit einem relevanten muslimischen Bevölkerungsanteil nach ihrer Religionszugehörigkeit befragt werden, sodass für die entsprechenden Herkunftsländer der jeweilige Anteil der Muslime in der Bevölkerung in Deutschland bestimmt werden kann.

Forschungsbedarf gibt es auch im Hinblick auf die Quantifizierung der verschiedenen Formen von Religiosität der in Deutschland lebenden Muslime unterschiedlicher Herkunftsländer und Glaubensrichtungen sowie deren Einfluss auf alltagsrelevantes Verhalten. In der Untersuchung sollen in Deutschland lebende Muslime verschiedener geografischer Herkunftsregionen sowie Angehörige anderer Religionen aus den entsprechenden Regionen bundesweit befragt werden. Durch ein breit angelegtes Untersuchungsdesign sollen deutlich repräsentativere Ergebnisse

zu Muslimen in Deutschland geliefert werden als durch bisherige Umfragen. Diese beschränkten sich entweder auf bestimmte Teilgruppen und/oder ausgewählte Regionen in Deutschland.

Anlage 2: Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen eines islamischen Religionsunterrichts von Prof. Dr. Heinrich de Wall/Unterarbeitsgruppe der Arbeitsgruppe 2 der DIK vom 20. Februar 2008

Aufgabenstellung

Im Zwischenresümee ihrer Arbeit, das die Arbeitsgruppe 2 der DIK dem Plenum zu seiner Sitzung am 2. Mai 2007 vorgelegt hat, wurde festgestellt:

„ ...

3. Es besteht Übereinstimmung, dass islamischer Religionsunterricht als ordentliches Unterrichtsfach in deutscher Sprache an öffentlichen Schulen eingeführt werden soll, wie dies bereits in dem Beschluss der Regierungschefs von Bund und Ländern vom 20. Dezember 2001 zum Ausdruck gebracht wurde. Die in einzelnen Ländern entwickelten Modellversuche werden als Übergangslösungen auf diesem Weg angesehen; gemeinsam angestrebtes Ziel bleibt aber die Einführung islamischen Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen der Länder in deutscher Sprache durch in Deutschland ausgebildete Lehrkräfte und unter deutscher Schulaufsicht auf der Grundlage von Art. 7 Abs. 3 GG.
4. Als konstruktive Maßnahme wird die Erarbeitung einer „Positivliste“ vorgeschlagen, die unbeschadet der Zuständigkeit der Länder für die konkreten Verfahren die verfassungsrechtlich maßgeblichen Voraussetzungen für die Einführung von islamischem Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG weiter konkretisiert. Es wird ein Mandat des Plenums zur Einrichtung einer Arbeitsgruppe der Arbeitsgruppe 2 zum Thema ‚Wege zu einem islamischen Religionsunterricht‘ erbeten. Dabei soll nicht nur untersucht werden, unter welchen Voraussetzungen er eingeführt werden muss, sondern auch, unter welchen Voraussetzungen er eingeführt werden kann.“

Die nachfolgenden Ausführungen sind ein Versuch, die Grundlagen für die Erfüllung des durch das Plenum der DIK erteilten Auftrags zu formulieren. Ausgangspunkt sind dabei die in der jüngeren Rechtsprechung, namentlich im Urteil des Bundesverwaltungsgerichts (BVerwG) vom 23. Februar 2005 (BVerwGE 123, 49), benannten Anforderungen, die eine Religionsgemeinschaft erfüllen muss, um die Erteilung von Religionsunterricht im Sinne des Art. 7 Abs. 3 GG verlangen zu können. Allerdings werden dabei – weitergehend – auch die Voraussetzungen formuliert, die erfüllt sein müssen, damit ein konfessioneller Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen eingeführt werden darf, ohne dass dem ein gerichtlich durchsetzbarer Anspruch einer bestimmten Religionsgemeinschaft korrespondiert. Insofern wird auch nach Wegen gesucht, wie möglichst rasch auf der Grundlage der derzeitigen Sach- und Rechtslage im Konsens der Beteiligten Religionsunterricht eingeführt werden kann.

Die Bestimmung der Grundsätze des Religionsunterrichts durch Religionsgemeinschaften

Der in Art. 7 Abs. 3 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 Religionsunterricht 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 im Sinne von Art. 7 Abs. 3 GG

Der Verfassungsbegriff der Religionsgemeinschaft, der mit dem der Religionsgesellschaft in anderen Bestimmungen des Grundgesetzes identisch ist, ist durch vier Merkmale geprägt. Die Erfüllung dieser Merkmale ist Voraussetzung dafür, dass eine Gemeinschaft Partner 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:

1. Eine Religionsgemeinschaft umfasst – mit Besonderheiten für Dachverbandsorganisationen – natürliche Personen.
2. 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.
3. 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.
4. Von religiösen Vereinen unterscheiden sich Religionsgemeinschaften dadurch, dass sie der umfassenden Erfüllung der durch das religiöse Bekenntnis gestellten Aufgaben dienen. Dagegen widmet 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 das Bundesverfassungsgericht als auch das Bundesverwaltungsgericht 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 organisiert zu sein, um als Kooperationspartner für den Religionsunterricht infrage zu kommen. Auch unter den Religionsgemeinschaften, in deren Sinne derzeit Religionsunterricht erteilt wird, befinden sich streng hierarchisch beziehungsweise monokratisch organisierte. 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 gemäß Art. 7 Abs. 3 GG eingerichtet werden soll. Das BVerwG geht in seinem Urteil vom 23. Februar 2005 davon aus, dass eine Religionsgemeinschaft, die einen Anspruch auf Religionsunterricht geltend machen will, die materiellen, in Art. 137 Abs. 5 Satz 2 WRV formulierten Voraussetzungen für die Verleihung des Körperschaftsstatus erfüllen muss, das heißt, sie muss nach Verfassung und Zahl der Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten. 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). Ein Unterricht, der für einzelne oder eine ganz geringe Zahl von Schülern erteilt wird, ist kein „ordentliches Lehrfach“. 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 Schüler Pflichtfach ist, bedarf es eindeutiger Regelungen über die Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft, damit die Schule feststellen kann, für welche Schüler sein Besuch verbindlich ist (BVerwGE 123, 71). Das BVerwG hat indes herausgestellt, dass dies nicht bedeutet, dass die Schüler selbst die formale Mitgliedschaft in der betreffenden Religionsgemeinschaft besitzen müssen. Vielmehr reicht es aus, wenn mindestens ein Elternteil beziehungsweise 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 Dachverbandsorganisationen. Hier kommt es für die mitgliedschaftliche Zurechnung nicht auf die Zugehörigkeit zum Dachverband an, sondern 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“ (vergleiche BVerfGE 30, 423) als Mitglied einer Religionsgemeinschaft in Anspruch genommen wird. Für den Religionsunterricht ist diese Voraussetzung erfüllt, wenn die Schülerinnen und Schüler zu einem islamischen Religionsunterricht nach den Grundsätzen einer bestimmten Religionsgemeinschaft angemeldet werden. Von welchem Alter an Schüler das Recht haben, selbst über die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft zu entscheiden, bemisst sich nach dem Reichsgesetz über die religiöse Kindererziehung. Das Landesverfassungsrecht trifft für die Entscheidung über die Teilnahme am Religionsunterricht zum Teil abweichende Regelungen.

Zur Einheitlichkeit des Bekenntnisses und des Religionsunterrichts

Unstreitig ist, dass der Islam in seinen unterschiedlichen Ausprägungen eine „Religion“ beziehungsweise ein „Bekenntnis“ ist. Eine Religionsgemeinschaft kann auch Angehörige unterschiedlicher, aber verwandter Glaubensbekenntnisse umfassen, wie das in denjenigen evangelischen Landeskirchen in Deutschland der Fall ist, die Gemeinden unterschiedlichen Bekenntnisstandes haben (reformiert, lutherisch, uniert). Welche Bekenntnisse insofern „verwandt“ sind, kann nur unter Zugrundelegung des Selbstverständnisses der jeweiligen Gemeinschaft bestimmt werden. Religion beziehungsweise Bekenntnis werden durch das religiöse Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften konstituiert beziehungsweise 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, 64 f.).

Da der konfessionelle Religionsunterricht gemäß 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 gegebenenfalls rechtlich geboten. Umgekehrt können sich auch Religionsgemeinschaften unterschiedlicher Glaubensrichtungen innerhalb einer Religion zur Formulierung gemeinsamer Grundsätze für einen einheitlichen Religionsunterricht zusammenfinden.

Zuständigkeit der Länder 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 organisierter 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, vorausgesetzt, dass 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 Religionsunterrichts ermöglichen. Diese Festlegung kann beispielsweise durch ein gemeinsames Gremium erfolgen, 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 im Sinne des Grundgesetzes ist, noch dass sie als Kooperationspartner für einen Religionsunterricht infrage kommt. Entsprechendes gilt auch für Dachverbandsorganisationen. So kann eine bundesweite, einheitlich organisierte Religionsgemeinschaft gegenüber einem Land die für die Einrichtung des Religionsunterrichtes in diesem Land erforderlichen Akte vornehmen. Umgekehrt können auch mit einer nicht landesweit, sondern nur in Teilen des Landes organisierten Religionsgemeinschaft die entsprechenden Abmachungen für einen Unterricht, der dann naturgemäß nur in Teilen des Landes stattfinden wird, getroffen werden. Eine Obliegenheit, die territorialen Grenzen der Religionsgemeinschaften den Ländergrenzen anzupassen, existiert nicht. Weder die Grenzen der katholischen Diözesen noch die der evangelischen Landeskirchen decken sich mit denen der Länder.

Dachverbände als Religionsgemeinschaften – 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 Religionsunterrichts im Sinne von 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 Religionsunterrichts 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 dem genannten Grund 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 Vertreter – die Grundsätze des Religionsunterrichts im Sinne von Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG formell festlegen.

In diesem Zusammenhang kann darauf hingewiesen werden, dass die gemeinsame Interessenwahrnehmung mehrerer Religionsgemeinschaften gegenüber dem Staat bei den evangelischen Landeskirchen durchaus geläufig ist. Deren Grenzen decken sich nur selten mit denjenigen der Länder. Die Ernennung eines gemeinsamen Beauftragten am Sitz der Landesregierung wird in solchen Fällen zum Teil auch kirchenvertraglich vereinbart.

Durch ausländische Staaten beeinflusste Verbände

Dass die Definition der Grundsätze des Religionsunterrichts im Sinne des 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 im Sinne des 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 Kooperationspartner 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, wie dies in Staatskirchensystemen nicht unüblich ist. 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 Kooperationspartner 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 infrage 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 im Sinne des Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG ist, können dabei auch fachkundige Vertreter 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“ beziehungsweise „missio canonica“ getroffen. Auch bei einem islamischen Religionsunterricht müsste sichergestellt werden, dass aufgrund klarer Vertretungsregelungen die für die Erteilung einer solchen Lehrerverlaubnis zuständigen Organe benannt werden.

Über folgenden Absatz konnte kein Einvernehmen erzielt werden:

Mögliche Übergangslösungen

Wegen der besonderen Bedeutung des Religionsunterrichts für die Religionsfreiheit der Schüler und Eltern sollte seine Einführung bei Bedarf nicht daran scheitern, dass die Qualifikation einer Organisation als Religionsgemeinschaft noch nicht endgültig feststeht. 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.

Anlage 3: Fachkonferenz „Das Islambild in Deutschland“

Auf der Grundlage der Beschlüsse des 2. Plenums der Deutschen Islam Konferenz initiierte die Arbeitsgruppe „Wirtschaft und Medien als Brücke“ (Arbeitsgruppe 3) am 27. Februar 2008 gemeinsam mit der Herbert Quandt-Stiftung die Fachkonferenz „Das Islambild in Deutschland: Neue Stereotype, alte Feindbilder?“.

Ziel des Projekts

Ziel der Fachkonferenz war es, das öffentliche Bild und Image von Muslimen in Deutschland, aber auch ihre Selbstdarstellung zu analysieren und eine beidseitig differenziertere Berichterstattung und Betrachtungsweise anzuregen.

Hintergrund

Innerhalb der Deutschen Islam Konferenz setzt sich die Arbeitsgruppe 3 neben wirtschaftlichen Aspekten unter anderem mit dem Medienbild des Islam in Deutschland auseinander. Die Fachkonferenz vom 27. Februar ist in diesem Zusammenhang zu sehen.

In der Arbeitsgruppe 3 herrschte Übereinstimmung darüber, dass die aktuelle Berichterstattung zum Islam den Gewaltpunkt überproportional fokussiert. Sie wirbt deshalb für eine verantwortungsvolle, vorurteilsfreie und differenzierte Berichterstattung, die stärker alltagsnahe Themen zum islamischen Leben in Deutschland aufbereitet.

Vielseitige Themen wurden in den Podiumsdiskussionen von Journalisten, Politikern, Medienwissenschaftlern und Vertretern muslimischer Verbände lebhaft und teilweise kontrovers diskutiert. Auf der von Phoenix übertragenen Veranstaltung wurden vielfältige Anregungen angestoßen und neue Erkenntnisse gewonnen.

Bundestagsabgeordnete aller Fraktionen unterstützen den Ruf nach einem differenzierten Islambild und betonten, dass das Gefühl vieler Muslime, ausgegrenzt und abgelehnt zu werden, eines der zentralen Probleme der deutschen Integrationspolitik darstellt. „Wenn sich jemand in der evangelischen Kirche engagiert, nennen wir das Ehrenamt, aber wenn sich jemand in der Moschee engagiert, ist das die Parallelgesellschaft“, bemerkte zum Beispiel der Integrationsminister aus Nordrhein-Westfalen, Armin Laschet (CDU).

Einen Grund für das negative Image des Islams hob die Kölner SPD-Abgeordnete Lale Akgün hervor: die unzureichende Selbstdarstellung. In der Debatte würden hauptsächlich die konservativen Strömungen zu Wort kommen, so die islampolitische Sprecherin der SPD-Bundestagsfraktion. Ayman Mazyek (Zentralrat der Muslime) kommentierte, Muslime müssten sich „an die eigene Nase fassen und uns fragen, was wir für unsere Selbstdarstellung getan haben“.

Besonders bemängelt wurden die Berichterstattung des Spiegels und die der öffentlich-rechtlichen Sender. Der Erfurter Kommunikationswissenschaftler Kai Hafez kritisierte eine regelrechte Negativagenda.

Im Nachgang zur Fachkonferenz beabsichtigt die Arbeitsgruppe 3 im kommenden Herbst – ebenfalls in Kooperation mit der Herbert Quandt-Stiftung – die Ausrichtung einer Tagung zu dem komplexeren Thema „Migration und Medien“ in Frankfurt.



Anlage 4: Bericht über die Einrichtung einer Clearingstelle beim Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF)

Der Gesprächskreis Sicherheit und Islamismus der Deutschen Islam Konferenz (DIK) hat nach seinen Sitzungen zu den Projekten „Kooperation zwischen Polizei und Moscheevereinen“ und „Vertrauensbildende Maßnahmen“ empfohlen, die Einrichtung einer Koordinierungsinstitution auf der Ebene des Bundes oder der Länder (Clearingstelle) zu prüfen. Die 2. Plenarsitzung der DIK hat am 2. Mai 2007 dieser Empfehlung folgend dem Gesprächskreis einen entsprechenden Prüfauftrag erteilt.

In seiner Sitzung am 8. November 2007 hat der Gesprächskreis Sicherheit und Islamismus daraufhin vorgeschlagen, beim Bundesamt für Migration und Flüchtlinge eine Clearingstelle einzurichten. Die Clearingstelle soll die Aufgaben einer bundesweiten Koordinierungsinstitution übernehmen, um als Geschäftsstelle einen Überblick über sämtliche Kooperationsprojekte zwischen Sicherheitsbehörden und muslimischen Organisationen anzustreben und die Umsetzung dieser Projekte bei Bedarf praktisch zu unterstützen.

Im Einzelnen soll sie

- den Aufbau eines bundesweiten Netzes von Ansprechpartnern bei Sicherheitsbehörden und muslimischen Organisationen unterstützen,
- Experten für Dialogveranstaltungen beziehungsweise zum Informationsaustausch vermitteln,
- Aus- und Fortbildungsprojekte der Sicherheitsbehörden und
- sicherheitsbehördliche Informationsangebote an Muslime unterstützen sowie
- Unterstützung bei der Erstellung von Informationsmaterialien leisten.

Auf Veranlassung des Bundesministeriums des Innern wurden beim BAMF bereits organisatorische und personelle Vorkehrungen getroffen, die eine Arbeitsaufnahme der Clearingstelle unmittelbar nach entsprechender Beschlussfassung durch die 3. Plenarsitzung der DIK ermöglichen.



Die Arbeit der Arbeitsgruppen – ausgewählte Vorträge von Mitgliedern der DIK



Über 100 Fachleute wirken in der Deutschen Islam Konferenz direkt mit. In den Arbeitsgruppen und dem Gesprächskreis arbeiten diese Konferenzteilnehmer mit weiteren Expertinnen und Experten an den Zielen der DIK. Jedes dieser Gremien hat die Aufgabe, konkrete Handlungsempfehlungen zu ihren Themenfeldern zu entwickeln. Dass diese Arbeit von einem offenen Diskurs und großem Engagement der Teilnehmer gekennzeichnet ist, zeigt die nachfolgende Auswahl von Vorträgen und Beiträgen in den Arbeitsgruppen zu den Aspekten Wertekonsens und deutsche Gesellschaftsordnung (Arbeitsgruppe 1), zu Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis (Arbeitsgruppe 2), zur Rolle der Medien als Brücke (Arbeitsgruppe 3) und zu Sicherheit und Islamismus (Gesprächskreis).

2.1 Arbeitsgruppe 1

2.1.1 Dr. Levent Tezcan: Einige Anmerkungen zur Religiosität in muslimischen Milieus⁶

Warum über Werte sprechen?

Menschen haben schon immer etwas für gut gehalten und etwas anderes für schlecht. Werte meinen ja zunächst nichts anderes. Wert als Wertschätzung zeigt, was uns wertvoll ist und was weniger oder gar nicht. Aber bis zur Neuzeit hat man kaum den Versuch unternommen, das eigene und das gesellschaftliche Handeln mit Blick auf Werte extra noch zu bewerten, also mit einer Theorie von Werten – das brauchten die Menschen offenbar auch nicht. Die Wertproblematik in expliziter Form taucht erst in der modernen Zeit auf. Wenn also die Kunst, Wirtschaft, Politik eigenen Gesetzen folgen und die Religion sich damit abfinden muss, also ihnen nichts vorschreiben oder auch nicht offiziell mitbestimmen darf, wie in jenen Bereichen gehandelt wird, dann taucht nicht nur das Bewusstsein von der Vielfalt unseres Lebens auf, sondern auch das Bedürfnis nach einer Einheit dieser unterschiedlichen Bereiche. So sucht man nun in der Werteintegration die Klammer, die die scheinbar auseinanderfallende Gesellschaft gewissermaßen moralisch imprägnieren, ja zusammenkleben soll. Diese gesellschaftliche Erfahrung hat man in anderen Zusammenhängen auch Säkularisierung genannt. Für den Soziologen Max Weber etwa bedeutete der Zustand des Auseinanderfallens der Wertesphären keineswegs eine Beliebigkeit oder Relativismus, sondern im Gegenteil, dass der Kampf um die Bestimmung der letzten Werte erst richtig losging.⁷

⁶ Abgeänderte Version vom Vortrag in der Arbeitsgruppe 1 der DIK, Oktober 2006.

⁷ Das erinnert an die Leitkulturdebatte. Solange die Idee von der multikulturellen Gesellschaft nur im linken Teil der politischen Lager vertreten, und von der Union abgelehnt wurde, gab es keine Debatte über Leitkultur. Erst als die Diagnose mit multikultureller Gesellschaft von allen akzeptiert wurde, tauchte die Frage auf: Wie ist dann das Verhältnis zwischen diesen vielen Kulturen? Was ist die leitende Kultur? Wie sollen ihre Beziehungen zueinander geregelt werden? Seitdem haben wir verstärkt eine Kulturdebatte, also auch eine Verlagerung der Integrationsfragen an den interkulturellen Dialog.

Übersetzt heißt das: Da der deutsche Staat (auch die von der Christlichen Union geführte Regierung) seinen muslimischen Bürgern nicht als christlicher Staat mit einer religiösen Weltanschauung gegenübertritt, wird die Wertediskussion gewissermaßen den Platz einnehmen, auf dem früher ein Gespräch über Gottesvorstellungen durchgeführt worden wäre – mit ganz anderen Folgen sicherlich. Wenn man so will: Wir bewegen uns alle ein wenig im praktizierten Atheismus, ohne dass man da auch selber erklärter Atheist sein muss. Für die Gläubigen stellt sich eine paradoxe Situation dar: Erst in einem religionsneutralen Raum können sie in der gegenwärtigen Gesellschaft öffentlich ihre Religion kommunizieren. Diesem Mindestmaß von Atheismus müssten die Gläubigen von Religionen, hier die Muslime, eigentlich dankbar sein. Ansonsten würden sie in einer nicht nur faktischen, sondern auch rechtlich gestützten Hierarchie von religiösen Weltanschauungen miteinander kommunizieren müssen. Es mag stimmen, dass die muslimischen Verbände beispielsweise praktisch wenige Rechte oder besser gesagt Möglichkeiten als die christlichen Kirchen besitzen. Prinzipiell besteht ihnen aber eben dieser Anspruch, weil der Staat selber auf die Bestimmung der letzten Werte, zumindest in weltanschaulicher Hinsicht, verzichtet. Da wo das Christentum ins Spiel kommt, geschieht dies nicht im Namen einer offiziell verbindlichen Religion, sondern als kulturelle Grundierung der Werte deutscher Gesellschaft und des Grundgesetzes – als Bürge der Wertorientierung. Das wäre mein erster Punkt in diesem Beitrag.

Gegenwärtig kommt noch etwas anderes dazu, was der Wertedebatte eine zusätzliche Wendung verleiht: Wir alle reden inzwischen so selbstverständlich von Kultur, betrachten uns immer öfter als Verkörperung verschiedener Kulturen, die nun miteinander in Interaktion treten würden (ob in Gestalt von Kampf oder Dialog). So soll also die Wertedebatte noch eine zwischen den Kulturen sein, in der Gemeinsamkeiten und Differenzen in Wertvorstellungen ermittelt werden sollen. Welche Auflagen eine solche Fixierung auf ethnische oder religiöse Kulturen als Handlungseinheiten mit sich bringt, darüber wird momentan zu wenig diskutiert. Was ist also, wenn ich sage, dass irgendeine Praxis meine Kultur sei und dafür eine Anerkennung verlange? Über solche unhinterfragten Selbstverständlichkeiten sollten wir auf jeden Fall diskutieren. Denn der Rekurs auf Kultur beeinträchtigt eben eine kritische Auseinandersetzung.

Religiosität, Werte, Moralregime

Ich möchte zum eigentlichen Teil meines Beitrages kommen. Es handelt sich um religiöse Werte. Dabei möchte ich zunächst kurz zwei Formen von Religiosität präsentieren und ihre mögliche Relevanz für die Integrationsproblematik erkunden. In einem zweiten Schritt möchte ich die Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Form von Wertorientierung lenken, die meines Erachtens den wichtigsten Grund für Misstrauen und Sorge abgibt. Dabei beziehe ich mich auf den sunnitischen Islam. Die Aleviten müssen eigens behandelt werden, da sie bei den unten zu diskutierenden Fragen ganz andere Orientierungen haben, die auch bisher kein Anlass zu grundsätzlichen Konflikten oder Spannungen mit den Aufnahmegesellschaften waren.

Thema der Religiosität

Es ist eine augenfällige Beobachtung, die auch in diversen Studien bestätigt werden konnte; ein Ergebnis, das ebenfalls viele kennen, die muslimisch aufgewachsen sind. Anders als bei deutschen Befragten fällt bei den Muslimen eine große Kluft zwischen dem Bekenntnis, also der Glaubenszugehörigkeit („Ich glaube an Gott“ zwischen 90 und 95 Prozent nach unterschiedlichen Studien), und der relativ niedrigeren tatsächlichen religiösen Praxis, also der Einhaltung der religiösen Pflichten, auf. Und mit steigendem Alter steigt auch gewissermaßen die religiöse Praxis. Entscheidend ist dabei das formelle Bekenntnis zum Glauben – eine hohe gesellschaftliche Sensibilität herrscht diesbezüglich. Unterhalb dieses Bekenntnisses besteht ein großer Spielraum bei der Religionspraxis, selbstverständlich abhängig von dem jeweiligen Milieu. Diese Praxis wird noch indirekt gestützt durch den theologischen Gedanken, dass letztlich niemand außer Gott entscheiden kann, wer sein Heil erreicht und wer nicht. Man weiß nicht einmal, ob das fromme Beten angenommen wird, auch wenn eine Art Heilsgewissheit stets lebenspraktisch unterstellt wird. Im sunnitischen Islam gibt es außerdem keine organisatorischen Strukturen. Dadurch wird das Bekenntnis zu einem Gott und seinem Gesandten als Mindestmaß an Glaubenszugehörigkeit besonders wichtig, da hier auf institutionelle Mechanismen der Zugehörigkeit wie bei einer Kirche verzichtet wird.

Man kann sich idealtypisch zwei Formen von muslimischer Religiosität vorstellen, wie sie vielen bekannt sein dürften, die also in der realen Welt irgendwie so anzutreffen sind, wenn auch nicht immer

in dieser Reinheit. Wenn ich muslimisch sage, sei die Frage uninteressant, ob diese Typen wirklich nur muslimisch sind oder ob es so auch auf andere Religionen zutrifft (das zweite stimmt wohl eher).

Die erste Form möchte ich provisorisch eine pragmatische Religiosität nennen. Es ist, zugegeben, keine elegante Formulierung, dennoch ist sie zweckmäßig für die Diskussion. Einige Grundzüge sind:

Sie ist nicht in erster Linie schriftorientiert. Das heilige Buch wird selbstverständlich vollends anerkannt, aber auf die genaue Kenntnis kommt es nicht an. Die Funktion des Buches besteht nicht darin, Gesetze aufzustellen.

Religiöse Praxis orientiert sich eher an Lebenszyklen. Erst im steigenden Alter hält man sich nach und nach genauer an die Rituale und andere Gebote, obwohl dies nirgends so geschrieben ist. Niemand würde andererseits eine theologische Erklärung bemühen, um zu sagen, ja erst im Alter sollte man seine Schulden abzahlen.

Man pflegt folglich einen pragmatischen Umgang mit grundlegenden Prinzipien und keinen systematischen.

Bei der Alltagspraxis wird das Prinzip der Trennung befolgt: Es gibt den Bereich der Glaubenspraxis und den des weltlichen Lebens. Aus einer orthodoxen Sicht ist diese Haltung nicht zu vertreten, aber diejenigen, die es mit der Religion so handhaben, versuchen ohnehin nicht sonderlich, eine theologisch tragbare Begründung dafür zu finden.

Hier wird ohnehin von Religion nicht als allumfassender Lebensform oder Gesellschafts- oder Staatsform gesprochen, sondern sie wird verstanden als eine Vielzahl von ethischen Handlungsanweisungen, die man auch viel eher mit einem anderen Wort ausdrücken kann: „Muslimität“, die allerdings nicht für ein Glaubenssystem steht. Wenn man Islam sagt, meint(e) man hier bei diesem Typus von Religiosität ganz genau den Kodex der Rituale. In den letzten zwanzig Jahren hat sich die Lage für diese Art der Religiosität partiell erschwert, da man jetzt ihre Art, den Glauben auszuleben (beziehungsweise die Strenge der Regeln lebenspragmatisch zu entspannen) selber aus der Schrift heraus verteidigen

muss, also auch die Pragmatiker selber orthodox argumentieren müssen. Dabei sind sie sowohl von der Seite der orthodoxen Religiosität als auch von außen, der nicht muslimischen, europäischen Umwelt, unter Druck geraten, da jetzt stärker nach authentischem muslimischem Leben gesucht wird. Gewissermaßen müssen sie also eine religiöse Begründung dafür finden, dass sie beispielsweise trotz des Alkoholverbots trinken und doch Muslime sind. Oder wenn sie sich nicht verschleiern, müssen sie erklären, wie sie das mit dem Glauben in Verbindung bringen. Hier drängt sich schließlich der Konsistenzzwang auf. Allerdings gab es für diese Religiosität immer auch Theologen, auf die man zurückgreifen konnte, wie zum Beispiel Yasar Nuri Öztürk in der Türkei, der theologisch-systematisch argumentiert und offenbar für weltliche Lebenspraxis einen Schutz vor völliger Vereinnahmung durch orthodoxe Religion bietet. Diese Art der Religiosität dürfte auch unter den türkischen Einwanderern weit verbreitet sein.

Die Islamkonferenz will offenbar dieser Art von Religiosität Rechnung tragen. Die organisatorische Lösung, ein Drittel von Vertretung für die Individualisten zu reservieren, scheint dem nahezu kommen. Gleichwohl verstrickt sich dieses Unternehmen in ein Paradox: Das Kennzeichnende für diese Art von Religiosität besteht doch gerade darin, dass der Glaube von der Repräsentation abgekoppelt wird. Will man, dass die eher Pragmatischen sich repräsentieren, dann fordert man sie eben auf, diese pragmatische Haltung gewissermaßen aufzugeben. Es gibt aber auch durchaus Hinweise, dass sie, sofern sie in eine Repräsentationssituation treten müssen, dann eher die DITIB aufsuchen. In diesem Sinne entspricht die DITIB am ehesten dem Typus von „Volkskirche“ mit einer breiten Vielfalt von Besucherschaft. Sie scheint daher auch gewissermaßen der Ort zu sein, wo beide Typen von Religiosität zusammenkommen.

Die zweite Form der Religiosität, „orthodoxe Religion“, zeichnet sich zunächst einmal durch eine betonte Schriftorientierung aus. Es geht darum, sich am religiösen Gesetz konsequent zu orientieren und sich die Handlungsanweisungen aus dem Koran beziehungsweise den religiösen Geboten geben zu lassen. Diese Religiosität will allumfassend sein, das religiöse Gesetz muss durch alle Lebensbereiche hindurch greifen. Diese Art von Religiosität wird, wie zu erwarten, eher in organisierten Milieus gepflegt, wenn auch nicht ausschließlich.

In den muslimischen Ländern scheint infolge der Entwicklungen in den letzten Jahrzehnten eher die erste Form der Religiosität unter Druck zu geraten. Stärkere soziale Kontrolle, die vor allem über die Einhaltung religiöser Gebote umgesetzt wird, verringert den relativ breiten Spielraum persönlicher Religiosität. Beispielsweise wird diese Entwicklung in letzter Zeit in der Türkei seit der AKP-Regierung stark thematisiert. Es ist eine offene Frage, inwiefern die Entwicklungen Einfluss auf das muslimische Leben hier haben wird. Der zweite Typus von Religiosität hat in muslimischen Ländern eher Sonderprobleme wie zum Beispiel das Kopftuchverbot in staatlichen Einrichtungen in der Türkei. Oder Probleme damit, dass die soziale Umwelt nicht gut genug nach religiösen Vorschriften reglementiert wird, dass sie nicht „muslimisch“ genug ist. Sie hat dafür aber vor allem Probleme in der nicht muslimischen Umwelt, weil hier die Lebenspraxis nicht nach islamischen Normen geregelt wird. Damit ist keineswegs gesagt, dass die orthodoxe Form von Religiosität notwendigerweise in Konflikt mit der Umwelt geraten muss, sofern diese nicht ihren Vorstellungen entspricht. Auch hier sind Mechanismen möglich und vorhanden, mit der Differenz umzugehen, ohne sich abzukapseln. Gleichwohl ist die Frage berechtigt, ob denn nicht bestimmte Probleme in den Schulen und der Nachbarschaft mit religiösen Wertvorstellungen zu tun haben, die durchaus mit diesem orthodoxen Glaubensverständnis zusammenhängen. Das ist jedenfalls eine der Ausgangsannahmen für die Islamkonferenz; darum will doch die Regierung Einfluss auf die Verhältnisse vor allem in den konservativen Milieus haben, da die kulturellen Probleme am stärksten hier vermutet werden. Darum sucht sie schließlich auch Gesprächspartner bei den konservativen Organisationen.

Man kann generell sagen, dass diejenigen, die eher die erste Form der Religiosität pflegen, lange Zeit als quasi natürliche Gesprächspartner für westliche Politiker galten. Nicht zuletzt wegen der weltweiten, geopolitischen Konflikte scheint sich nun inzwischen eine Wende abzuzeichnen. Diejenigen, die eine orthodoxe Religiosität pflegen, werden immer stärker als authentische Vertreter ihrer Kultur betrachtet, da sie mit ihrem Zugang zu den Milieus, die als problematisch oder potenziell problematisch betrachtet werden, in ordnungspolitischer Hinsicht mehr versprechen können.

Im Folgenden möchte ich lediglich auf einen Grund für bestimmte Problemtypen eingehen, die mit ethischen Vorstellungen zu tun haben. Vor einer voreiligen und undifferenzierten Zuteilung der problematischen Haltungen zu den Typen der Religiosität sei jedoch gewarnt. Dass, was dort unten problematisiert wird, kommt allerdings häufiger in den Milieus mit orthodoxer Religiosität vor.

Problematische Formen der Selbstkontrolle

In der öffentlichen Debatte wurde hin und wieder darauf hingewiesen, dass der Islam (weil ihm die Innerlichkeit abgehe) anders als das Christentum („ich bin schuld“) keine Schuldkultur kenne und dass die fundamentalistischen Schuldzuweisungen („die anderen sind schuld“) eben aus diesem Kern der islamischen Religiosität herrührten. Ich denke nicht, dass man dies so schlicht angehen kann. Angemessener scheint mir eher, dass man davon ausgehen sollte, dass jede Religion spezifische Gefährdungen in sich trägt, die aber nicht mit einer ehernen Gesetzmäßigkeit eintreffen müssen, sondern begünstigender Faktoren bedürfen, um wirksam zu werden. So fiel mir beispielsweise bei meiner Untersuchung über den christlich-islamischen Dialog auf, dass das christliche Gebot der Nächstenliebe auf eine eigentümliche Weise stets Misstrauen zu schüren schien. Auch wenn dies auf den ersten Blick paradox erscheinen mag, da ja die Liebe exakt das Misstrauen überwinden will. Das Liebesgebot verlangt im hohen Maße das altruistische Selbstopfer, das eine Selbstanklage mit sich bringt. Wenn ich aber den anderen in Absehung aller empirischen Unannehmlichkeiten lieben und mich für ihn einsetzen soll, wenn ich mich also bei meinem Einsatz altruistisch verstehe (also angeblich keine eigenen Interessen haben sollte und mich dazu anhalte), dann wird sich bei mir durchaus die Frage einnisten können, ob der andere auf meine selbstlose Hilfe genauso reagieren wird oder ob er mich nicht doch ausnutzt. Ich frage mich auch, ob nicht bestimmte multikulturelle Verhaltensweisen (die vormalige Idealisierung von Migranten mancherorts) nicht wegen dieser stilisierten Selbstanklage zu einer völlig unkritischen Haltung führten. Das altruistische Selbstopfer weist aber eine paradoxe Struktur auf, die darin besteht, dass man die anderen ebenfalls zu einer Selbstanklage auffordert, und wenn der andere dies nicht auf diese Art tut, sich doch etwas betrogen vorkommt. Dadurch taucht also erst überhaupt eine radikale Ungewissheit auf, ob nämlich der andere wirklich innerlich auch genug Bereitschaft

zeigt oder doch nicht „andere Interessen“ verfolgt (dieser Vorwurf wird von den christlichen Dialogpartnern den Muslimen tatsächlich oft gemacht). Das Problem des Selbstopfers ist daher, dass es genauso maßlos, wie es gegen sich gerichtet war, auch ins Gegenteil umschlagen, also maßlos mit Verdacht gegenüber dem anderen sein kann. Nicht die Taten dienen nämlich als Indikatoren der Aufrichtigkeit, sondern die innere Haltung, die aber nie befriedigend geprüft werden kann und daher stets das Misstrauen generiert. Meines Erachtens arbeitet diese Logik der unmöglich überprüfbaren inneren Hinwendung zu den Werten der freiheitlichen Verfassungsordnung gegenwärtig in der Integrationsdebatte.

Demgegenüber kann man nun ebenso etwas schematisch eine bestimmte muslimische Haltung stellen. Islam in einem bestimmten Sinne ist tatsächlich eine Religion der „Äußerlichkeiten“, die innere Haltung der anderen wird nicht sonderlich infrage gestellt; man vermeidet gar eine Thematisierung der inneren Haltung. Es gehört sich eben nicht, Geständnis ist kein Ausdruck des kultivierten Benehmens. Die öffentliche Prüfung der inneren Haltung ist nicht das Thema islamischer Religiosität. Das Misstrauen bezieht sich deshalb auch eher auf die Taten, Handlungen, das Erscheinungsbild, den physischen Kontakt, schließlich, ja überhaupt, auf den Körper. Das Böse stößt dem Muslim im Grunde von außen zu; dessen Bannung ist daher auch eine physische, körperliche, räumliche Angelegenheit. Das Misstrauen, gar die Angst, die entstehen kann, speist sich somit aus anderen Kanälen.

Nun welche spezifischen Ausartungen rühren aus der muslimischen Religiosität her? Hier droht, dass die Last der Selbstkontrolle mehr und mehr an äußere Instanzen und Regelungen verlagert wird. Geschlechtliche Kodierung des sozialen Raums ist daher eins der entscheidenden Instrumente, die aber jetzt über ihre vorindustriellen Gebrauchskontexte hinaus die Kommunikation in heutiger Zeit regeln sollen. In der vorindustriellen Gesellschaft war Geschlechtertrennung durchaus eine praktikable Regelung (wenn man von einer normativen Einstellung absehen dürfte, die wir von heute aus gesehen den früheren Gesellschaften entgegenbringen), die ohne große Anstrengung und Uniformierung der sozialen Beziehungen funktionierte. Das verunsicherte muslimische Selbst der halbindustrialisierten, medialisierten und mobilisierten Welt nimmt besonderen Anstoß an Äußerlichkeiten, auf

die es mit Uniformierung und zum Teil totalitärer Wucht reagiert. In diesem Kontext erscheint die Kopftuch- und Schleierfrage in einem ganz anderen Licht, wobei sich die Funktion des Kopftuchs unter bestimmten Bedingungen doch ein Stück zu verändern scheint. Es ist zwar noch immer, vor allem in den muslimischen Ländern, ein wichtiges Teil eines religiös grundierten Körperregimes, das den sozialen Raum geschlechtlich kodiert und durch die Trennung die moralische „Verirrung“ verbannen will. Dennoch scheint es umgekehrt auch den Weg für den Eintritt zum öffentlichen Raum vorzubereiten. Das ist aber noch eine offene Frage, da sich die emanzipatorische Wendung des Kopftuchs noch zu beweisen hat. Es kann in westlichen Ländern durchaus anders sein, in großen Teilen der muslimischen Welt ist es weiterhin eher Teil eines repressiven Körperregimes.

Es geht mir aber nicht ums Kopftuch, sondern darum, was für ein Körperregime bei dieser Ethik der Delegation der Kontrolle an das Äußerliche zum Ausdruck kommt, welche Art von Fremd- und Selbstkontrolle damit, und zwar nicht einfach persönlich und subjektiv, sondern in den öffentlichen Raum hinein praktiziert wird. Das betrifft unmittelbar die Frage nach unterschiedlichen Regimes der Affektkontrolle. Die orthodoxe Affektkontrolle funktioniert primär so, dass bereits im Vorfeld der Möglichkeit einer als Verführung bezeichneten Handlung vorgebeugt werden soll, um die Verführung überhaupt nicht erst aufkommen zu lassen. Frau muss sich verschleiern, damit der Mann nicht in die Versuchung kommt. Mann und Frau werden räumlich getrennt, damit die Möglichkeit überhaupt nicht erst aufkommt, dass es zu einer „verbotenen Handlung“ kommen könnte. Von hier aus kann man neuere Perspektiven auf Fragen gewinnen, wie sie in den Schulen beispielsweise am Beispiel des Schwimmunterrichts, Respekt vor Andersgläubigen beziehungsweise anderen Lebensformen, Klassenfahrt etc. diskutiert werden. Wir dürfen allerdings nicht vergessen, dass diese für sich genommen vielleicht nicht so dramatischen Fälle zugleich in einem Zusammenhang mit Entwicklungen rezipiert werden, die von globaler Reichweite sind und die Debatte im Lande auch mit beeinflussen.

Die muslimischen Proteste globaler Reichweite, die Vorstellung, dass die Muslime stets beleidigt seien, die Berichte aus muslimischen Ländern über den religiös begründeten sozialen Druck

gegenüber nonkonformen Lebensformen beeinflussen, ob zulässig oder nicht, unmittelbar den Deutungsrahmen, in dem die Ereignisse hierzulande diskutiert werden. Die islamskeptische Haltung entspringt nicht einfach oder nicht allein rassistischen Vorurteilen bei einem Teil der Islamophobie, sondern dürfte wohl auch zum Teil damit zu tun haben, dass man, den demografischen Trend im Hinterkopf behaltend, bange um den Lebensstil ist, der einem selbst wert ist.

Dann müsste es jedenfalls eine Frage sein, die sich Muslime im Kontext eines Austauschzusammenhangs stellen könnten: Wie würde eine Moral aussehen, die zwar für solche „Beleidigungen“ oder „Verführungen“ zweifellos durchaus Verachtung empfinden darf, aber zugleich die innere Größe aufbringt, sie zu ignorieren? Oder eine Moral, die sich mutig den „Beleidigungen“ und „Verführungen“ der Umwelt aussetzt, indem sie sie nicht in erster Linie als Beleidigung fasst, sondern als Fragen, auch wenn man zu Recht oder zu Unrecht vermutet, dass der eine oder andere durchaus eigene Interessen mit solchen Angriffen verfolgen könnte? Die gegenwärtig sich laut zu Wort meldende muslimische Moral, diese eine bestimmte Version, die man in den letzten Jahren zu oft allzu gereizt zu sehen bekam, verfügt spezifische Codes vorindustrieller Abkunft, die große Spannungen in der modernen Welt verursachen. Das individuelle Selbst darf demnach nicht den „verführerischen“ Einflüssen der Umwelt ausgesetzt werden. Das kollidiert mit der funktionalen Trennung der Rollen und der damit verbundenen Pluralität der Lebenswelten; wenn nicht immer in rechtlicher Hinsicht, so doch in kultureller. Diese Konflikte werden sich in Zukunft vermutlich noch häufen, da die Welt in jeder Hinsicht zu einem einzigen gigantischen Kommunikationsnetz geworden ist, in dem jede auch noch so entlegene Ecke mit allen anderen Teilen verbunden ist. Das will ich an einem Beispiel erläutern, das ebenfalls wegen der Zusammenziehung der räumlichen Entfernungen die Diagnose der globalen Welt bestätigt: Ich meine den Fall eines australischen Mufti, über den vielerorts berichtet und diskutiert wurde. Es kam heraus, dass ein Mufti in Australien (sic.) in der Predigt die Äußerung machte: „Wenn ein Stück Fleisch offen (nicht zugedeckt) auf die Straße gelegt wird und die Katze das Fleisch klaut: Wer ist schuld? Die Katze oder der, der das Fleisch auf die Straße gelegt hat?“ Seine Antwort ist klar: Das Fleisch beziehungsweise der es erlaubt hat, dass der weibliche Körper so unverhüllt den hungrigen Katzen ausgesetzt wurde. Man

mag einwenden, dass dies ein Einzelfall sei und dass sich viele muslimische Autoritäten ohnehin kritisch davon distanziert hätten. Das Letzte stimmt wohl. Dennoch ändert dies nicht viel an der Tatsache, dass dieser vermeintliche Einzelfall eine bestimmte moralische Haltung durchaus zum Ausdruck bringt und die kritische Distanzierung doch letztlich dem gleichen moralischen Code verhaftet bleibt. Und schwerlich wird man es bestreiten können, dass dieses Moralregime in muslimischen Ländern sozial wirksam ist und vor allem durch die wahhabitische Version vom Islam die soziale Kontrolle, die es schon immer gab, noch rigider praktiziert wird.

Man kann mit diesen Hinweisen unterschiedlich umgehen. Man kann die ethische Haltung im Grunde gutheißen, aber die radikalen Folgen öffentlich bestreiten, weil sie dem eigenen Image schaden. Eine weitere Variante wäre, die problematischen Haltungen als Einzelfälle zu disqualifizieren, indem man sagt, dass das mit dem Islam nichts zu tun habe. Oft heißt es auch, dass das die Tradition sei etc. Oder man erkennt die Problematik als etwas, was aus der Anlage der eigenen Religion entspringt, ohne dass damit die eigene Religion an sich kritisiert sein muss. Und man denkt gemeinsam über die Gründe und Umgangsformen nach. Ein Problem erkennen heißt doch nicht, wie vor allem konservative Muslime es oft befürchten, die Verantwortung für die Taten zu übernehmen oder die Religion als solche schlechtzumachen.

Entweder werden in der muslimischen Kultur neue Formen von Benehmen, maßvollem Benehmen, gefunden beziehungsweise die ohnehin vorhandenen Formen werden stärker. Und zwar solche Formen, die Individuen derart prägen, dass sie ohne Hass und Gereiztheiten auf die Herausforderungen, „Versuchungen“ reagieren können; dass sie die innere Größe haben, in einer Umwelt sich ohne Angst zu bewegen, die meinetwegen voller Versuchungen sein mag – man muss ja schließlich nicht die gleichen inhaltlichen Wertvorstellungen pflegen. Die Frage wird sein, inwiefern eine solche Haltung innerer Heiterkeit und Souveränität (durchaus auch mit strengen moralischen Inhalten) auch in der konservativ-orthodoxen Variante dominant ist oder sein wird. Oder der Islam wird sich immer mehr als der Inbegriff infantiler Ausbrüche weltweit blamieren. Das wäre keineswegs einer Kultur angemessen, in der das Maßhalten einst eine der größten Tugenden war. Die gegenwärtige muslimische Kultur in ihrer konservativ-orthodoxen Variante

scheint derzeit eher Blüten einer Kultur der Angst vor der Welt zu treiben. In einer globalen Welt, in der jeder jedem seinerseits ausgesetzt ist und mit ständigen „Beleidigungen“ zu rechnen hat, sind das die denkbar schlechtesten Bedingungen. Für mögliche Provokationen gibt es nämlich genug Gründe und Interessierte!

Schluss

Diese Gedanken sind sicher einseitig zugespitzt. Zumindest in der Hinsicht, dass hier die Moralfrage stark gemacht wird, ohne die sozialen Kontexte zu berücksichtigen. Sicher ist das ein Mangel. Dennoch wird damit der Eigenwert der Frage nach den Mechanismen moralischen Handelns mit Blick auf die Religion nicht abgeschafft. Außerdem verbreitet sich diese nicht zu Unrecht so bezeichnete *wahhabitisch* imprägnierte Religiosität (damit ist nicht konsequente Religionspraxis an sich gemeint, sondern die soziale Kontrolle durch die religiöse Moral) nicht allein unter den unteren sozialen Schichten. Gleichwohl weiß man noch wenig darüber, welche Haltungen empirisch in „muslimischen Milieus“ wirksam sind. Aber vor allem mit welcher Art von Problemen die Migranten denn sonst noch, ja primär, in ihrem Leben zu kämpfen haben.

Die Islamkonferenz selbst steht aufgrund ihrer Anlage einer Versuchung gegenüber, die ihrerseits eine einseitige Zuspitzung mit sich bringen könnte. Diese bestünde darin, dass die Religionsthematik zur Schlüsselfrage zum Verstehen sozialer Probleme werden könnte. Seit einiger Zeit floriert eine Semantik durch alle Wissens- und Politikbereiche hindurch, die das Muslimsein der Migranten in den Vordergrund rückt. Selbst die wohlmeinenden Formulierungen wie „soziale Probleme der Muslime“ (gemeint: Arbeitslosigkeit, Bildung und Ausbildung etc.) scheinen mir hier das Problem zu stärken, anstatt zu Lösungen anzuregen. Da fragt sich nämlich, ob die gemeinten Probleme einen völlig anderen Charakter bekommen, wenn sie mit „muslimisch“ versehen werden. Das Grundproblem der Islamkonferenz wird meines Erachtens darin bestehen, welche Formen der Selbstbeschränkung die Islamkonferenz bei der Problemdefinition und dem Umgang mit Problemen entwickeln wird, um der allgegenwärtigen Versuchung zu widerstehen, die vielfältigen Migrationsfragen restlos mit Religion und Identität zu überschreiben.

2.1.2 Prof. Dr. Hartmut Esser: Wertekonsens und die Integra- tion offener Gesellschaften

Die Frage nach der „Integration“ von Migranten und ethnischen Minderheiten und die der jeweiligen Aufnahmegesellschaften ist im Zusammenhang der Folgen der anhaltenden internationalen Migration gewiss nicht neu, aber in den Blickpunkt auch einer weiteren Öffentlichkeit ist sie erst vor Kurzem gelangt. Das hat mit zwei Befürchtungen zu tun. Eine nicht gelingende Integration der Migranten und Angehörigen fremdethnischer Kulturen könnte erstens zu einer (zusätzlichen) Verschärfung von, teilweise durch die Migration selbst erzeugten, Ungleichheitsstrukturen beitragen, von der her sich dann auch Probleme für den Zusammenhalt der gesamten Gesellschaft ergäben. Eine besondere Brisanz erhält die Thematik darüber hinaus zweitens über Befürchtungen, wonach gewisse tief verankerte kulturelle Unterschiedlichkeiten derartigen, zunächst nur latenten Konflikten eine besondere, auch emotionale Zuspitzung und Radikalität geben könnten. Unterschiede in grundlegenden kulturellen Überzeugungen und „Werten“ erscheinen so als gravierende Gefährdungen des gesellschaftlichen Zusammenhalts und insofern Religionen besonders prägnante und sozial wirksame Systeme von kulturellen Überzeugungen und Werten repräsentieren, stellt sich das Problem hierfür in einer, wie man meint, besonderen Schärfe. Dahinter steht eine spezielle Annahme über die Bedingungen der gesellschaftlichen Integration auch der modernen Gesellschaften: ohne kollektiven Konsens in den grundlegenden Wertüberzeugungen und ohne eine auch emotionale und symbolisch deklarierte Identifikation mit den Werten der jeweiligen (Aufnahme-)Gesellschaft als Kollektiv sei eine gesellschaftliche Integration der verschiedenen sozial und kulturell unterschiedlichen Gruppierungen kaum denkbar. Eine nachhaltige gesellschaftliche Integration setze gerade bei sozialer und kultureller Pluralisierung eine – wie auch immer geartete – Angleichung in den grundlegenden Werthaltungen voraus, wovon eventuell auch religiös verankerte Überzeugungen betroffen wären. Wenn aber bestimmte Werthaltungen der Migranten und ethnischen Gruppen mit denen der jeweiligen Aufnahmegesellschaft (grundsätz-

lich) nicht übereinstimmen und wenn davon auszugehen ist, dass die Aufnahmegesellschaft in ihrer Mehrheit nur schwerlich ihre Werthaltungen ändert, komme diese Leistung der Wertanpassung zuerst auf die Migranten und ethnischen Gruppen und deren Werthaltungen zu, und nicht zuletzt wären davon auch die religiösen Überzeugungen betroffen. Im Begriff der „Leitkultur“ hat diese Hypothese ein prägnantes Kürzel gefunden und in den diversen Öffentlichkeiten eine entsprechende, und wie sich gezeigt hat, höchst widersprüchliche Resonanz ausgelöst.

Im Folgenden wird diese Hypothese von der Notwendigkeit einer Wertintegration für jenen besonderen Fall diskutiert, um den es eigentlich allein geht: die Integration der modernen, komplexen, „funktional differenzierten“, demokratisch verfassten „offenen“ Gesellschaften, wie sie das Hauptziel der (derzeitigen) internationalen Migration nach wie vor sind. Dazu werden zunächst (schrittweise) die verschiedenen Aspekte des Begriffs der Integration allgemein differenziert und dann auf das eigentliche Problem bezogen: die Bedeutung von kollektiv geteilten, inhaltlich definierten und für das Handeln verbindlichen Werten für die Integration offener Gesellschaften. Einige daran anschließende Anmerkungen zur Einschätzung der oben angesprochenen Debatte um die „Leitkultur“ fassen das Hauptargument zusammen: Im Kern der gesellschaftlichen Integration offener Gesellschaften steht nicht die (unbedingte) Loyalität zu gewissen kollektiven Werten der Aufnahmegesellschaft, sondern die Anerkennung gewisser abstrakter Prinzipien (nämlich die von Liberalität, Individualität, Chancengleichheit und ausgleichender Gerechtigkeit). Weil aber diese Anerkennung (empirisch) von der gleichberechtigten Teilhabe an den zentralen Gütern, der strukturellen Integration in die Aufnahmegesellschaft also, abhängig ist und weil diese auch, wenngleich nicht nur, an die Übernahme gewisser kultureller Vorgaben der Aufnahmegesellschaft gebunden ist, darunter insbesondere der Erwerb der Sprache des Aufnahmelandes, wird für die Anerkennung dieser Prinzipien (mindestens: empirisch) eine gewisse Akkulturation vorauszusetzen sein, die aber schon im eigenen Interesse der Migranten und ethnischen Gruppen liegt und daher nicht verlangt oder erzwungen, sondern durch geeignete Maßnahmen, vor allem im Bildungsbereich, gefördert werden sollte – und zwar weit mehr als das bisher geschehen ist.

Integration

Integration bedeutet allgemein die Existenz von systematischen Beziehungen von Teilen zueinander und in Abgrenzung zu einer Umgebung, woraus diese Beziehungen auch immer bestehen. Dabei sind im Zusammenhang des Problems der Integration von Migranten und ethnischen Minderheiten zwei Perspektiven zu unterscheiden (vgl. dazu allgemein Esser 2000: Kapitel 6 und speziell für die Integration von Migranten und ethnischen Gruppen Esser 2006: Kapitel 2): der Bezug auf die Individuen und ihre Beziehungen zu einem bestehenden gesellschaftlichen Kontext, darunter auch die Beziehungen zu anderen Individuen, und der Bezug auf ein soziales System und dessen Zusammenhalt als kollektive Einheit insgesamt. Der erste Aspekt wird als Sozialintegration bezeichnet, der zweite als Systemintegration.

Sozialintegration

Bei der Sozialintegration, verstanden als die Beteiligung von individuellen Akteuren an bereits bestehenden sozialen Systemen und den sich daraus ergebenden Eigenschaften, Fertigkeiten und Ressourcen, lassen sich wiederum zwei Betrachtungsweisen unterscheiden: die Einbettung eines einzelnen Akteurs in ein bereits bestehendes soziales System, etwa in Form einer Mitgliedschaft, der Verfügung über bestimmte Rechte oder der Besetzung einer beruflichen Position, und die (statistische) Aggregation von Mengen individueller Akteure mit ähnlichen Eigenschaften der Sozialintegration zu Kategorien, etwa nach Bildung, Einkommen oder ethnischer Identifikation. Entsprechend müssen zwei Arten der Sozialintegration unterschieden werden: die individuelle und die kategoriale Sozialintegration. Die individuelle Sozialintegration bezeichnet die Inklusion (beziehungsweise die Exklusion) einzelner Akteure in bestimmte gesellschaftliche Bereiche und Institutionen und deren Folgen, etwa für Sprache, Bildung und Einkommen, und die kategoriale Sozialintegration fasst, ansonsten unverbundene, Individuen mit ähnlichen Eigenschaften der Inklusion zu Kategorien der sozialen Ungleichheit zusammen.

Sozialintegration 1 (Individuen): Inklusion und Exklusion

Unterscheidet man der Einfachheit halber zwei mögliche Zugehörigkeiten von Migranten zu sozialen Systemen – zu der Aufnahmegesellschaft und zu der ethnischen Gruppe – ergibt sich eine einfache Typologie von Formen der individuellen Sozialintegration (Abbildung 1). Die jeweiligen sozialen Systeme können dabei entweder die komplette Gesellschaft oder Teile davon sein und bei der ethnischen Gruppe kann sich die Zugehörigkeit sowohl auf die Herkunftsgesellschaft wie auf eine in der Aufnahmegesellschaft ansässige ethnische Gemeinde oder auch auf (transnationale) ethnische Netzwerke beziehen, soweit wie diese einen zusammenhängenden Kontext der Gestaltung des Alltags bilden.

Abbildung 1: Typen der individuellen Sozialintegration

ethnische Gruppe	Aufnahmegesellschaft	
	ja	nein
ja	multiple Inklusion	Segmentation
nein	Assimilation	Marginalität

Die Marginalität bezeichnet den Fall der Exklusion aus allen sozialen Bezügen, die Segmentation des Einschlusses in die ethnische Gruppe, aber des Ausschlusses aus der Aufnahmegesellschaft. Die Assimilation bezieht sich entsprechend auf den Einschluss in die Aufnahmegesellschaft und den gleichzeitigen Ausschluss aus der ethnischen Gruppe und die multiple Inklusion auf die Beteiligung an beiden sozialen Systemen. Folglich ist die Assimilation der einzige Fall der „Angleichung“ allein an die Aufnahmegesellschaft. Alle anderen Formen der individuellen Sozialintegration bedeuten irgendeine Art der Nichtangleichung, darunter mit der multiplen Inklusion auch jene, die die „Assimilation“ voraussetzt, aber sich darin nicht erschöpft.

Am Beispiel der Staatsangehörigkeit bezeichnet die Marginalität dann die „staatenlosen“ Migranten, die multiple Inklusion entsprechend diejenigen mit „doppelter Staatsangehörigkeit“ und die Segmentation beziehungsweise die Assimilation jeweils Migranten mit nur einer Staatsangehörigkeit, die des Herkunftslandes oder die des Aufnahmelandes. Entsprechendes lässt sich

für die kulturellen Gewohnheiten, das Wissen, die Sprache, die Bildung, den Arbeitsmarkt, die Partnerschaften, die Familienzugehörigkeit, die sozialen Kontakte und Netzwerke, die (religiösen) Werte, die ethnische Identität oder die emotionale Identifikation logisch bestimmen. Nicht immer sind empirische Besetzungen für die verschiedenen logischen Möglichkeiten zu erwarten, etwa bei der multiplen Inklusion: Bei manchen Merkmalen ist eine multiple Inklusion leichter möglich als bei anderen, wie bei den kulturellen Gewohnheiten, der Sprache oder den sozialen Kontakten gegenüber der Bildung, der Arbeitsmarktplatzierung, der Familienzugehörigkeit oder der emotionalen Identifikation und bei grundlegenden Werten, und bei einigen wäre sie so gut wie ausgeschlossen, wie bei der Heirat oder bei der Religion.

Die vier Typen der Sozialintegration von Migranten lassen sich entsprechend den verschiedenen Merkmalen, auf die sich die Inklusion und die Exklusion beziehen können, in unterschiedlichen inhaltlichen Dimensionen zusammenfassen.

Vier solcher Dimensionen der sozialen Integration können allgemein unterschieden werden: die Kulturation als die Übernahme von Wissen, Fertigkeiten, kulturellen Vorstellungen und normativen „Modellen“; die Platzierung als die Übernahme beziehungsweise die Gewährung von Rechten, die Einnahme von Positionen in (relevanten) Bereichen des jeweiligen sozialen Systems, etwa in Bildung und Arbeits- und Wohnungsmarkt, und als Zugang zu relevanten Institutionen und Verteilungsnetzwerken; die Interaktion als die Aufnahme von sozialen (Primär-)Beziehungen und die Inklusion in familiäre Zusammenhänge und (Freundschafts-) Netzwerke sowie, ganz besonders, die inter- oder intraethnische Heirat und schließlich die Identifikation als die Entwicklung gewisser, auch emotional besetzter, Loyalitäten zum jeweiligen sozialen System und Einordnungen der eigenen Identität.

Entsprechend können vier inhaltliche Dimensionen bei den vier Typen der individuellen Sozialintegration von Migranten unterschieden werden: die kulturelle Marginalität, Segmentierung, Assimilation und multiple Inklusion, die sich auf die Kulturation, die strukturelle, die sich auf die Platzierung, die soziale, die sich auf die Interaktion und die emotionale, die sich auf die Identität beziehungsweise die Identifikation beziehen. In Abbildung 2 sind die

vier Grundprozesse und inhaltlichen Dimensionen und die vier Alternativen der individuellen Sozialintegration von Migranten noch einmal und mit Beispielen zusammenfassend dargestellt.

Abbildung 2: Grundprozesse, Dimensionen und Alternativen der individuellen Sozialintegration von Migranten

Grundprozesse	Dimensionen	Aspekte und Beispiele	Alternativen
Kulturation	kulturell	Wissen, Fertigkeiten, Lebensstil	multiple Inklusion
Platzierung	strukturell	Rechte, Bildung, Einkommen	Assimilation
Interaktion	sozial	Freundschaften, Familie, Heirat	Segmentation
Identifikation	emotional	Identität, Solidarität, Werte	Marginalität

Leicht wird die Komplexität der Möglichkeiten erkennbar: Alle vier Dimensionen der individuellen Sozialintegration können sich mit allen vier Alternativen von Inklusion und Exklusion kombinieren. Einfache Extremfälle wären die komplette ethnische Segmentation auf allen vier Dimensionen einerseits und die komplette Assimilation darauf andererseits. Die älteren Konzepte der Assimilationstheorie, etwa bei Park (1950) oder bei Gordon (1964), haben die (intergenerationale) Integration von Migranten in der Tat als eine Bewegung von dem einen zum anderen Extremfall aufgefasst, wobei auch vermutet wurde, dass es gewisse Reihenfolgen gäbe, etwa dass die kulturelle Assimilation die erste und die emotionale Assimilation die letzte Stufe der („unvermeidlichen“) Assimilation sei. Inzwischen geht man davon aus, dass es – theoretisch – jede denkbare Kombination auch als dauerhaftes Gleichgewicht geben kann, aber auch, dass der deutlichste Trend der intergenerationalen Integration nach wie vor die Assimilation ist, auch unter den Bedingungen der „new immigration“ und der Emergenz transnationaler Netzwerke (vgl. etwa Alba/Nee 1999).

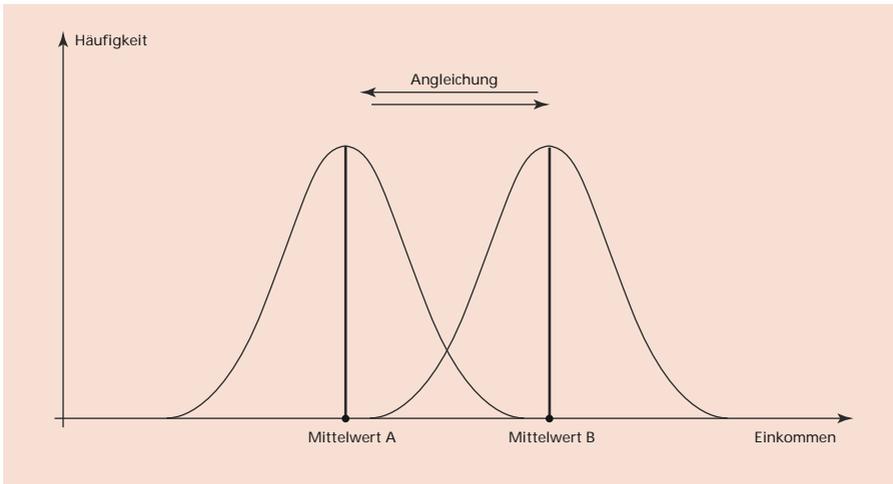
Die mit den vier Dimensionen verbundenen Eigenschaften und Ressourcen lassen sich – wiederum grob – danach unterscheiden, ob mit ihnen Bewertungen auf einer vertikalen Dimension verbunden sind oder nicht. Die auf die Kulturation, die Interaktion

und die Identifikation bezogenen Eigenschaften unterliegen – zunächst(!) – solchen Wertungen nicht und sie bezeichnen daher auch nur horizontal angeordnete Unterschiede zwischen den Akteuren, anders als die auf die Platzierung bezogenen Eigenschaften, wie Rechte, Bildung und Einkommen, die auch vertikale Unterschiede bezeichnen oder bewirken. Meist ist diese Trennung nicht eindeutig möglich und variiert auch gelegentlich, weil etwa zuerst kulturelle Eigenschaften, wie die Sprache, oder soziale Beziehungen, wie interethnische Bekanntschaften, auch ein vertikal bewertetes Kapital bilden können oder für die Platzierung und den Erwerb vertikal bewerteter Ressourcen wichtig sind – als kulturelles und als soziales Kapital. Diese durchaus verwickelten Beziehungen zwischen zunächst nur andersartigen, aber dann auch durchaus anderswertigen Eigenschaften werden etwa bei der Sprache besonders deutlich: Sie ist einerseits ein Teil der andersartigen ethnischen und kulturellen Vielfalt, andererseits aber auch eine – mehr oder weniger – wertvolle und/oder effiziente und daher auch bewertete Ressource, an der oft genug der Zugang zu den strukturellen Dimensionen der Sozialintegration (Bildung und Arbeitsmarkt insbesondere) hängt.

Sozialintegration 2 (Kategorien): Soziale Ungleichheit

Unterschiede in Eigenschaften von zu Kategorien zusammengefassten individuellen Akteuren werden als soziale Ungleichheit bezeichnet. Die (Un-)Gleichheit bezieht sich auf Unterschiede in den Verteilungen der individuellen Merkmale bezogen auf die Eigenschaft, nach der die Kategorie gebildet ist. Einkommensungleichheit nach Geschlecht läge etwa dann vor, wenn es Unterschiede in der Verteilung des Einkommens zwischen Männern und Frauen gäbe. Die (kategoriale) Gleichheit bedeutet daher nur, dass sich die Mittelwerte (und Streuungen) zwischen den beiden Gruppen angeglichen haben. Sie bedeutet damit nicht das Verschwinden aller Unterschiede. Dies lässt sich auf alle denkbaren kategorialen Zusammenfassungen anwenden, auch auf die soziale (Un-)Gleichheit, die zwischen ethnischen Gruppen, verstanden als Kategorien, bestehen kann. Abbildung 3 gibt dies für den Fall des Einkommens und der Ungleichheit zwischen zwei ethnischen Gruppen (A und B) wieder.

Abbildung 3: Ethnische (Un-)Gleichheit (am Beispiel des Einkommens)



Eine Angleichung (im Einkommen) zwischen den beiden Gruppen würde bedeuten, dass sich die Verteilungen annähern, und eine ethnische Homogenität läge vor, wenn es schließlich in den Verteilungen zwischen den Gruppen keine Unterschiede mehr gäbe. Eine solche Angleichung zwischen den Kategorien würde über Veränderungen bei den individuellen Akteuren vor sich gehen, hier über Änderungen beim individuellen Einkommen. Diese Veränderungen können von allen Seiten ausgehen: mehr Einkommen bei den Angehörigen der Gruppe A, weniger Einkommen bei den Angehörigen der Gruppe B oder eine „interaktive“ Mischung aus beiden. Die ethnische Heterogenität bezeichnet dann den Fall, dass es Unterschiede in der Verteilung individueller Merkmale nach ethnischer Zugehörigkeit gibt.

Dabei sind dann wiederum zwei Unterfälle zu unterscheiden, je nachdem ob die betreffenden Eigenschaften auf einer vertikalen Dimension bewertet werden, wie beim Einkommen oder der Bildung, oder nicht, wie bei Kochgewohnheiten oder Kleidungsstraditionen. Die ethnische Vielfalt ist dann jene Form der ethnischen Ungleichheit, bei der es um Unterschiede zwischen den ethnischen Gruppen nach nur horizontal angeordneten, da gleich bewerteten Eigenschaften geht, und die ethnische Schichtung beschreibt die

ethnische Ungleichheit in den vertikal bewerteten Eigenschaften, insbesondere also denjenigen, die sich aus der Platzierung der individuellen Migranten auf mehr oder weniger attraktiven Positionen ergeben. Abbildung 4 fasst die danach möglichen Alternativen der ethnischen (Un-)Gleichheit zusammen.

Abbildung 4: Alternativen der ethnischen (Un-)Gleichheit und der Sozialintegration

Konstellationen	Alternativen
Gleichheit	ethnische Homogenität
Ungleichheit	ethnische Heterogenität
horizontal	ethnische Vielfalt („multikulturelle Gesellschaft“)
vertikal	ethnische Schichtung

Die ethnische Vielfalt ist dann das, was gelegentlich als „multikulturelle Gesellschaft“ gemeint wird: ethnische und kulturelle Vielfalt in andersartigen, aber nicht anderswertigen Eigenschaften. Sie setzt nicht zuletzt daher die Angleichung in den vertikal bewerteten Eigenschaften und Ressourcen, wie Rechte, Bildung und Einkommen, immer schon voraus.

Folgt man dieser Logik, dann bedeutet das (mindestens) die individuelle strukturelle Assimilation an die vergleichbaren Kategorien der Aufnahmegesellschaft, speziell bei Rechten, Bildung und Einkommen, einschließlich der Möglichkeit einer strukturellen multiplen Inklusion, die ja die strukturelle Assimilation „logisch“ mit beinhaltet: kulturelle Diversität auf gleicher Augenhöhe, wenn man so will.

Systemintegration: Die Einheit in der Vielfalt

Die Systemintegration bezieht sich auf den Zusammenhalt ganzer sozialer Systeme, speziell auf (nationalstaatliche oder sonst wie abgegrenzte) Gesellschaften. Die Frage danach entsteht speziell mit der sozialen Differenzierung einer Gesellschaft: die Unterteilung einer Gesellschaft in verschiedene Teilsysteme mit ihren jeweils eigenen Funktionslogiken, verbunden mit der Frage nach der

Herstellung und Sicherheit einer Einheit in dieser Vielfalt der Untersysteme (vgl. dazu allgemein Esser 2000: Kapitel 2, 3 und Kapitel 6). Für größere gesellschaftliche Verbände können zwei Formen einer solchen sozialen Differenzierung unterschieden werden: die funktionale Differenzierung der Unterteilung der Gesellschaft in arbeitsteilig verbundene, unterschiedliche funktionale Sphären, wie Wirtschaft, Politik, Bildungswesen, Recht, Wissenschaft, Religion oder Kunst, einerseits und die plurale Differenzierung als ein Nebeneinander von im Grunde selbstständigen Einheiten von abgegrenzten Bevölkerungsteilen mit jeweils eigener institutioneller und funktionaler Vollständigkeit (vgl. allgemein Esser 1980: 249 ff.; Hechter 2000: 15 ff.). Handelt es sich bei den plural differenzierten Teilen um ethnische Gruppen, liegt entsprechend eine ethnische Differenzierung vor. Hierbei sind – wie bei der ethnischen Ungleichheit – wieder zwei Fälle zu unterscheiden: eine horizontale ethnische Differenzierung von Gruppen mit (annähernd) gleichem Rang, wie zum Beispiel im (inzwischen so gut wie aufgelösten) System der *verzuiling* in den Niederlanden, oder eine vertikale ethnische Differenzierung, wie etwa in Kastengesellschaften, in rassistischen Systemen, wie die Apartheid im früheren Südafrika, oder bei Bestehen von nach innen und außen abgegrenzten „Ghettos“, wie manche das für die Farbigen in den USA vermuten. Die horizontale Form der ethnischen Pluralisierung sei als ethnische Fragmentierung, die vertikale – im Anschluss an die bekannte Terminologie von Hoffmann-Nowotny (1973: 128 ff., 240 ff.) – als ethnischer Neo-feudalismus bezeichnet.

In beiden für die ethnischen Differenzierungen bedeutsamen Fällen, der funktionalen wie der pluralen Differenzierung, tritt das Problem der Zentripetalität auf: Jedes der Teilsysteme verfolgt die Optimierung seiner Bedeutung im Rahmen des Gesamtzusammenhangs und die Folge ist (unvermeidlicherweise) das Auftreten von Konflikten über die Priorität der jeweiligen Interessen und damit die (latente) Spaltung der jeweiligen Gesellschaften. Die Überwindung dieses Konfliktes ist die Frage nach der Systemintegration in derart (latent) gespaltenen Gesellschaften.

Mechanismen der Systemintegration

Drei grundlegende Mechanismen der Systemintegration größerer Gesellschaften lassen sich unterscheiden: kollektiv geteilte Werte, Hierarchien in der Form einer (meist staatlich unterstützten) Organisation des gesellschaftlichen Verbandes und die Interdependenz der Akteure und der Teilsysteme.

Werte orientieren die Akteure bindend an einem inhaltlich festgelegten gemeinsamen Oberziel und unterstützen dessen Verfolgung durch übergreifend verstandene kognitive und kulturelle gedankliche und mit Emotionen verbundene Modelle, wie historische Erfahrungen oder kollektive Rituale. Aktiviert (oder deaktiviert) werden solche kulturellen Modelle vor dem Hintergrund gewisser materieller Bedingungen oder eines „gemeinsamen Schicksals“, etwa bei einem funktionierenden Tauschsystem, wie im Feudalismus, oder bei einer gemeinsamen externen Bedrohung. Die Hierarchie wirkt über die Schaffung eines souveränen Koordinationsmechanismus, getragen meist über staatliche Organisationen und oft auch unterstützt von geteilten Werten, letztlich aber von der Möglichkeit des Einsatzes militärischer Gewalt abgesichert. Interdependenz bedeutet, dass die Akteure und die Teilsysteme gegenseitig aufeinander angewiesen sind, weil jeder Ressourcen benötigt, die der andere kontrolliert. Daraus ergibt sich ein zumindest latentes, oft auch bewusst reflektiertes Interesse am Erhalt des als produktiv erlebten Zusammenhangs und die Systemintegration entsteht als – meist unintendiertes – Nebenergebnis des arbeitsteiligen Austauschs. Die wichtigste Form der Interdependenz ist die arbeitsteilige Differenzierung in verschiedene Funktionen und der Austausch auf (möglichst kompetitiven und „perfekten“) Märkten. Die Integration über die Interdependenz wird auch als funktionale Integration bezeichnet. Sie ist daran gebunden, dass die Akteure über Ressourcen verfügen, die jeweils für andere Akteure von Interesse sind. Die Kontrolle von Kapitalien (aller Art) und die daraus folgende Marktmacht ist damit die zentrale Bedingung der funktionalen Systemintegration und die „Basis“ dann auch für die Entstehung gemeinsamer Weltansichten und gegebenenfalls dann auch gemeinsam geteilter Werte.

Hinzu kommen bei der funktionalen Integration institutionelle Zugänge und, insoweit diese meist auch an soziale Beziehungen gebunden sind, auch die Einbettung in (personale) Netzwerke, sei es auf der Ebene der alltäglichen Beziehungen oder sei es auf der Ebene der Beziehungen zwischen den Repräsentanten der verschiedenen Gruppen beziehungsweise der jeweiligen Eliten. Derartige Netzwerke bilden den Rahmen, innerhalb dessen sich die materiellen Interdependenzen stabilisieren und effizient nutzen lassen können und nicht durch Misstrauen oder andere Störungen ihre produktiven und bindenden Wirkungen verlieren. Es gibt Hinweise darauf, dass es gerade die Existenz solcher Netzwerke (auf der Basis der materiellen Interdependenzen) sind, die das Entstehen ethnischer und religiöser Konflikte verhindern (vgl. Varshney 2002), und sogar „Parallelgesellschaften“, wie das niederländische Versäulungssystem, ließen und lassen sich darüber (funktional) integrieren.

Bindende Werte oder Ideologien und (staatlich unterstützte) Hierarchien sind die typischen Mechanismen für die Integration bei pluraler (beziehungsweise auch bei stratifikatorischer) Differenzierung: Die Segmente bleiben (relativ) eigenständig erhalten, werden aber über ein gemeinsames Dach – die bindende Ideologie und eine kontrollierende staatliche Organisation vor allem – zusammengehalten (vgl. dazu etwa Hechter 2000: 10 ff.). Das Problem ist, dass die latenten Spaltungen in unterschiedliche Interessen über externe Zusatzmotivationen, wie die Bindewirkungen der Werte (meist freilich unterstützt auch durch gemeinsame kollektive Interessen, etwa bei einer externen Bedrohung) oder sanktionierte Begrenzungen, wie die staatliche Macht, überwunden werden (müssen). Derart nichtfunktional verbundene Gesellschaften können leicht in offene und dauerhafte Konflikte geraten oder gar zerfallen und gerade auch die aktuellen ethnischen und religiösen Konflikte sind ein besonders augenfälliges Beispiel dafür. Über die Interdependenzen geschieht die (System-)Integration, anders als bei Werten und Hierarchien, intern: Die Akteure und die Teilsysteme schaffen den gesellschaftlichen Zusammenhalt selbst, und zwar unintendiert und als Nebenprodukt ihrer Tauschbeziehungen und ihrer (latenten) gemeinsamen Interessen. Vor diesem Hintergrund entsteht dann oft auch ein abgeleitetes eigenes Interesse am Zusammenhalt, das sich in einer Hochwertung des Wertes des Marktaustauschs zeigt und von daher die abstrakten, inhaltlich nicht festgelegten und universalen Prinzi-

pien der Individualität und der Liberalität plausibler erscheinen lässt als jeden inhaltlich festgelegten und damit zwingend partikularen „Wert“. Unter diesen Umständen bedarf es der externen Bindungen über bindende Ideologien und der Kontrolle über die Hierarchien nicht nur nicht, sie würden die Vorgänge der funktionalen Systemintegration sogar nur stören.

Funktionale Integration und ethnische Pluralisierung

Vor diesem Hintergrund lassen sich die Alternativen der sozialen Differenzierung und der Systemintegration wie in Abbildung 5 (und in Analogie zu den Alternativen der sozialen Ungleichheit und der Sozialintegration nach Abbildung 4) zusammenfassen.

Abbildung 5: Alternativen der ethnischen Differenzierung und der Systemintegration

Konstellationen	Alternativen
funktionale Differenzierung	funktionale Integration
plurale Differenzierung	ethnische Pluralisierung
horizontal	ethnische Fragmentierung („Parallelgesellschaften“)
vertikal	ethnischer Neofeudalismus („Quasi-Kasten“)

Es werden allgemein zwei Konstellationen unterschieden: die funktionale und die plurale Differenzierung. Bei funktionaler Differenzierung ergibt sich die Systemintegration über Interdependenzen und die damit einhergehenden gemeinsamen Interessen an einem Erhalt oder Ausbau der Tauschprozesse, bei pluraler Differenzierung bleiben – wenigstens latent – stets bestimmte Grenzziehungen und Spaltungen bestehen, die, wenn überhaupt, nur über bindende Ideologien beziehungsweise Werte und/oder Hierarchien überwunden werden könnten. Das lässt sich unmittelbar auf ethnische Unterschiede und Unterteilungen der Gesellschaft übertragen. Bei funktionaler Integration spielen die, durchaus in großem Ausmaß vorhandenen, ethnischen beziehungsweise kulturellen und religiösen Unterschiede keine besondere „gesellschaftliche“ Rolle. Sie beschränken sich vielmehr auf die Variation in den individuellen Eigenschaften, wie Lebensstile oder private

Vorlieben, und die funktionale Integration ist dabei jene Form der gesellschaftlichen Einheit, in der die gesellschaftlichen Funktionen (weitgehend) unabhängig von diesen individuellen ethnischen, kulturellen oder religiösen Merkmalen erfüllt werden: Die Märkte kennen keine Ehre, keine Kultur und keine religiösen Vorgaben. Die ethnisch codierte plurale Differenzierung bezeichnet entsprechend den Fall, bei dem eine ethnische (oder andere kulturelle beziehungsweise religiöse) Codierung die innergesellschaftlichen Abgrenzungen bestimmt; sie sei als ethnische Pluralisierung bezeichnet. Die ethnische Fragmentierung ist dann der Fall einer horizontalen ethnischen Pluralisierung, wie bei der *verzulling* oder anderen Formen von „Parallelgesellschaften“, der ethnische Neofeudalismus jener einer vertikalen ethnischen Pluralisierung, wie bei Ghettoisierungen und „Quasi-Kasten“, wie es sie – nach wie vor – etwa für die Farbigen in den USA zu einem nicht unbeträchtlichen Teil gibt (vgl. etwa Berreman 1960; Massey 2004).

Ethnische Pluralisierung und moderne Gesellschaft

Moderne Gesellschaften werden vor allem über Interdependenzen und Prozesse des marktwirtschaftlichen und teilsystembezogenen funktionalen Austauschs integriert. Kollektive Werte und Bindungen, die bestimmte, etwa nationale, religiöse oder ethnische Besonderheiten hervorheben, stören diese Vorgänge eher, ähnlich wie das bei einer über die bloße Sicherungsfunktion hinausgehenden hierarchischen Organisation der Fall wäre. Wenn man davon ausgeht, dass die internationale Migration auch in Zukunft vor allem in die Richtung der eher funktional differenzierten, marktwirtschaftlich organisierten und demokratisch verfassten (westlichen) Industriegesellschaften gehen wird, stellen sich die Fragen, ob und wie sich die ethnische Diversifikation der (Aufnahme-)Gesellschaften mit diesen Funktionsbedingungen verträgt, welche Probleme der Systemintegration zu erwarten sind, über welche Formen der Sozialintegration die funktionale Systemintegration unterstützt wird und – vor allem – wie die Potenziale der ethnischen Vielfalt im Zusammenhang der funktionalen Differenzierung zu nutzen und auszuschöpfen sind. In Abbildung 6 sind die verschiedenen Konstellationen zur Beurteilung des Verhältnisses von modernen Gesellschaften und den Alternativen der Sozial- und Systemintegration noch einmal zusammengefasst.

Abbildung 6: Die Alternativen der ethnischen Sozial- und Systemintegration

Sozialintegration		Systemintegration
Inklusion und Exklusion (individuell)	Soziale Ungleichheit (kategorial)	Soziale Differenzierung
Assimilation <i>multiple Inklusion</i>	ethnische Homogenität ethnische Heterogenität	<i>funktionale Integration</i> ethnische Pluralisierung
Segmentation Marginalität	<i>ethnische Vielfalt</i> ethnische Schichtung	ethnische Fragmentierung ethnischer Neofeudalismus

Kursiv hervorgehoben sind jene Konstellationen, die mit den Funktionsbedingungen moderner Gesellschaften am stärksten übereinstimmen und es noch am ehesten erlauben, die innovativen Potenziale der internationalen Migration auszuschöpfen: multiple Inklusion, ethnische Vielfalt und die funktionale Integration. Alle anderen Alternativen verschenken entweder die Möglichkeiten der ethnischen Diversifikationen, wie bei der Assimilation und der damit verbundenen ethnischen und kulturellen Homogenisierung, sind mit den politischen (Gleichheits-)Postulaten der funktional differenzierten Gesellschaften nicht gut vereinbar, wie bei der ethnischen Schichtung und ganz besonders beim ethnischen Neofeudalismus, oder widersprechen den Funktionsbedingungen der modernen Gesellschaften unmittelbar, wie bei der ethnischen Fragmentierung in einander askriptiv abgrenzende Parallelgesellschaften und, ganz besonders, bei den neofeudalen Quasi-Kasten, sofern sie nicht schon die Transaktionskosten von Produktion und Tausch ganz erheblich stören, wie bei ethnischen Diskriminierungen, etwa bei der Platzierung auf den Arbeitsmärkten.

Daraus ergibt sich eine, zunächst nicht unbedingt sofort erkennbare, Konsequenz: Die multiple Inklusion, bezogen auf welches Merkmal auch immer, setzt stets auch schon die Angleichung an die Aufnahmegesellschaft voraus und für die ethnische Vielfalt als horizontale ethnische Ungleichheit ist, ebenso wie für die funktionale Interdependenz, die ja an die Kontrolle von für alle interessanten Ressourcen gebunden ist, die strukturelle Assimilation eine notwendige Bedingung. Die (kategoriale) Angleichung der Migranten in Rechten, Bildung, Arbeitsmarktchancen und in-

stitutionellem Zugang beziehungsweise die Einbettung in gruppenübergreifende Netzwerke ist also – allein von der Logik der Konstellationen her – die schon „logische“ Voraussetzung für die Ausschöpfung der Potenziale ethnischer Vielfalt und der Nutzung der produktiven Möglichkeiten der funktional differenzierten modernen Gesellschaft unter den Bedingungen der internationalen Migration und der damit verbundenen kulturellen Diversifikationen, Kontakte und innovativen Potenziale.

Die Frage bleibt dann: Sind, gegeben diese Bedingungen, gewisse übergreifende, auch inhaltlich festgelegte und bindende „Werte“ für die gesellschaftliche Integration überhaupt noch notwendig – oder stören sie nicht unter Umständen den funktionalen Austausch, die soziale Integration bestimmter Gruppen, wie die derjenigen, die eine andere Kultur mitbringen oder bevorzugen, und damit die Nutzung gerade der kulturellen Vielfalt, von der alle positiven und innovativen Effekte der internationalen Migration und des Kulturkontaktes ausgehen? Es ist die Frage, die, obwohl nicht immer erkennbar, hinter der Debatte um die sogenannte „Leitkultur“ steht.

Werte, „Leitkultur“ und Integration

Vor dem Hintergrund der oben skizzierten Zusammenhänge lassen sich ganz verschiedene Bedeutungen des Begriffs einer „Leitkultur“ identifizieren, darunter auch der (kollektiven) „Werte“, woraus sich auch die sehr unterschiedlichen und (höchst) kontroversen Reaktionen auf den Begriff in verschiedenen Öffentlichkeiten erklären lassen. Drei Bedeutungen drängen sich unmittelbar auf (vgl. dazu Esser 2003): die „Leitkultur“ als inhaltlich spezifizierten „Wert“ der bindenden und auch emotionalen Unterstützung der nationalen und religiösen kulturellen Grundlagen der Aufnahmegesellschaft als historisch gewachsenes „Kollektiv“; die „Leitkultur“ als Unterstützung der abstrakten Prinzipien von Individualismus, Liberalismus und ausgleichender Gerechtigkeit in der Verfassung der demokratischen und marktwirtschaftlich organisierten Aufnahmegesellschaften und die „Leitkultur“ als ein Teil der „gewachsenen“ institutionellen und kulturellen Gegebenheiten der Aufnahmegesellschaft, die als „sozialer Tatbestand“ allen Akteuren in der jeweiligen Gesellschaft gegenüber-

steht, nicht einfach zu ändern ist, als Restriktion erlebt werden, aber auch als ein für die eigenen Interessen nutzbarer Rahmen angesehen werden kann. Wir wollen die drei Bedeutungen mit den Begriffen Leitkultur 1, 2 und 3 unterscheiden und jeweils einzeln beurteilen.

Die Interpretation des Begriffs im Sinne der Leitkultur 1, die emotionale Identifikation mit den inhaltlich festgelegten Werten der Aufnahmegesellschaft als Kollektiv, geht offenkundig davon aus, dass sich Gesellschaften nur dann als integrierte Ordnungen denken lassen, wenn sich die Akteure mit ihnen kollektiv und als Kollektiv identifizieren und zu ihr als „Ganzes“ eine emotionale Beziehung aufbauen. Das ist, wenn es wirklich wörtlich gemeint sein sollte, vor dem Hintergrund moderner, demokratisch verfasster und marktwirtschaftlich organisierter Gesellschaften ein Anachronismus und steht – oft genug – den (Markt-)Transaktionen und der Platzierung nach meritokratischen Prinzipien entgegen. Eine solche Identifikation ist, auch wenn davon immer wieder die Rede ist und in gelegentlichen Ausnahmesituationen so etwas wie ein Nationalgefühl aufkommen mag, weder nötig noch entspricht sie den Funktionsweisen solcher Gesellschaften. Abgesehen von einem relativ schwachen, aber gleichwohl technisch funktionsfähigen, institutionellen Rahmen benötigen solche Gesellschaften keine weiteren Unterstützungen in den inhaltlich spezifischen und gleichzeitig auch bindenden Orientierungen der Menschen. Gesellschaftliche Vielfalt ist ferner nur ausnahmsweise mit einer allgemein verbreiteten und inhaltlich fest definierten kulturellen Bindung vereinbar und wenn es sie zu geben scheint, dann in eher punktuellen und nicht weiter folgenreichen Ausnahmesituationen (wie eine Fußballweltmeisterschaft oder ein anderes einschneidendes Ereignis, wie die Wiedervereinigung Deutschlands oder eine Flutkatastrophe). Die Integration der modernen Gesellschaften ist allein, oder wenigstens vorwiegend, die Folge der sich vielfältig überkreuzenden Interdependenzen und mehrfach gebrochenen „Konfliktfronten“ im Marktgeschehen und in den institutionellen Verbindungen der Organisationen und Verbände. Gerade deshalb kann es auch nicht (mehr) zu ganz vorbehaltlosen und „fundamentalistischen“ Loyalitäten kommen. Die Legitimität der gesellschaftlichen Ordnung ist dort eben nicht weiter mehr inhaltlich bestimmt, sondern entspringt allenfalls noch einer gewissen „Legitimation durch Verfahren“, also der Beteiligung an

Vorgängen, bei denen der Ausgang offen und die Chancen gleich beziehungsweise nach „Leistung“ verteilt sind. Die Rede von einer Leitkultur 1 kann deshalb – im besten Fall – als eine nicht ganz ernst gemeinte politische Rhetorik mit bestimmten taktischen Hintergründen gelten. Sie beruht auf einer Fehlbeurteilung der systemintegrativen Bedingungen moderner Gesellschaften und lenkt damit von den zentralen Mechanismen der Sozial- und Systemintegration ab. Meist ist sie nicht viel mehr als ein, wie immer motivierter, Appell an tief sitzende Sehnsüchte gerade der ausgeschlossenen einheimischen Gruppen und Personen nach gesellschaftlicher Harmonie und einem emotionalen Aufgehen in einer heilen und überschaubaren Gemeinschaft. Gegen diese Variante hat sich die Kritik, aus (sozial-)wissenschaftlicher wie politischer Sicht der Funktionsbedingungen moderner, demokratisch verfasster Gesellschaften, zu Recht mit Nachdruck gewandt.

Die Bedeutung der Leitkultur 2 umfasst die, durchaus auch emotionale, Unterstützung der (ebenfalls kollektiv geteilten) Prinzipien von Individualismus, persönlicher Freiheit, Chancengleichheit und ausgleichender Gerechtigkeit gegenüber allen Tendenzen zu einem einseitigen und auf kollektive Werte zielenden „Fundamentalismus“, etwa religiöser, kultureller oder auch nationalistischer Art, auch einem solchen, wie er in der Leitkultur 1 beschrieben wurde. Dabei geht es eben nicht um inhaltlich definierte und damit zwingend partikuläre kulturelle Vorgaben, sondern um abstrakte und damit grundsätzlich nichtpartikuläre Orientierungen, die inhaltlich immer wieder neu zu füllen und im Konfliktfall demokratisch auszuhandeln sind (wie bei den sogenannten Moschee-Konflikten, dem Streit um Kreuzfixe in Schulen und Gerichten oder bei der sogenannten Kopftuchdebatte). Das hatten wohl Bassam Tibi, Jürgen Habermas und Johannes Rau in ihren Stellungnahmen bei der Debatte im Sinn. Es ist die Idee einer nicht weiter „mechanischen“, sondern einer reflektiert-„organischen“ Solidarität der individuellen Mitglieder in arbeitsteiligen Gesellschaften, das Bewusstsein ihrer Verschiedenheit, ihrer wechselseitigen Abhängigkeit und der gerade dadurch für sie erwachsenden Vorteile und des (abstrakten) „Wertes“ dieser Prinzipien. Das ist alles andere als ein Anachronismus. Zwar kann man weiter darüber streiten, wie ausgeprägt dieses Bewusstsein und wie tief die emotionale Verbundenheit zu den Prinzipien sein müssen, weil letztlich schon die faktische Anerkennung ausreichen



sollte und man Emotionen nicht verordnen kann. Aber eine auch emotionale Unterstützung steht, anders als die Leitkultur 1, auch nicht gegen die Funktionsbedingungen moderner Gesellschaften und unterstützt sie gerade auch in jenen unvermeidbaren Phasen gewisser Krisen und Störungen, wie sie für demokratische Auseinandersetzungen typisch und unvermeidlich sind. Dieses Leitkultur-2-Bewusstsein kann jedoch nur entstehen, wenn die Akteure selbst Teilnehmer des (Markt-)Geschehens sind und sich nicht aus askriptiven Gründen davon ausgeschlossen fühlen müssen. Es ist die Folge der erlebten Interdependenzen und der damit verbundenen erlebten Vorteile für die Gestaltung der individuellen Lebenssituation, bestärkt durch die Erlebnisse der „Anerkennung“ in alltäglichen Situationen und der Einbindung in Entscheidungsnetzwerke. Ohne diese „Inklusion“ in die wichtigen Märkte, Organisationen und Netzwerke gäbe es die Interdependenzen nicht und es wachsen, wie sich vielfach auch empirisch gezeigt hat, die Tendenzen zu einer kulturellen und sozialen Abschließung, zur räumlichen Segregation und Orientierung auf das Herkunftsland und zur „fundamentalistischen“ Verteidigung des hergebrachten partikularen Erbes, darunter besonders bestimmte religiöse Überzeugungen. Das alles sind dann nichts als leicht verständliche Reaktionen auf das Erlebnis der Exklusion in einer Umgebung, die eigentlich solche „afunktionalen“ Ausschließungen nicht kennen darf. Kurz: Die soziale Integration, besonders im Bereich der Platzierung in Bildung und Arbeitsmarkt und im institutionellen Zugang, die strukturelle

Assimilation also, ist die Bedingung dafür, dass die Aufnahme-gesellschaft für die Migranten als Leitkultur 2 erkennbar wird und damit zu einem auch emotional getönten Identifikationsobjekt werden kann.

Die dritte Bedeutung, die Leitkultur 3, ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit: Die Aufnahme-gesellschaft gibt für die Migranten, wie für alle anderen Akteure, den institutionellen und (damit auch) kulturellen Rahmen für die Gestaltung eines erfolgreichen und zufriedenstellenden Lebens vor. Jede Gesellschaft, auch unabhängig davon, ob sie als Nationalstaat organisiert ist oder nicht, setzt mit ihrer, formellen wie informellen, „Verfassung“ gewisse, nicht einfach „multikulturell“ wegzudefinierende Bedingungen, wie die Sprache, die Verkehrsregeln oder gewisse kulturelle Selbstverständlichkeiten. Diese Bedingungen „definieren“ jene speziellen „kulturellen Ziele“, um die es in der jeweiligen Gesellschaft zentral geht, wenn man zu materiellem Wohlstand und zu sozialer Anerkennung gelangen will, wie in demokratisch verfassten Marktgesellschaften also beispielsweise nicht eine kollektive Familien- oder Stammesehre, sondern marktfähige individuelle Leistungen. Und in ihr sind auch die „institutionalisierten Mittel“ festgelegt, die zur Verwirklichung der kulturellen Ziele erlaubt oder geboten sind. Insofern wären die Orientierung und sogar eine „Anpassung“ der Migranten an einer Leitkultur 3 geradezu in ihrem eigenen Interesse. Normalerweise muss man die Migranten dazu aber auch nicht auffordern. Migranten nehmen, wie im Prinzip alle Akteure, durchaus und ganz unspektakulär wahr, welche Möglichkeiten sich ihnen bieten. Sie vollziehen, nach allem was man empirisch feststellen kann, die „Anpassung“ an die Möglichkeiten (und die damit stets mitgegebenen Restriktionen) ausgesprochen rasch, sofern ihnen das möglich ist und insoweit sie, etwa von den Bedingungen ihrer Biographie her, zum Beispiel in Abhängigkeit des Einreisealters, der mitgebrachten Qualifikationen auf der einen Seite oder bestehender sozialer Distanzen und fehlender Rechte auf der anderen Seite, dazu in der Lage sind.

Damit lässt sich der Kern des Problems der Integration offener Gesellschaften deutlich identifizieren: Es ist nicht die Identifikation mit bestimmten kollektiven „Werten“ etwa nationaler oder religiöser Art, sondern die (durchaus dann auch emotionale) Anerkennung der stets abstrakten Prinzipien von Liberalität, Individuali-

tät, Chancengleichheit und ausgleichender Gerechtigkeit, die den Kern der (System-)Integration offener Gesellschaften ausmachen. Die Bereitschaft zur Aufgabe unbedingter (Wert-)Ansprüche an die jeweils anderen und zum Eintreten in einen im Ausgang grundsätzlich offenen Prozess des Aushandelns ist die wichtigste Folge davon und daher bedeutet dies eine solche Bereitschaft auf allen Seiten, selbstverständlich auch auf Seiten einer („offenen“) Aufnahmegesellschaft, sofern diese selbst bei aller deklarierten Offenheit auf „unbedingten“ Werten einer inhaltlich bestimmten kulturellen Ausprägung beharrt. Insofern die Plausibilität der Anerkennung dieser Prinzipien und die Aufgabe unbedingter Ansprüche bei (marginalisierten) Migranten und ethnischen Gruppen (wie Einheimischen!) im Wesentlichen von der individuell erlebten strukturellen „Assimilation“, die zwischen den ethnischen und sozialen Gruppen im Durchschnitt gleiche Teilhabe an Bildung, Arbeitsmarkt und institutionellem Zugang im Aufnahmeland also, abhängig ist, kann man darin die zentrale soziale Bedingung dafür sehen. Hier werden nun aber gleichzeitig auch die kulturellen Vorgaben der Aufnahmegesellschaft insoweit bedeutsam, als eine (individuelle) „Anpassung“ an diese Vorgaben eine meist unerlässliche Voraussetzung für die (individuelle) strukturelle Integration in die Aufnahmegesellschaft bildet und das wichtigste Beispiel dafür ist die Sprache. Eine derartige „Akkulturation“ ist aber, anders als das Verlangen der Wertübernahme, keine Zumutung an die Migranten und ethnischen Gruppen, denn sie liegt schon in ihrem eigenen „objektiven“ Interesse, und innerhalb weiter Grenzen lassen sich darin alle möglichen Formen der ethnischen, kulturellen und religiösen Vielfalt denken. Gerade deshalb brauchen die Migranten zu einer solchen Akkulturationsleistung auch nicht sonderlich motiviert oder gar erzogen und mit Sanktionen gezwungen zu werden: Sie haben in aller Regel selbst ein leicht objektivierbares Interesse daran und jeder normative Druck kann leicht das Gegenteil erzeugen. Das Problem liegt nicht in einem mangelnden „Willen“ zur (sprachlichen) Akkulturation und zur Übernahme der Bedingungen der strukturellen Integration, sondern in den von den Migranten und ethnischen Gruppen jeweils vorgefundenen und über die Migrationsbiographie oft drastisch verschlechterten Möglichkeiten, sich die erforderlichen akkulturativen Voraussetzungen ihrer strukturellen Integration in die Aufnahmegesellschaft anzueignen. Die am nächsten liegende und nach allem, was man dazu weiß, auch wirksamste Maßnahme wäre daher die Beseitigung

der oft immer noch hohen Hürden dazu, etwa rechtlicher und administrativer Art, und die nachhaltige Hilfe zum Ausgleich der vor allem migrationsbezogenen, aber auch allgemein sozial bedingten Startnachteile, besonders, aber nicht nur, bei den Kindern der nachwachsenden Generationen in den Vorschulen und Schulen.

Zum Glück ist das inzwischen so gut wie überall anerkannt, wenngleich einstweilen meist noch eher bloß rhetorisch, denn die Umsetzung setzt eine grundlegende Reorganisation vor allem der (vor-)schulischen Strukturen voraus: die Ermöglichung frühzeitiger interethnischer Kontakte über die Vermeidung zu starker sozialer und ethnischer Segregationen, die Stärkung der Qualität der Ausbildung und die Förderung insbesondere der sprachlichen Akkulturation, also des Zweitspracherwerbs, gerade dort, wo es die Probleme gibt, und die Stärkung der Durchlässigkeit der Bildungswege auch in späteren Phasen. Die auch emotionale Identifikation mit den Prinzipien der „offenen“ (Aufnahme-) Gesellschaft wäre die wichtigste Folge einer solchen, kurzfristig durchaus aufwendigen, langfristig aber extrem lohnenden Beseitigung der Nachteile in der strukturellen Integration der Migranten und ethnischen Gruppen sowie, das sei als Selbstverständlichkeit noch hinzugefügt, aller anderen marginalisierten und „abgehängten“ Bevölkerungsteile. Die gesellschaftliche Integration würde in diesem Rahmen ganz zwanglos und unspektakulär funktionieren und ohne dass man etwas verlangen müsste, was in offenen Gesellschaften ohnehin kaum einzulösen ist und schon von den Einheimischen kaum erfüllt werden könnte (und auch weitgehend nicht erfüllt wird): die (bedingungslose) Loyalität zu inhaltlich fest definierten kollektiven Werten, etwa nationaler oder religiöser Art.

Literatur

Alba, Richard/Nee, Victor (1999): Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration, in: Hirschman, Charles/Kasinitz, Philip/DeWind, Josh (Hrsg.): The Handbook of International Migration: The American Experience, New York: Russell Sage Foundation, Seiten 137–160.

Berreman, Gerald D. (1960): Caste in India and the United States, American Journal of Sociology, Jg. 66, Seiten 120–127.

Esser, Hartmut (1980): Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Eine handlungstheoretische Analyse, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.

Esser, Hartmut (2000): Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 2: Die Konstruktion der Gesellschaft, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Esser, Hartmut (2003): What Substance Is There to the Term „Leitkultur“?, in: Cuperus, René/Duffek, Karl A./Kandel, Johannes (Hrsg.): The Challenge of Diversity. European Social Democracy Facing Migration, Integration, and Multiculturalism, Innsbruck u. a., Seiten 47–58.

Esser, Hartmut (2006): Sprache und Integration. Die sozialen Bedingungen des Spracherwerbs von Migranten, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Gordon, Milton M. (1964): Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion, and National Origins, New York: Oxford University Press.

Hechter, Michael (2000): Containing Nationalism, Oxford: Oxford University Press.

Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim (1973): Soziologie des Fremdarbeiterproblems. Eine theoretische und empirische Analyse am Beispiel der Schweiz, Stuttgart: Enke.

Massey, Douglas S. (2004): Segregation and Stratification. A Bio-social Perspective, Du Bois Review, Jg. 1, Seiten 7–25.

Park, Robert E. (1950): The Nature of Race Relations, in: Park, Robert E.: Race and Culture, Glencoe, Ill: Free Press, Seiten 81–116.

Varshney, Ashutosh (2002): Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India, New Haven/London: Yale University Press.

2.1.3 Prof. Dr. Klaus J. Bade: Leben in der Einwanderungsgesellschaft – Erfahrungen und Herausforderungen in Deutschland⁸

Historische Erfahrungen mit Migration und Integration

Deutschland als Wanderungsziel weckt Hoffnungen und Ängste. An seinen Grenzen kollidieren Träume und Alpträume: Es gibt die Träume derer, die draußen sind und vielleicht kämen, wenn sie könnten. Sie wecken drinnen Alpträume, dass die Fremden tatsächlich kommen und Teilhabe fordern könnten am vermeintlichen Glück in der Mitte der „Festung Europa“. Hinter der Angst vor dem Fremden steht auch die Angst um das Eigene – um Arbeitsplatz, soziale Lage und kulturelle Identität. Als historische Ausnahmesituation aber erlebt die Geschichte und fürchtet die Zukunft, wer die Vergangenheit nicht kennt, in der die Bewegung von Grenzen über Menschen und die Begegnung ihrer Kulturen nicht Ausnahmen, sondern die Regel waren.

In der Geschichte haben Deutsche im Ausland und Ausländer in Deutschland in ungewöhnlich großer Zahl buchstäblich alle denkbaren Erscheinungsformen des grenzüberschreitenden Wanderungsgeschehens erlebt: Aus-, Ein- und Transitwanderungen; Arbeitswanderungen von Deutschen ins Ausland und von Ausländern nach Deutschland; Flucht- und Zwangswanderungen von Deutschen ins Ausland und von Ausländern nach Deutschland, von Deutschen als Opfern und von Deutschen als Tätern, innerhalb und außerhalb der deutschen Grenzen. Außerdem konnte die Geschichte der Deutschen nicht nur die Wanderung von Menschen über Grenzen, sondern auch die Bewegung von Grenzen über Menschen hinweg, die zum Beispiel bestimmend wurde für die Massenwanderungen derer, die man in Deutschland nach 1945 „die Vertriebenen“ nannte.

⁸ Vortrag vor der Arbeitsgruppe „Deutsche Gesellschaftsordnung und Wertekonsens“ der Deutschen Islam Konferenz, 1. Sitzung, Nürnberg, BAMF, 6. November 2006 (ungekürzte Version).

Die deutsche Geschichte kannte aber auch die Ausgrenzung von Fremden oder zu Fremden gemachten oder staatlich dazu erklärten Menschen innerhalb der Grenzen selbst. Neben Integration gab es also auch absichtsvolle Desintegration. Das reichte weiter von sozialer Ausgrenzung über gruppenspezifische Verfolgung bis hin zur systematischen Entrechtung, Verfolgung und schließlich Ermordung ganzer Bevölkerungsgruppen – Juden, Sinti, Roma und andere. Der lange düstere Schatten dieses mörderischen Umgangs mit Fremden und solchen, die dazu gemacht wurden, liegt in diesem Land bis heute über der oft verkrampft-unsicheren und oft eher defensiven Haltung gegenüber zugewanderten Gruppen oder Minderheiten.

Greifen wir – in 15 Stichworten – zuerst hinter die düsterste Epoche der Begegnung zwischen Einheimischen und Fremden weiter in die Migrationsgeschichte zurück und blicken wir dann weiter auf unsere Gegenwart.

Einwanderer als Entwicklungshelfer: Frühe Einwanderer waren zum Beispiel die Niederländer, Hugenotten, Waldenser und Salzburger, die im deutschen Reich als Glaubensflüchtlinge aufgenommen wurden. Sie waren oft so begehrt, dass geradezu von einer Art konfessionsbedingtem Technologietransfer gesprochen werden könnte. Die Eingliederung der Fremden wurde, trotz vieler Reibungen im Alltag, entschieden erleichtert durch das eigene Interesse am Neuen von außen.

Kontinentale Auswanderung: Frühe kontinentale Auswanderer aus dem deutschsprachigen Raum waren zum Beispiel die Vorfahren jener Siebenbürger Sachsen im heutigen Rumänien, deren Ansiedlung im damaligen Königreich Ungarn zurückreicht bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts. „Sachsen“ wurden sie von ihren ungarischen Nachbarn genannt. Sie kamen aber vorwiegend von Rhein und Mosel. Seit dem 18. Jahrhundert rückten aus dem deutschsprachigen Raum andere Siedlergruppen nach: aus dem südwestdeutschen, aber auch aus dem mitteldeutschen Raum die „Banater Schwaben“, aus dem Oberschwäbischen und dem Badischen die „Sathmarer Schwaben“. Sie alle sollten durch Siedlung Land erschließen und sichern; dafür bekamen sie einladende wirtschaftliche und kulturelle Sonderrechte. Aber auch andernorts in Südost-, Ostmittel- und Osteuropa hatten die Deutschen lange mit besonderen Privilegi-

en ausgestattete Siedlungsgebiete. Viele Spuren erloschen erst im Jahrhundert der Weltkriege: durch Zwangsumsiedlungen, durch kulturelle Repression und zuletzt durch die Ausreise derer, die heute als „Aussiedler“ nach der Heimat der Vorfahren suchen, um hier als „Deutsche unter Deutschen“ zu leben.

Überseeische Auswanderung: Der kontinentale Oststrom trat in den 1830er-Jahren zurück hinter den säkularen Weststrom der überseeischen Massenauswanderung: Von den Hungerjahren 1816/17 bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs 1914 brachte der transatlantische Exodus rund 5,5 Millionen Deutsche allein in die Vereinigten Staaten. Am Ende des 19. Jahrhunderts reduzierte das starke Wirtschaftswachstum das wanderungstreibende Missverhältnis im Wachstum von Bevölkerung und Erwerbsangebot und seit der amerikanischen Wirtschaftskrise von 1893 („panic of 1893“) ging die überseeische Massenauswanderung scharf zurück.

Deutschland als Transitland: Nachgerade umgekehrt proportional zum Steilabsturz der deutschen Massenauswanderung stieg Anfang der 1890er-Jahre die ost- und südosteuropäische Amerika-Auswanderung zur Massenbewegung auf. Bis zum Ersten Weltkrieg passierten mehr als fünf Millionen Auswanderer aus Russland (besonders Polen und Juden) und aus Österreich-Ungarn das Reich auf dem Weg zu den Seehäfen. Die meisten schifften sich in Hamburg und Bremerhaven in die Vereinigten Staaten ein.

Vom Auswanderungsland zum „Arbeitseinfuhrland“: Im kaiserlichen Deutschland, das weltwirtschaftlich an die Spitze drängte, kehrte sich die Angebot-Nachfrage-Spannung auf dem Arbeitsmarkt im späten 19. Jahrhundert geradewegs um: Das Reich wurde vom Auswanderungsland zum Zuwanderungsland. Am Vorabend des Ersten Weltkriegs gab es nach amtlichen Schätzungen rund 1,2 Millionen sogenannte „ausländische Wanderarbeiter“ im Reich. Die wichtigsten Gruppen stellten Polen (aus Zentralpolen/Galizien) und Italiener. Die meisten arbeiteten in Preußen.

Von „Wanderarbeitern“ zu „Fremdarbeitern“ als Arbeitssklaven: In der Weimarer Republik lief die Ausländerbeschäftigung auf niedrigerem Niveau fort und endete fast ganz zur Zeit der Weltwirtschaftskrise. Sie nahm auch im nationalsozialistischen Deutschland 1933–1938 zunächst nur verhalten zu. Seit 1939 hingegen mündete

sie in die bald millionenfache Sklaverei von deportierten „Fremdarbeitern“ und Kriegsgefangenen im „Ausländer-Einsatz“ der NS-Kriegswirtschaft. Die überlebenden Opfer stellten nach Kriegsende das Gros der zehn bis zwölf Millionen „Displaced Persons“ (DPs).

Flucht- und Zwangswanderungen: Das Land, das in seiner Geschichte oft fremden Flüchtlingen Aufnahme bot, zwang selber viele zur Erfahrung der Fremde durch Flucht- und Zwangswanderungen. Das galt im 19. Jahrhundert zum Beispiel für die „Demagogenverfolgungen“ nach den Karlsbader Beschlüssen von 1819. Es galt dann für die Flucht verfolgter Revolutionäre von 1848/49, die man in den USA, aber auch in Australien „Forty-Eighters“ nannte. Das alles geriet nach 1933 in den historischen Schatten der politisch, weltanschaulich und rassenideologisch bedingten Emigration aus dem nationalsozialistischen Deutschland. Sie führte weltweit in mehr als 80 Emigrationsländer, unter denen schließlich die Vereinigten Staaten am wichtigsten wurden. Für viele, vor allem für die jüdischen Emigranten, war die Flucht ins Exil Rettung aus tödlicher Bedrohung. Im Zweiten Weltkrieg folgten Fluchtwanderungen und Zwangsumsiedlungen aus den im Hitler-Stalin-Pakt 1939 den jeweiligen Interessensphären zugeschlagenen Gebieten, Zwangsumsiedlungen, Vertreibungen und Deportationen im von Deutschland besetzten Europa während des Zweiten Weltkriegs (zum Beispiel „Warthegau“), aber auch auf der sowjetischen Seite (zum Beispiel „Wolgarepublik“). Am Ende standen Lagerhaft, Zwangsarbeit und Wiedereingliederung der deutschen Kriegsgefangenen und, noch in den 1950er-Jahren, der „Spätheimkehrer“ aus der Sowjetunion, vor allem aber Flucht und Vertreibung der Deutschen aus dem Osten: Die Opfer der größten Massenzwangswanderungen der europäischen Geschichte wurden im Westen appellativ „Heimatvertriebene“, im Osten schönfärberisch „Umsiedler“ genannt. Was im Westen jahrzehntelang von einflussreichen Vertriebenenorganisationen öffentlich als „Recht auf Heimat“ eingefordert wurde, blieb in der DDR als „Umsiedlerproblematik“ tabuisiert mit Rücksicht auf die östlichen Nachbarn.

„Übersiedlung“ und Flucht aus SBZ und DDR: In der DDR dominierten nicht Zuwanderung und Eingliederung, sondern Abwanderung und Ausgliederung durch Übersiedlung oder Flucht in den Westen. Die Zuwanderung aus SBZ und DDR wurde im Kalten Krieg vom Westen begrüßt; denn „Flucht aus dem kommunistischen

Machtbereich“ war Abstimmung mit den Füßen in der Konkurrenz der Systeme und wünschenswerter Arbeitskräftezufluss zugleich.

Von „Gastarbeitern“ zu Einwanderern: Der deutsch-italienische Vertrag von 1955 gab den Auftakt zur amtlich organisierten Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte ins Land des „Wirtschaftswunders“. Der Mauerbau im Osten beschleunigte im Westen nur den Weg zum Einwanderungsland wider Willen; denn die Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte wurde nach dem Ende des Zustroms aus der DDR 1961 umso mehr forciert. Dass heute 15 Millionen Menschen oder 19 Prozent der Gesamtbevölkerung einen sogenannten Migrationshintergrund haben, hat besonders mit dieser Gruppe und ihren Nachfahren zu tun. Gastarbeiter wurden sie im öffentlichen (nicht im amtlichen) Sprachgebrauch genannt, in Abgrenzung zu den „Fremdarbeitern“ im nationalsozialistischen und zu den „ausländischen Wanderarbeitern“ im kaiserlichen Deutschland. Bis zum Ölpreisschock von 1973 und dem dadurch ausgelösten „Anwerbestop“ dauerte die Anwerbung im Westen. Rund 14 Millionen kamen in dieser Zeit, etwa elf Millionen davon kehrten zurück. Der Rest blieb, zog die Familien nach und lebte zum Großteil schon in den späten 1970er-Jahren in einem gesellschaftlichen Paradox – einer Einwanderungssituation ohne Einwanderungsland. Das wiederum wurde im Westen regierungsamtlich dementiert, im politischen Entscheidungsprozess verdrängt und im Verwaltungshandeln tabuisiert. Die überfälligen Großkonzepte für Einwanderungs- und Eingliederungsfragen blieben, ganz folgerichtig, aus; denn was man tabuisiert, das kann man nicht gestalten. Auch in der DDR gab es, in geringem Umfang, Ausländerbeschäftigung auf der Grundlage von Regierungsabkommen. Die Ausländer stammten hier zuletzt vorwiegend aus Vietnam und Mosambik. Sie schufteten, wie ehemals die Gastarbeiter im Westen, meist in den am wenigsten geschätzten Beschäftigungsfeldern mit den härtesten Arbeitsbedingungen, zum Beispiel zu drei Vierteln im Schichtdienst. Diese Ausländerbeschäftigung wiederum wurde in der DDR offiziell totgeschwiegen, dementiert oder als Ausbildungswanderung verharmlost. In den Vereinigungsprozess brachten die einander fremd gewordenen, aus politisch-ideologisch gegensätzlichen Erfahrungswelten stammenden Deutschen mithin, neben vielen anderen ungelösten Fragen, auch in beiden deutschen Staaten unbewältigte Probleme im Umgang mit Fremden ein.

Asylsuchende und andere Flüchtlinge: Die Antwort der Nachkriegsdeutschen im Westen auf die Aufnahme – aber auch Nichtaufnahme – deutscher Flüchtlinge im Ausland 1933 bis 1945 war die berühmte Botschaft der vier Worte in Artikel 16 GG: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht.“ Das weltweit offenste Asylrecht sollte allen, die glaubten, Anspruch darauf anmelden zu können, bis zur Entscheidung über ihren Antrag sicheren Aufenthalt geben. Mit zunehmender Inanspruchnahme dieses Rechts durch Flüchtlinge aus aller Welt wuchs die Tendenz zunächst zu seiner Einschränkung in der Praxis und schließlich 1993 zur Einschränkung des Grundrechts selbst. Seit der Grundrechtsänderung von 1993 hat in aller Regel keine Chance mehr auf Asyl, wer aus verfolgungsfreien Ländern stammt oder über sichere Drittstaaten einreist, von denen Deutschland lückenlos umgeben ist.

Aussiedler – deutsche Einwanderer aus Osteuropa: Im Westen überdauerte die Zuwanderung von sogenannten Aussiedlern aus Ost- und Südosteuropa das Ende der Vertreibungen: Fast 1,6 Millionen passierten 1951 bis 1988 die Grenzdurchgangslager, bis heute zugewandert sind insgesamt circa 4,5 Millionen Aussiedler beziehungsweise Spätaussiedler, wie sie seit dem Kriegsfolgenbereinigungsgesetz von 1993 genannt werden. Die Aussiedlerzuwanderung ist eine Art „Rückwanderung“ über Generationen hinweg. Die Vorfahren sind teils vor Generationen, teils schon vor Jahrhunderten oder, wie im Falle der Siebenbürger Sachsen, sogar schon im Spätmittelalter ausgewandert – in Zeiten mithin, in denen es ein Deutschland noch gar nicht gab. Anerkannte Aussiedler haben im Sinne des Kriegsfolgenrechts zwar Anspruch auf die deutsche Staatsangehörigkeit mit allen Rechten und Pflichten. Sie sind aber kulturell, mental und sozial zugleich auch echte Einwanderer. Ihre Eingliederungsprobleme wurden durch Unterschätzung oder gar Verwechslung mit den Vertriebenen und Flüchtlingen nach 1945 deshalb nur erschwert. Die Aussiedlerzuwanderung galt lange als mustergültiges Modellunternehmen, empfehlenswert auch für die Eingliederung ausländischer Einwanderer. Das hat sich unter wachsendem Haushaltsdruck deutlich geändert – auch wenn die Aussiedler trotz der Kürzungen der Eingliederungshilfen noch immer eine privilegierte Zuwanderergruppe sind. Bei der Integration der fremden Deutschen aus dem Osten ist seit Anfang der 1990er-Jahre ein neues echtes Einwanderungsproblem brisant geworden, während das alte, die schon seit Jahrzehnten laufen-

de Eingliederung der einheimischen Ausländer aus der ehemaligen sogenannten Gastarbeiterbevölkerung, immer noch viele Probleme kennt.

Juden aus Osteuropa – Inklusion und Akzeptanz: Relativ jung erst ist die Zuwanderung von Juden aus Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion in das Land des Holocaust. Sie fanden bis 2005 vor dem Hintergrund des düstersten Kapitels der deutschen Geschichte Aufnahme analog zu Kontingentflüchtlingen, mit einem Status also, der annähernd demjenigen der Asylberechtigten entspricht. Vom Fall des Eisernen Vorhangs bis Ende 2004 sind insgesamt rund 220 000 Juden aus der Sowjetunion beziehungsweise der GUS eingereist. In den Jahren 2003 bis 2005 hat Deutschland jeweils mehr Juden aufgenommen als der Staat Israel. Seit 2006 wird die Zuwanderung von Juden aus der GUS durch eine Art stilles Punktesystem nach einer für jeden einzelnen Antrag zu stellenden „Integrationsprognose“ gesteuert. Es gibt spezifische Identitätsprobleme dieser Einwanderergruppe, deren Zugehörige als Juden auswanderten, als solche aufgenommen und von den jüdischen Gemeinden unterstützt werden, obgleich ein großer Teil von ihnen in der Herkunftsgesellschaft keine jüdische Identität im religiös-kulturellen Sinne mehr besaß und sie oft im Aufnahmeland erst wieder neu entdeckt.

Roma aus Osteuropa – Exklusion und Deportation: Dass in der Bundesrepublik Schuldgefühle wegen nationalsozialistischer Massenverbrechen nicht bei der Behandlung aller davon betroffenen Minderheiten wirkten, zeigte das Schicksal der zugewanderten Roma. Die Erinnerung, dass Sinti und Roma vom Holocaust nach den Juden am stärksten betroffen waren, bot hier keine Brücke nach Deutschland: Nach amtlichen Schätzungen gab es von Anfang 1990 bis zum Inkrafttreten des neuen Asylrechts am 1. Juli 1993 circa 250 000 Romaflüchtlinge in Deutschland, vor allem aus Rumänien, aber auch aus Jugoslawien und Bulgarien. Ihre Behandlung zeigte ein strenges Gegenbild zu derjenigen von Aussiedlern und Juden aus Osteuropa: Bei Aussiedlern und Juden ging es um staatlich begleitete Migration unter den Leitperspektiven von sozialstaatlicher Inklusion und gesellschaftlicher Integration. Das Gegenteil galt für die unerwünschte Zuwanderung von „Zigeunern“ aus Osteuropa: Exklusion, Zwangsrepatriierung beziehungsweise amtlich geschönte Deportation zurück in Länder,

in denen sie, wie zum Beispiel in Rumänien, zumindest ebenso ausgekreist sind wie Juden in der GUS.

Illegale Zuwanderungen beziehungsweise Inlandsaufenthalt: Die Abwehrmaßnahmen gegen Asylsuchende aber haben nicht nur die Asylbewerberzahlen gesenkt und den Transitverkehr von Asylsuchenden durch Deutschland in andere europäische Länder verstärkt. Sie haben zeitweise auch die Zahl der – seit der EU-Osterweiterung – gesunkenen illegalen beziehungsweise irregulären Inlandsaufenthalte erhöht, über die es nur mehr oder minder begründbare Schätzungen gibt. Die wichtigsten Formen sind Überschreiten der Aufenthaltsgenehmigung nach legaler Einreise, illegaler Grenzübertritt und Abtauchen nach dem Eintreffen von Ausreiseaufforderung oder Abschiebungsandrohung. Illegalität ist eine manifeste Herausforderung im Migrationsgeschehen geworden. Die nötigen Antworten liegen nicht nur im Bereich nationaler, internationaler und supranationaler Sicherheitspolitik, sondern ebenso im Spannungs- und Aufgabenfeld von Migration und Entwicklung.

Die 15 Stichworte zeigen, wie vielgestaltig die Erfahrungen auch der Deutschen mit Migration, Integration, aber auch Desintegration, mit Eingliederung und Ausgrenzung in Geschichte und Gegenwart waren und sind. Dazu gehört auch der erwähnte lange düstere Schatten des organisierten Verbrechens im Umgang mit „Fremden“ oder dazu erklärten Menschen im nationalsozialistischen Deutschland und im von Deutschland beherrschten Europa während des Zweiten Weltkriegs. Dieser Schatten lastet nach wie vor auf Versuchen einer deutschen Selbstbeschreibung gerade in Fragen von Mehrheit und Minderheiten und im Umgang mit Zuwanderung und Integration.

Trotz aller prekären Probleme der Selbstbeschreibung im Blick auf die jüngere deutsche Geschichte aber muss sich das Einwanderungsland Deutschland endlich ein für andere und insbesondere für Einwanderer verstehbares öffentliches Bild von sich selber machen; denn woran sonst sollten sich Einwanderer orientieren bei dem Versuch, ihr Einwanderungsland und dessen Einwanderungsgesellschaft zu verstehen?

Dafür brauchen wir Leitorientierungen – im Plural, das heißt für beide Seiten der Einwanderungsgesellschaft – und darauf ge-

gründete Spielregeln, von denen die wichtigsten schon im Grundgesetz stehen, das aber hierzulande offenkundig nicht eben jeder kennt. Im Umgang mit der interkulturellen Herausforderung gibt es mancherlei Missverständnisse. Viele ankern in einem Missverständnis von „Multikulturalismus“.

Das Multikulti-Syndrom

In Sachen Migration und Integration muss man immer zweierlei auseinander halten: Konzept und Prozess, also Gestaltung und Entwicklung. In den Konzeptbereich gehören zum Beispiel die aktuellen migrations- und integrationspolitischen Maßnahmen im Sinne des Zuwanderungsgesetzes. In den Entwicklungsbereich gehört die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbindende Eigendynamik von oft intergenerativen Integrations- und Assimilationsverläufen, die, zumal in einem liberalen Rechtsstaat, zwar beeinflussbar, aber nicht etwa auf dem Verordnungswege „steuerbar“ sind.

Aus den genannten Gründen ist die aufgeregte neue Diskussion über „das Ende von Multikulti“ in Deutschland dann absurd, wenn Politik und gesellschaftliche Realität in eins gesetzt oder verwechselt werden: Die Bundesrepublik Deutschland ist de facto längst ein Land mit kultureller Vielfalt geworden – ob man diese Entwicklung seinerzeit einmal so akzeptieren wollte oder nicht. Und was für die gesellschaftspolitische Gestaltung zählt, ist die gesellschaftliche Realität, die man in einem liberalen Rechtsstaat nicht rückwirkend verändern kann.

Wenn heute in Deutschland – in Anlehnung an den niederländischen Migrationsforscher Paul Scheffer – gesagt wird, „der Multikulturalismus“ sei „gescheitert“, dann können damit hierzulande zweifelsohne nicht die realen gesellschaftlichen Verhältnisse selber gemeint sein, sondern nur mancherlei sozialromantische Konzepte. Die waren aber in Deutschland – im Gegensatz zu den Niederlanden – nie amtliche Regierungspolitik. Und was die gesellschaftliche Entwicklung selber angeht, so war für alle, die Augen hatten, zu sehen, schon vor langer Zeit erkennbar, dass der Weg zur kulturellen Vielfalt alles andere sein würde als eine fröhliche Rutschbahn in ein buntes Paradies.

In den Niederlanden hat die Ernüchterung in Sachen Multikulturalismus viel Furore gemacht. Aber das hat vor allem damit zu tun,

dass man dort – im Gegensatz zu Deutschland – in der Tat lange aktiv ein Multikulturalismus-Konzept verfolgt hat als regierungsamtliche Praxis: Man hatte in das sogenannte Säulen-Modell noch eine in sich vielgestaltige „ethnische“ Säule hineingestellt, an der sich die Menschen mit Migrationshintergrund dann zunehmend orientierten. Das beförderte noch das unerwartete Auseinanderdriften in Minderheiten im Prozess der in den Niederlanden so viel beklagten „Minorisation“. Deshalb war das abrupte Erwachen aus dem lieb gewordenen postmodernen Traum von der vermeintlich mit Gleichmut oder auch Achselzucken „lebbaren“ Multikulturalität um so härter – zumal nach dem Mord an Theo van Gogh, der von einem marokkanischen Attentäter in einer Art Ritualmord auf offener Straße regelrecht hingerichtet wurde.

Aber die deutschen Bundesregierungen, gleich welcher Couleur, haben diesen multikulturellen Traum nie geträumt. Auch von systematischer, konzeptorientierter Integrationspolitik konnte unter dem Diktum „Die Bundesrepublik ist kein Einwanderungsland,“ jahrzehntelang nicht die Rede sein. Der Staat ist in Sachen konzeptorientierter Integrationsförderung in Deutschland bekanntlich erst im Vorfeld des Zuwanderungsgesetzes, also mit den vorbereiteten Überlegungen der Unabhängigen Kommission Zuwanderung (Süssmuth-Kommission) seit 2000/01, aus einer Art langem, durch die verschiedensten Appelle nicht zu störenden Tiefschlaf erwacht. Deswegen sollte er nach solchem Erwachen das eigene Sichtfeld nicht unnötig mit demjenigen des Nachbarlandes verwechseln. Seit der schlafende Riese Staat erwacht ist, gilt es, darauf zu achten, dass er sich nicht, wie auch Bundesinnenminister Schäuble wiederholt betont hat, zu sehr in Allzuständigkeitsvisionen ergeht, gewissermaßen – frei nach Thomas Mann, der vom „General Dr. von Staat“ gesprochen hatte – als „Generalintegrator Dr. von Staat“.

Integration als kommunales Problem

Zuwanderung und Integration sind im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert zu insbesondere kommunalen Sorgenthemen geworden. Dabei wird freilich oft auch einseitig skandalisiert und übertrieben, wird der Blick auf die in Deutschland größtenteils friedliche Entwicklung in den Städten oft verstellt durch die Konzentration auf abschreckende Szenarien wie angeblich wuchern-

de „Parallelgesellschaften“, „Zwangsheiraten“ und „Ehrenmorde“, auf die ich gleich zurückkommen werde.

Eine Tendenz zur Skandalisierung gibt es aber nicht nur in den Medien, sondern auch in wichtigen Bereichen der Wissenschaft: Integrationsforschung konzentriert sich in Wirklichkeit oft mehr auf Konflikte und Desintegration – so, als führe die langfristige Beobachtung und gründliche Analyse von Verkehrsunfällen zur Entdeckung der Verkehrsregeln beziehungsweise Entschlüsselung der Geheimnisse des unauffällig fließenden Verkehrs.



Die wichtigste Botschaft in diesem Kontext aber ist diese: Gelungene Integration zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie unauffällig bleibt, insbesondere im Blick auf die fließende Grenze zur Assimilation. Beleg: Neue Datensortierungen des Statistischen Bundesamtes – die wir schon seit rund zwei Jahrzehnten vergeblich angemahnt haben – erwiesen Mitte 2006, dass die Zahl der Menschen mit Migrationshintergrund (selbst wenn der Begriff sehr eng gefasst wird und dabei nur die Pioniermigranten und die

Zweite Generation einbezogen werden) heute bei weitem höher liegt als bislang angenommen – 15 Millionen beziehungsweise 19 Prozent. Und niemand hatte etwas davon gemerkt – allem katastrophistischen Krisengerede über „gescheiterte Integration“, drohende sogenannte Überfremdung und angeblich kulturell „kippende“ Großstädte zum Trotz.

Nach den Unruhen in französischen Vorstädten Ende 2005 sehen manche publizistischen „Propheten des Untergangs“ auch die urbanen Welten in Deutschland nur mehr im Prozess von ethnischer Desintegration und sozialer Deformation. Medien- und karrierehungrige populistische Panikschreiber machen mit monströs aufgeblasenen und auf die verängstigte ethno-nationale Volksseele zielenden, scheinbar „rein demografischen“, in Wirklichkeit aggressiv kulturpessimistischen Menetekeln von sich reden.

Aber Kultur ist, gerade in der Einwanderungsgesellschaft, kein Zustand, sondern ein Prozess. Darin findet jede Zeit ihre besondere Form. Unzureichend bewusst ist vielen, dass in diesem Zusammenhang Integration grundsätzlich beide Seiten verändert, die Mehrheitsgesellschaft wie die Zuwandererbevölkerung, von der allerdings ein bei Weitem höheres Maß an Anpassung an jene unmissverständlich – und zwar für beide Seiten – zu formulierenden kulturellen Lektorientierungen und daraus abzuleitenden sozialen Umgangsformen in der Einwanderungsgesellschaft zu erwarten ist.

Das Schreckbild einer dauerhaften Nichtintegration mit permanent weiter ausblühenden urbanen Segregationsprozessen wird in der deutschen öffentlichen Diskussion seit etwa zwei Jahren zunehmend verhandelt unter dem Panikbegriff „Parallelgesellschaft“. In der Alltagskommunikation der schockierten Mehrheitsgesellschaft ohne Migrationshintergrund dient die Paniksemantik vorzugsweise dazu, die eigenen Vorurteile zu bestätigen.

„Parallelgesellschaften“ im engeren Sinne des Begriffs gibt es in Deutschland kaum. Eine der wenigen Ausnahmen bilden die von der deutschen Justiz in einem interkulturellen Missverständnis zu lange mit Samthandschuhen behandelten, zum Teil schwerstkriminellen mafiotischen Großfamilien beziehungsweise „Ethno-Clans“ in einigen unserer Großstädte.

„Parallelgesellschaften“ im klassischen Sinne gibt es in Deutschland ansonsten in aller Regel nur in Ansätzen; denn dafür müssten nach gängiger, unlängst einmal vom Essener Zentrum für Türkeistudien zusammengefasster Definition mehrere Punkte zusammentreten:

1. eine ethnische beziehungsweise monokulturelle Identität
2. ein freiwilliger und bewusster sozialer Rückzug auch in Siedlung und Lebensalltag
3. eine weitgehende wirtschaftliche Abgrenzung
4. eine Doppelung der Institutionen des Staates

Es geht also nicht um Einzelercheinungen, sondern um dieses Zusammenstreten und Zusammenwirken mehrerer Aspekte, die erst gemeinsam das Vollbild einer „Parallelgesellschaft“ ausmachen. Parallelkulturen hingegen sind, auch in Deutschland, historisch durchaus nicht ungewöhnliche gesellschaftliche Übergangsformen im Integrationsprozess. In der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft gibt es solche Parallelkulturen aber auch ohne „Migrationshintergrund“.

All dies ist in keiner Weise gleichbedeutend mit einer wie auch immer gearteten Verharmlosung von real existierenden Zwangsheiraten oder Ehrenmorden: Die blutige „Statistik“ der mehr oder minder eindeutig als Ehrenmorde fassbaren Kapitalverbrechen umschließt in Deutschland allein innerhalb der letzten acht Jahre mehr als vier Dutzend Fälle. Eine „Statistik“ von jenseits der fließenden Grenze zu arrangierten Ehen liegenden eindeutigen Zwangsheiraten ist ohnehin nicht zu führen; denn sie treten zumeist erst dann ins Blickfeld der Behörden, wenn sie zu individuellen Notrufen aus akuter Bedrohung führen oder in individuellen beziehungsweise familiären Katastrophen enden, wie zum Beispiel gewalttätigen Bestrafungen auf eigene Faust, inklusive Ehrenmord. Der unauffällige Rest bleibt im Dunkelfeld. In der bei Weitem überwiegenden Mehrheit der Fälle, handelt es sich aber nach allem, was wir bislang wissen, weniger um Zwangsheiraten als um mehr oder minder einvernehmlich arrangierte Ehen.

Bei Zwangsheiraten im engeren Sinne kann es, wie bei Ehrenmorden, von unserer Rechtsordnung aus keinerlei Pardon und keine falsch verstandenen interkulturellen Rechtfertigungsversuche geben. Wir haben hier zu lange mit einem interkulturellen Missverständnis gelebt. Es ankerte in einer gemütlichen Fehlinterpretation des Grundgesetzes im Sinne der Einschätzung von Kultur als Privatsache mit gesetzlichem Schutzanspruch. Diese – als solche durchaus grundgesetzkonforme Vorstellung – gilt aber nur unter Berücksichtigung der Tatsache, dass das kulturelle Toleranzgebot auch in der Einwanderungssituation immer ein Gesellschaftsvertrag auf Gegenseitigkeit ist; anders gewendet: Keine Einwanderergruppe kann auf religiösen Gebräuchen oder religiös begründeten beziehungsweise nur so legitimierten Verhaltensnormen beharren, die mit der Rechtskultur des Einwanderungslandes und den dahinter stehenden Grundwerten unvereinbar sind. Und zu diesen Grundwerten gehört hierzulande bekanntlich die Trennung von Staat und Kirche, auch wenn sie von uns selber in vieler Hinsicht inkonsequent gehandhabt wird.

Hinter den genannten Dichotomien der Einwanderungsgesellschaft stehen also nicht flächendeckende urbane Parallelgesellschaften, sondern eher quantitativ begrenzte und nach außen geschlossene insulare Parallelkulturen, insbesondere in prekären Sozialmilieus. Den Hintergrund bilden ganz bestimmte, zwar kulturspezifisch verschärfte, ansonsten aber nachgerade klassische Konstellationen bei gestörten Einwanderungsprozessen. Sie führen mitunter zu angstvoll-defensiver, aber auch demonstrativ-aggressiver, mitunter nachgerade autistischer Selbstabgrenzung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, ihren Wertvorstellungen und Lebensformen. Sie können, wie im Falle der Berliner Familie Sürücü, in kulturelle reaktionäre Derivationen, also in individuell und sozial gefährliche, rückwärts gewandte Traumwelten beziehungsweise atavistische Sozialutopien führen und im schlimmsten Falle in mit unserer Rechtskultur absolut unvereinbaren gewalttätigen Formen des Sozialverhaltens enden.

Solche atavistischen Inseln gibt es besonders in Einwanderervierteln, in denen sich einschlägige Probleme zu sozialen Brennpunkten verdichtet haben. Solche sozialen Brennpunkte entstehen aber nicht automatisch da, wo sich Einwanderer konzentrieren, sondern dort, wo ethno-kulturelle mit sozialen Problemen zusammentreffen und sich gegenseitig verschärfen.

Einwandererkolonien im Integrations- und Assimilationsprozess

Die friedliche Koloniebildung im Einwanderungsprozess als solche hat mit sogenannter „Ghettobildung“ oder sogenannten „Parallelgesellschaften“ sehr wenig zu tun: „Klein-Istanbul“ (an sich treffender „Klein-Anatolien“) ist – von Problemen wie Ehrenmorden und Zwangsheiraten abgesehen – im Kern nicht mehr und nicht weniger als es „Little Germany“ in den Vereinigten Staaten des 19. Jahrhunderts war.

Wer das bestreitet, ist mit der deutsch-amerikanischen Einwanderungsgeschichte nicht zureichend vertraut: Allenthalben in den historischen Quellen gab es in der Hochzeit der deutschen Masseneinwanderung des 19. Jahrhunderts die amerikanischen Klagen über „diese verdammten Deutschen“ („these damned Dutch“, wie man sie in Verwechslung des Plattdeutschen mit dem Niederländischen im „deutschen“ Mittelwesten auch nannte), die sich angeblich nicht integrieren könnten und wollten, die im sogenannten deutschen Mittelwesten mit ihren dichten eigenen, alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens durchdringenden kulturellen und sozialen Strukturen, insbesondere mit ihren deutschen Vereinen und ihren zahlreichen deutschen Presseorganen, vielleicht sogar die amerikanische Kultur überformen wollten, die über Generationen hinweg in ihre „deutschen“ Viertel und ländlichen Distrikte einwanderten und die, zumal auf dem Lande, noch lange an ihren deutschen Heimatdialekten festhielten. Und was geschah mit den eingewanderten „verdammten Deutschen“ im intergenerativen Integrations- und Assimilationsprozess? In der zweiten Generation wurden aus Deutschen in Amerika Deutsch-Amerikaner und spätestens in der dritten Generation assimilierte Amerikaner deutscher Herkunft, von denen sich viele, zumal in späteren Generationen, gar nicht mehr erinnern konnten oder wollten, woher ihre Vorfahren ursprünglich gekommen waren.

Solche Betrachtungen aus der historischen Migrationsforschung sollen nicht als eine Verklärung der Koloniebildung im Einwanderungsprozess missverstanden werden: Der Umweg der Integration über die Kolonie kann für Einwanderer zwar im günstigsten Falle auf Zeit eine subjektiv schützende Entlastung gegenüber dem mitunter aggressiven oder auch nur so empfundenen Assimilationsdruck der

umschließenden Mehrheitsgesellschaft bieten; aber er bleibt objektiv immer ein Umweg mit einer mehr oder minder langen Verzögerung im Integrationsprozess, insbesondere beim Spracherwerb als entscheidender Grundlage für die soziale Integration.

Was man aus solchen Erfahrungen lernen kann, ist vor allem das Gebot der Geduld: Man braucht viel Geduld für die Beobachtung und Einschätzung von Integrations- und Assimilationsprozessen; denn Integration ist ein lange dauernder, mitunter intergenerativer Kultur- und Sozialprozess mit fließenden Übergängen zur Assimilation. Er ist für den Einwanderer eine lebenslange Aufgabe und übersteigt nicht selten sogar die lebensgeschichtliche Dimension – daher die inzwischen auch in Deutschland gängige Rede von den Einwanderern der zweiten und dritten Generation. Umso mehr sollte man in der Einwanderungsgesellschaft lernen, das zeitgenössische Erleben eines laufenden Integrationsprozesses auch im Verständnis von Kultur als Prozess, das heißt unter der Folie von Integration und Assimilation als intergenerativen Kultur- und Sozialprozess zu sehen.

Es geht also nicht um das Schreckbild der dauerhaften Nichtintegration in „Parallelgesellschaften“. Es geht um die richtige Mitte zwischen der nötigen Forderung nach Integrationsbereitschaft der Zuwandererbevölkerung und der eigenen Bereitschaft zum Erlernen des Umgangs mit kultureller Differenz beziehungsweise kultureller Vielfalt – zumal es aus der in der modernen Gesellschaft zur Struktur gewordenen „Kultur der Differenz“ (Richard Sennett) ohnehin keine Fluchtwege zurück in eine nur vermeintlich „harmonischere“ Vergangenheit gibt.

Die drei Säulen zukunftsorientierter Integrationspolitik: präventive, begleitende und nachholende Integrationspolitik

In einem Einwanderungsland sind Migrations- und Integrationspolitik Zentralbereiche der Wirtschafts-, Gesellschafts- und Kulturpolitik. Vor diesem Hintergrund war das Zuwanderungsgesetz, als Teil der Reformpolitik, ein historischer Schritt voran. Das gilt, obgleich im Bemühen um einen möglichst breiten Konsens insbesondere in den Schlussverhandlungen im Sommer 2004 einige zukunftswei-

sende Institutionen ausgegliedert wurden, die uns heute schon erkennbar fehlen. Das reicht von der Streichung des Punktesystems nach kanadischem (und mittlerweile auch schon englischem) Vorbild bis hin zur Abschaffung des im Vorgriff auf das Gesetz schon einberufenen und bereits arbeitenden – in seiner ursprünglichen Bedeutung ohnehin geschwächten und zu nahe an das Punktesystem gerückten – unabhängigen Sachverständigenrates für Zuwanderung und Integration („Zuwanderungsrat“).

Die Handlungsspielräume für Zuwanderungssteuerung aber sind begrenzt. Das hat seinen Grund unter anderem in der jenseits der reinen Zeitwanderungen – wie Saisonarbeitnehmer und Werkvertragsarbeitnehmer, deren Daten die deutsche Migrationsstatistik unübersichtlich gestalten – starken Zuwanderung mit Bleibeabsicht unter dem Schutz der Gesetze. Das fängt beim Familiennachzug an und geht über Spätaussiedler und Asylsuchende weiter bis zu Juden aus der GUS. Da war qualitätsorientiert bislang wenig zu steuern.

Das Zuwanderungsgesetz eröffnete hier gewisse Steuerungsmöglichkeiten – zum Beispiel bei den Spätaussiedlern durch die Sprachprüfungen auch für mitreisende Familienangehörige nicht deutscher Herkunft. Der Handlungsspielraum für Steuerung ist dabei insgesamt bedeutend größer geworden, weil die Zuwanderungen von Asylsuchenden, Spätaussiedlern und Juden seit Jahren stark rückläufig sind. Ich warne freilich ausdrücklich davor, zum Zwecke der Erweiterung der Steuerungsspielräume humanitäre Pflichten und ökonomische Interessen gegeneinander aufzurechnen.

Es kommt darauf an, im Rahmen des Möglichen stärker auf die beruflich-soziale Passfähigkeit und damit vor allem auf die Qualifikation von Zuwanderern zu achten. Die muss nicht immer erst mühevoll und teuer hierzulande nachgebessert werden. Sie kann auch im Ausland schon vorbereitet werden. Das gilt auch für Spätaussiedler und Juden. Ich habe dieses neue System „präventive Integrationspolitik“ genannt.

Säule 1: Präventive Integrationspolitik

Sie wird in ersten Ansätzen praktiziert bei den Spätaussiedlern in Gestalt von in die Herkunftsräume ausgelagerten Sprachkursangeboten und bei Juden aus der GUS neuerdings auch ansatzweise im Rahmen der Integrationsprognose. Aber in beiden Fällen fehlt

noch die zureichende berufs-, arbeitsmarktperspektivische und im weitesten Sinne lebenspraktische Vorbereitung auf den Integrationsprozess. Das hat, wie alle, die Schwimmen gelernt haben, etwas zu tun mit dem zunächst immer etwas langweiligen, aber von den am Ergebnis orientierten und deshalb hoch motivierten Schülern bereitwillig angenommenen „Trockenschwimmen“. Und alle wissen doch, dass es nicht sinnvoll ist, Nichtschwimmer ohne zureichende Vorinstruktion erst einmal ins Wasser zu stoßen, um die ums Überleben Zappelnden dann zu ruhigen Schwimmbewegungen zu ermuntern. Was dann am Ziel, also in Deutschland selbst, für den Weg in und durch den Integrationsprozess im Zuwanderungsgesetz vorgesehen ist, habe ich „begleitende Integrationspolitik“ genannt.

Säule 2: Begleitende Integrationspolitik

Integrationspolitik kann immer nur fördernde Begleitung des wesentlich eigendynamischen Integrationsprozesses sein. Sie sollte pragmatisch sein, weite Perspektiven und einen langen Atem haben. Sie sollte selbstbewusst sein und eine möglichst klare Sprache sprechen. Sie sollte Versäumnisse der Vergangenheit bewusst annehmen und im Rahmen nachholender Integrationspolitik (siehe unten) in ihren negativen Folgen zu begrenzen suchen. Und sie sollte aus den belastenden Folgen solcher Versäumnisse Lehren ziehen, das heißt Versäumnisse bei der Erstintegration tunlichst zu vermeiden suchen und deshalb die vom Zuwanderungsgesetz eröffneten Gestaltungsmöglichkeiten im Zweifelsfalle lieber zu generös als zu zurückhaltend nutzen. Wo es anhaltend klemmt, sollte nach der Maßgabe „fördern und fordern“ im Sinne des von mir – semantisch etwas unglücklich – angestoßenen Konzepts der „nachholenden Integrationspolitik“ nachgebessert werden.

Säule 3: Nachholende Integrationspolitik

Auch nachholende Integrationspolitik kann immer nur als eine begleitende Maßnahme konzipiert werden. Sie kann also die Eigendynamik eines verspäteten Integrationsprozesses nicht etwa ersetzen, sondern nur fördernd begleiten beziehungsweise einen gestörten oder stecken gebliebenen Integrationsprozess wieder in Gang zu setzen suchen. Diese fördernde Begleitung durch nachholende Integrationspolitik ist, wie begleitende Integrationspolitik, orientiert an dem Ziel der Eröffnung von Chancen zu

einer möglichst gleichberechtigten Partizipation an allen gesellschaftlichen Teilbereichen.

Das gilt insbesondere (aber nicht etwa nur) für die sprachliche Integration, also die zureichende Kommunikationsfähigkeit in der Mehrheitssprache; für die ohne diese Voraussetzung kaum erreichbare soziale Integration; für die kulturelle Integration einschließlich des sich Einlebens in die Grundwerte der Rechtskultur; für die ökonomische Integration, insbesondere den Zugang zum Arbeitsmarkt und, insbesondere bei jüngeren Menschen, für die Voraussetzungen dazu in Gestalt von familiärer Erziehung, schulischer Bildung und beruflicher Ausbildung beziehungsweise Qualifikation.

Nachholende Integrationspolitik muss bedarfsorientiert sein, wozu der entsprechende Bedarf in regelmäßigen Abständen erhoben werden muss. Das setzt eine wissenschaftlich fundierte, begleitende Beobachtung der Integrationsprozesse voraus, wozu derzeit in verschiedenen europäischen Ländern anhand von Integrationsindikatoren unterschiedliche Modelle erarbeitet und erprobt werden.

Das Profil der jeweiligen Maßnahme muss in zureichender Beratung individuell abgestimmt werden. Die Wohlfahrtsverbände haben die dazu nötige Felderfahrung, auf die auch hier über die Regionalkoordinatoren des BAMF zurückgegriffen werden sollte. Hinzu kommen sollte hier eine intensive Kooperation mit den Migrantenselbstorganisationen und mit Instruktoren mit Migrationshintergrund beziehungsweise mit „ethnic leaders“, also Menschen mit erfolgreicher Integrationskarriere und Kommunikationsnetzen in die Herkunftsgemeinschaften hinein; denn das Zielfeld nachholender Integrationspolitik umschließt insbesondere bildungsferne Milieus mit prekären Abweichungen in Bildung und Ausbildung, mit Desorientierung, Demotivation und oft zwischen Depression und Aggression schwankendem Rückzug in marginalisierte Zonen der Einwanderungsgesellschaft.

Diese Arbeit kann grundsätzlich nicht „top down“, sondern immer nur „bottom up“ angegangen werden. Auch vielfältige ehrenamtliche Engagements werden hier hilfreich sein. Sie müssen oft nur unter Berücksichtigung der Verspätungen im Integrationspro-

zess und deren sozialen Folgen fallbezogen und zielorientiert aus dem Bereich der begleitenden in den Bereich der nachholenden Integrationspolitik „umgedacht“ werden. Das gilt zum Beispiel für das noch relativ neue und doch schon sehr bewährte Konzept der „Integrationslotsen“. Wir sollten dabei nicht verkennen, dass es im intergenerativen Integrationsprozess in Deutschland soziale Problemlagen gibt, bei denen selbst die zweite Einwanderergeneration noch eine Art „Migrationserstberatung“ zu brauchen scheint, weil schon die Eltern nur marginal in der Einwanderungsgesellschaft angekommen sind.

Nach Möglichkeit sollte bei all dem mehr mit Angeboten als mit Verpflichtungen gearbeitet werden; denn auch nachholende Integrationspolitik sollte auf das – nötigenfalls eher durch gezielte Überzeugungswerbung zu forcierende – Eigeninteresse der Einwanderer setzen. Auch im Rahmen der Leitgedanken „fördern und fordern“ aber bleibt Einwanderung immer ein individuelles Lebensrisiko, das den Einwanderern nicht durch eine falsch verstandene migrations- und integrationspolitische Daseinsvorsorge abgenommen werden kann und darf.

Auch mit großzügig bemessenen und bedarfsorientierten Angeboten nachholender Integrationspolitik können heute immer nur einige und keineswegs etwa alle Versäumnisse der Vergangenheit korrigiert oder gar in ihren negativen Folgen begrenzt werden; denn irgendwann ist es für bestimmte Handlungsspielräume immer einmal historisch zu spät. Deshalb müssen entsprechende Handlungsmodelle stets neu angepasst beziehungsweise auf ihre Passfähigkeit und Effizienz hin überprüft werden.

In Sachen nachholender Integration ist heute keine Zeit mehr zu verlieren, denn: Wenn die dafür nötigen Anstrengungen und Kosten nicht wenigstens ex post noch zügig investiert werden, dann könnte es sein, dass das bislang glücklicherweise – zumeist – gegenstandslose Menetekel des ersten Ausländerbeauftragten der Bundesrepublik Deutschland, des vormaligen nordrhein-westfälischen Ministerpräsidenten Heinz Kühn, vom Ende der 1970er-Jahre doch noch in größerem Umfange Wirklichkeit wird: Was man heute nicht in die Integration der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien investierte, hatte Kühn seinerzeit gewarnt, das müsse man später für Resozialisierung und Polizei bezahlen.

Dass diese düstere Prophezeiung nicht Wirklichkeit wurde, ist zweifelsohne weniger der deutschen Integrationspolitik als der friedlichen alltäglichen Integrationsbereitschaft der Menschen mit Migrationshintergrund zu verdanken.

Das muss aber bei denen, die sich ausgeschlossen fühlen, nicht so bleiben, wenn nicht – und ich habe mit meinen negativen „Wenn-nicht-dann“-Prognosen bislang, leider, fast immer recht behalten – attraktive Angebote nachholender Integrationspolitik aufgelegt werden; denn die Alarmzeichen sind unübersehbar. Nur eines sei hier genannt: Die Aggressivität von unzureichend integrierten Jugendlichen mit Migrationshintergrund – gerade auch jugendlicher Spätaussiedler – wächst, wie schon in den 1990er-Jahren vorausgesagt, deutlich an. Jugendliche ohne Migrationshintergrund antworten darauf mit steigender ethno-nationalistischer beziehungsweise völkischer Orientierung und als Selbsthilfe verstandener Abgrenzung gegen „Russen“, „Türken“ und „Migranten“ beziehungsweise zugewanderte „Fremde“ überhaupt. Das gilt nicht nur für Neonazis, denen der Verfassungsschutzbericht zweistellige Prozentzuwächse bescheinigt. Es gilt auch für zahlreiche neue Rechtsorientierungen im Vorfeld parteipolitischer Bindungen. Die Polarisierung wächst und die Chancen nachholender Integration nehmen auf der Zeitachse ab, bei zugleich unverhältnismäßig steigenden Kosten.

Man könnte sich, in aller Bescheidenheit, daran erinnern, dass es Zeitgenossen gegeben hat beziehungsweise noch gibt, die schon vor einem Vierteljahrhundert vor in der weiteren Zukunft möglicherweise gesellschaftlich gefährlichen Folgen unzureichend konzeptorientierter Förderung im Integrationsbereich gewarnt haben. Jene Zukunft ist heute unsere Gegenwart. Und abermals sei gewarnt vor fahrlässigem Warten und vor menschenfreundlichem Schönreden in falsch verstandener politischer Korrektheit an der Grenze zur philanthropischen Heuchelei.



2.1.4 Prof. Dr. Ömer Özsoy: Säkularität im islamischen Diskurs der Türkei

Die Entstehungsgeschichte des Säkularitätsdiskurses im Westen und in der islamischen Welt weist unterschiedliche Ausgangspunkte auf. Während die Kernfrage im westlichen Diskurs die Ablösung der politischen Ordnung von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Legitimation, das heißt ihre Verweltlichung war, wurde diese Frage in der islamischen Welt erst im Rahmen der innerislamischen Modernisierungsdiskussion aufgegriffen.

Das islamische Gedächtnis

Koranische Prinzipien

Der Koran hat sich im Laufe der Offenbarungszeit von über 22 Jahren zu verschiedenen irdischen, darunter auch politischen Angelegenheiten geäußert. Aus solchen Aussagen des Korans lassen sich etliche Säulen einer sittlichen Ordnung ableiten, wie Beratung, Gerechtigkeit, Gleichwertigkeit aller Menschen, Gemeinwohl vor Eigennutz, Verantwortlichkeit, Familiensinn sowie die Wertschätzung von Güte. So lasen viele Gelehrte die klassischen Menschenrechte im Sinne der heute gültigen internationalen Verträge der Vereinten Nationen und des Europarats aus den im Koran festgelegten Rechten heraus: Aus dem Verbot der Tötung von Menschen wurde ein Recht auf Leben herausgelesen. Gleiches gilt für das Recht auf Eigentum (Verbot des Diebstahls) oder das Recht auf politische Partizipation (Gebot der Konsultation). Da die islamische Rechtsordnung von Anfang an auf die Abschaffung der Sklaverei ausgerichtet war, gibt es heute zwei wesentliche Konfliktbereiche zwischen der westlichen und der islamischen Menschenrechtsordnung:

1. Der Koran sieht für bestimmte Delikte Körperstrafen, einschließlich der Todesstrafe, vor (5:33, 38, 45; 24:2).

2. Das islamische Familienrecht geht von einer (gerechten) Rollenverteilung zwischen Ehemann und Ehefrau aus, differenziert also aufgrund geschlechtsspezifischer physischer und psychischer Unterschiede.

Es ist hinzuzufügen, dass die koranischen Bestimmungen in diesen beiden Bereichen, genauso wie in anderen, auf der semitisch-arabischen Praxis der damaligen Zeit beruhen und deshalb von muslimischer Gelehrsamkeit neu gedacht und diskutiert werden.

Verbindlichkeit der Sunna

Ein wichtigerer Schlüsselbegriff ist zweifelsohne die Sunna, die erste Praxis des Korans durch den Propheten und seine Gefährten. Alles, was der Gesandte Gottes anordnete, erschien der jungen Gemeinde der Muslime als ein Ausdruck des göttlichen Willens. Es gab Fälle, in denen der Prophet, wenn er keine Offenbarung erhalten hatte, von sich aus entschied, indem er sich auf sein Gewissen berief. Wenn Gott damit nicht einverstanden war, erfolgte eine Offenbarung, die die Entscheidung des Propheten berichtigte. So haben der Prophet und die erste muslimische Generation die Entstehung des Islams nicht nur beobachtet, sondern auch begleitet, das heißt, sie haben mitgewirkt.

So stellte sich die erste Frage nach Trennung des Irdischen vom Religiösen zur Zeit des Propheten. Muslim⁹ berichtet in seiner Hadithsammlung: „Der Prophet kam nach Madina, wo die Leute die Dattelpalmen befruchteten, womit er als ein Mekkaner nicht vertraut war. Er fragte: ‚Was macht ihr?‘ Sie antworteten: ‚Das haben wir schon immer so gemacht.‘ Darauf entgegnete er: ‚Vielleicht wäre es besser für euch, es nicht zu tun.‘ So ließen sie es, und die Ernte war geringer. Der Überlieferer sagte: Sie berichteten es dem Propheten. Da sagte er: ‚Ich bin nur ein Mensch. Wenn ich euch hinsichtlich eurer Religion etwas anordne, so befolgt es. Wenn ich euch jedoch etwas aufgrund meiner Meinung anordne, so bin ich nur ein Mensch.‘“ In einer Anmerkung wird auf eine andere Überlieferung hingewiesen, nach der es heißt: „Ihr kennt euch besser aus in euren irdischen Angelegenheiten.“

⁹ Muslim ibn al-Haddschadsch an-Naisaburi (geb. 817 oder 821 in Naisabur, gest. 875), Verfasser einer sunnitschen Traditionssammlung (Hadith-Sammlung).

Die Verbindlichkeit der Sunna für die Muslime ist zwar im Prinzip anerkannt, bestritten wurde aber die Frage, ob diese sich auf bestimmte Bereiche beschränkt oder nicht. Im Allgemeinen wird sie nach Eigenschaften des Propheten, die sich in jeweiligen Hadithen spiegeln, in Kategorien eingeteilt: als Mensch, als Prophet, als Führer, als Gesetzgeber etc. Sein ganzes Alltagsleben wird zum Beispiel menschlich und folglich nicht verbindlich angesehen. Hingegen wird seine Praxis beim Gebet, der Wallfahrt usw. als religiös und daher universell verbindlich betrachtet, während seine gesetzlichen Bestimmungen, wenn auch geschichtlich, für verbindlich gehalten werden. Die klassische Einteilung der Rolle des Propheten inspirierte viele moderne islamische Gelehrte hinsichtlich der Gewaltenteilung sowie der Trennung des Religiösen vom Weltlichen im modernen Verfassungsstaat.

Legitimität der Herrschaft

Die erste politische Frage, mit der sich die erste muslimische Generation nach dem Tode des Propheten konfrontiert sah, war die Frage nach der Bestimmung des Oberhauptes der Muslime, somit nach der Legitimitätsgrundlage der Herrschaft. Weder der Koran noch der Prophet trafen diesbezügliche Regelungen, vorsichtiger ausgedrückt, lässt sich keine koranische oder prophetische Regelung geschichtlich nachweisen. Die Entstehung der beiden Hauptrichtungen im Islam geht auf diese Frage zurück.

Während die Schiiten und Kharidschiten auf göttlicher beziehungsweise prophetischer Autorität als Legitimitätsgrundlage beharrten – auch wenn sie gleichwohl politische Beweggründe hatten –, löste der Rest die Frage pragmatisch und knüpfte an alte Herrschaftskonzepte an. Diese Position hat sich im sunnitischen Islam durchgesetzt und endete erst mit der Entstehung von Dynastien. Bereits die ersten Kalifen wurden mit Methoden, die sich an den Notwendigkeiten der Umstände orientierten, ausgewählt. Die ursprünglich tribalistische Voraussetzung, der später in Form eines Hadithes Nachdruck verliehen wurde, dass der Kalif dem Stamm der Qurayschiten anzugehören hatte, lässt sich



zwar im sunnitischen Paradigma finden, sie wurde jedoch weder in der Praxis berücksichtigt noch stieß sie bei allen Gelehrten auf Zustimmung. Abgesehen davon, inwieweit sich ein solches politisches Prinzip korankonform erweisen kann, zeigt die kritische Hadithforschung, dass ein solches Legitimitätsprinzip kaum auf authentische Hadithe beruhen kann. So hat auch das zeitgenössische muslimische Denken bis hin zum islamistischen Diskurs von dieser Argumentationsgrundlage Abstand genommen.

Historizität der autoritativen Bestimmungen

Eine weitere Frage galt der Wandelbarkeit der autoritativen rechtlichen Bestimmungen, die dem Koran und den Hadithen innewohnen, eine Frage, die weniger Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Im Allgemeinen wurde angenommen, dass sich die legislative Macht im Islam auf die Bereiche beschränkt, in denen der Koran und die Hadithe schweigen. Zeitgenössische Studien haben jedoch dargelegt, dass sich die Muslime mit dieser Frage bereits unmittelbar nach dem Tode des Propheten befassten. Bemerkenswert sind die Beispiele von Entscheidungen mancher Prophetengenossen, ersten Kalifen und ausgewiesenen Gelehrten, die dem Wortlaut der koranischen Bestimmungen beziehungsweise Anordnungen widersprachen.¹⁰ Noch zur Zeit des ersten Kalifen Abu Bakr vertrat zum Beispiel der spätere Kalif 'Umar die Meinung, die durch den Koran geregelte Zahlung an Ungläubige sei zu beenden. Bemerkenswert und lehrreich daran ist, dass er nicht von der wörtlichen Bestimmung des Korans, sondern von der Idee hinter dieser Bestimmung ausging, die er festgestellt zu haben glaubte. So postuliert auch die zeitgenössische Koranexegese, dass sich die Rede des Korans auf ihre Adressaten der Offenbarungsperiode unter Berücksichtigung der damaligen Umstände beschränkt und es folglich unumgänglich ist, bei der Auslegung des Korans den historischen Kontext zu beachten. Es ist nicht zu übersehen, dass solche historischen Ansätze in der gesamten islamischen Welt immer stärker Gehör finden:

¹⁰ Hier soll seine Entscheidung über die Verteilung der Almoseneinkommen erwähnt werden. Im Koran heißt es (9:60): „Die Almosen sind nur für die Armen und Bedürftigen (bestimmt), (ferner für) diejenigen, die damit zu tun haben, (für) diejenigen, die (für die Sache des Islams) gewonnen werden sollen (w. diejenigen, deren Herz vertraut gemacht wird), für (den Loskauf von) Sklaven, (für) die, die verschuldet sind, für den Weg Gottes und für den, der unterwegs ist. Dies gilt als Verpflichtung von seiten Gottes. Gott weißt Bescheid und ist weise“. Noch zur Zeit des ersten Kalifen Abu Bakr vertrat 'Umar die Meinung, mit der Zahlung an Ungläubige aufzuhören, und machte es dafür geltend, dass der Islam nun so kräftig wurde, dass man keine Unterstützung von den Ungläubigen mehr brauchte. Wichtig und lehrreich ist daran, dass er nicht von der wörtlichen Bestimmung des Korans, sondern von der Idee hinter dieser Bestimmung ausging, die er festgestellt zu haben glaubte.

Nasr Hamid Abu Zayd und Hasan Hanafi in Ägypten, die Ankaraner Schule und viele Theologische Fakultäten in der Türkei, Mahmud Taha und Abdullahi an-Naim in Sudan, Muhammad Schahrouf in Syrien, Muhammad Abed al-Jabri in Algerien, Schabesteri und Sorusch aus dem Iran und viele andere mehr.

Flexibilität der Scharia

Wir haben keine Anhaltspunkte dafür, dass die Muslime im Zuge der ersten Eroberungen und des damit beginnenden Prozesses der Begegnung mit neuen Umweltbedingungen Anpassungsschwierigkeiten gehabt hätten. Anders gesagt: Wir beobachten, dass „Scharia“ in den ersten Jahrhunderten die Flexibilität der islamischen Gesellschaft nicht einschränkte. Haupttätigkeit des muslimischen Juristen war nicht nur Rechtsfindung in den autoritativen Hauptquellen, sondern auch Gesetzgebung. Die Wissenschaft, die sich auf die Regeln und Grundlagen der islamischen Jurisprudenz bezieht, nennt sich „Grundlagen des islamischen Rechts“ (*usūl al-fiqh*). Grundlagen des islamischen Rechts sind vor allem der Koran und das Vorbild und die Lehren des Propheten (*sunna*), aber auch die Zwecke der Scharia (*maqāsid*). Wenn sich in ersten beiden keine unmittelbar anwendbaren Vorschriften finden oder die wörtliche Anwendung ihrer Bestimmungen unter den bestehenden Umständen den Zwecken der Scharia widersprechen, erlaubt sich ein muslimischer Jurist, durch *idschtihād* solche zu entwickeln, durch Analogieschlüsse und unter Berücksichtigung von Kriterien, wie dem öffentlichen Wohl (*maslaha*), der unabweisbaren Notwendigkeit (*darūra*), der Praxis und Sitte (*ʿurf*), dem Bedürfnis (*hādscha*), der Kontinuität (*istishāb*), der Vorrangigkeit (*istihsān*) etc. Die im islamischen Recht etablierten Zwecke der Scharia sind hier kurz zu erwähnen: Schutz von Leben, Vernunft, Familie, Eigentum, Religion beziehungsweise Meinung.

Die moderne Herausforderung oder Herausforderung der Moderne

Die Moderne stellte die bisherige Praxis auf den Kopf, indem sie eigene Werte und Regeln etablierte. So durfte in der politischen Ordnung keinerlei Bezug auf einen religiösen Anspruch hergestellt werden. Gleichzeitig sah man aber, dass das rechtliche Erbe des Islams, das im größten Teil im Mittelalter entwickelt worden

war, quasi in keinem Bereich den Gegebenheiten der Moderne entsprach. Dazu kam die Frage nach der Bedeutung der Säkularität, ob darunter Laizismus zu verstehen war als eine Art absolutistische Weltanschauung, wobei Gott aus der Welt vertrieben wird, oder die Trennung der Religion vom Staat: Dass diese Frage auch heute nicht einheitlich und endgültig beantwortet ist, lässt sich auch an den unterschiedlichen Modellen und an den aktuellen Diskussionen in westlichen Demokratien feststellen (zum Beispiel das Kreuzifix-Urteil und seine Auswirkungen in Deutschland oder die Eingliederung einer Religionsbehörde, „Diyanet“, in den Staatsapparat in der Türkei).

Im Folgenden sollen kurz die muslimischen Reaktionen auf diese Fragen hermeneutisch analysiert werden. Die bestehenden Reaktionen der Muslime auf die Moderne einschließlich der Säkularität kann man natürlich unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Ihre feinen Unterschiede aber lassen sich mit Unterschieden in den Vorstellungen von autoritativen Schriften und Geschichte erklären. Ich werde mich auf die Wahrnehmung von Koran und Geschichte beschränken: Die beiden Extrempositionen in der islamischen Welt sind der konservative Traditionalismus und der laizistische Modernismus. Beide treffen sich in der Annahme, dass „sich modernisieren und gleichzeitig Muslim bleiben“ unmöglich sei. Die erneuerungsorientierten Haltungen schlagen hier einen Mittelweg zwischen der konservativen und säkularistischen Position ein. Sie vertreten einen verheißungsvolleren Ansatz, der das Pseudodilemma zwischen Koran und Gegenwart ablehnt und im Prinzip annimmt, dass es möglich ist, sich zu erneuern und gleichzeitig Muslim zu bleiben.

Bedauerlicherweise müssen wir gestehen, dass diese Annahme nicht immer auf einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Koran und Geschichte beruht. Islamische Reformer haben sich zum Beispiel von den Traditionalisten das Dogma ausgeliehen, dass die koranische Verkündigung übergeschichtlich sei, und von den Modernisten das Dogma, dass der gegebene Zustand, die Moderne, Fortschritt sei. Damit haben sie sowohl den Koran als auch die Moderne als Wert anerkannt. Die Ergebnisse sind nichts als moderne Bedeutungen, die mittels einiger philologischer Schachzüge in den koranischen Wortlaut hineingelesen werden. Mit einem derartigen Ansatz kann man den Koran alles

Mögliche sagen lassen. So kann aus dem Koran ein laizistischer, demokratischer, pluralistischer, sogar ein liberaler Staats- und Gesellschaftsentwurf herausgelesen werden. Ja, man kann sogar lesen, dass der Koran von den großen technischen Leistungen des 20. Jahrhunderts spricht.

Die Kritik an derartigen Überinterpretationen des Korans und folglich am Anachronismus im Zuge der Auslegung führt dazu, dass auch die Geschichtlichkeit des Korans zur Debatte steht. In diesem Zusammenhang postuliert der historische Ansatz, dass sich die Rede des Korans auf ihre Adressaten der Offenbarungsperiode einschließlich der damaligen Umstände beschränkt und es folglich unumgänglich ist, bei der Auslegung des Korans auf den historischen Kontext zu schauen. Diese Herangehensweise, die sich im Grunde auf das Wesen der koranischen Rede bezieht, birgt in sich gleichzeitig die Frage nach der Wandelbarkeit koranischer Gebote. Denn der geschichtliche Ansatz sucht die ursprünglichen Bedeutungen der Koranpassagen im geschichtlichen Kontext, in dem sie entstanden sind. Das natürliche Ergebnis dieses Ansatzes ist, die festgestellten wörtlichen Bestimmungen auch als geschichtlich und zeitbezogen zu bezeichnen.

Schlusswort

Nach diesen Ausführungen lässt sich in Bezug auf die heutige Fragestellung festhalten, dass sich der islamische Säkularitätsdiskurs in der Türkei von dem restlichen Teil der islamischen Welt in den genannten Kernfragen nicht unterscheidet:

1. Legitimität der Herrschaft beziehungsweise Macht
2. Säkularität beziehungsweise Laizität

Zum Schluss möchte ich, basierend auf meinen eigenen Beobachtungen, Folgendes festhalten: Wir sollten in Deutschland nicht den Fehler begehen zu denken, dass sich der islamische Diskurs in der Türkei und anderswo in der islamischen Welt ohne Weiteres auf die aktuellen Debatten in Deutschland und Europa übertragen lässt. Es werden von Muslimen mehr und mehr Antworten gesucht, die die spezifischen Umstände explizit oder implizit be-

rücksichtigen. Problematisch ist, wenn die Belange der Muslime mit Argumenten abgetan werden, die sich weitgehend auf Situationen in islamischen oder mehrheitlich muslimisch geprägten Ländern beziehen. Die deutsche Kopftuchdebatte zum Beispiel kann meines Erachtens derjenigen in der Türkei nicht nur kaum etwas abgewinnen, sondern es wäre darüber hinaus ein völlig verkehrter Weg, die dogmatisch-laizistische Praxis der Türkei hierzulande zur Grundlage der Diskussion zu machen. Kurzum: Eine liberal-pluralistische Demokratie muss ihren Prinzipien treu bleiben und im Rahmen ihres menschenrechtlichen Regelwerkes argumentieren und nach entsprechenden Lösungen und Regelungen suchen, um autoritäre Tendenzen zu vermeiden und weiterhin als liberal-pluralistische Demokratie gelten zu können. Ich kenne viele praktizierende Muslime, die fanatische Befürworter der offenen Gesellschaft und der pluralistischen Demokratie sind. Es ist allerdings sehr bedauerlich, sich gerade von diesen Menschen immer wieder anhören zu müssen, dass die Entwicklungen der letzten Jahre – hier werden Ausländergesetze, Einbürgerungsbestimmungen, Medien etc. genannt – und der zunehmende Generalverdacht und Argwohn gegenüber Muslimen sie zur Verzweiflung führe.

Meine letzten Worte möchte ich an meine Glaubensgenossen in Europa und Deutschland richten: Der Islam ist eine universelle Weltreligion, keine Religion einer Sippe im Mittelalter. Das heißt, er kennt keine rechtliche Anweisung oder irdische Regelung, die sich auf vernünftiger Ebene nicht verstehen lässt. Denn der Islam will seinem eigenen Anspruch nach eine universal ansprechende, herausfordernde und verpflichtende Religion sein, also auch für Menschen, die nicht schon im islamischen Glauben und in der islamischen Kultur zu Hause sind. Damit kann für ein rechtes Verständnis dieser Religion nicht die Teilhabe an der muslimischen Lebensgemeinschaft vorausgesetzt werden. Das Muslimsein in Europa darf ja keine besonderen Regelungen beziehungsweise Prioritäten für Muslime in öffentlichen Angelegenheiten voraussetzen. Ich bin fest davon überzeugt, dass sich die Muslime in pluralistischen säkularen Gesellschaften verwirklichen können, ohne ihr Gesicht zu verlieren.

2.1.5 Dr. Haci-Halil Uslucan: Religiöse Werteerziehung in islamischen Familien – eine Zusammenfassung

Die hier zusammengefasste Expertise wurde im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend erstellt. Den Gegenstand der Expertise bildete ein Überblick über zentrale Aspekte islamischer (Werte)Erziehung und ihre Implikationen für die kindliche Entwicklung. Im Vordergrund standen muslimische Familien in Deutschland und deren erzieherische Kontexte.

In dem kurzen Zeitraum der Expertise (von Dezember 2006 bis Mitte März 2007) war es nicht möglich, eine eigene empirische Untersuchung zu diesem Thema durchzuführen. Stattdessen wurde auf bestehende Quellen und Befunde zurückgegriffen. Im Einzelnen wurden für die Expertise Quellen unterschiedlichen Wissenschaftlichkeitsgrades herangezogen: Zum einen wurden islamische Erziehungsmanuale, aber auch Internetpublikationen ausgewertet, die eher das „Ideal“ islamischer Erziehung skizzieren und dabei sowohl auf den Koran wie auf Vorbilder islamischer Geschichte, beginnend mit dem Propheten, rekurrieren. Darüber hinaus wurden allgemeine erziehungswissenschaftliche Artikel sowie Befunde der Migrationsforschung und der Religionspsychologie herangezogen. Nicht zuletzt hat der Autor als eine weitere Quellengrundlage eigene psychologische und kulturvergleichende Forschungen zu den Themen Erziehung in Migrantenfamilien, Akkulturationsbelastungen sowie Wertauffassungen im interkulturellen Vergleich integriert.

Die Expertise endet mit einigen Implikationen für die kindliche Erziehung bei einer ausschließlich islamischen Erziehung und benennt abschließend relevante Resilienzfaktoren von Migrantenkindern und -jugendlichen, die diese trotz kritischer Erfahrungen und Belastungen stärken können. In der praktischen Arbeit gilt es, an diesen anzusetzen und sie noch weiter zu stärken.

Psychosoziale Hintergründe türkischer Migrantenfamilien

Die Grundanforderungen, eine Balance zwischen dem Eigenen und dem Fremden zu halten, sind für ausländische Familien und Kinder wesentlich höher als für Einheimische. Für sie gilt: Zu viel Wandel und Aufgeben des Eigenen führt zu Chaos, zu wenig Wandel zu Rigidität. Sie müssen einerseits über die Differenz zum anderen die eigene Identität bewahren, andererseits sich aber auch, um Partizipation kümmern und das Fremde übernehmen. Integration nach innen und Öffnung nach außen stellen sich als notwendige, aber teilweise widersprüchliche Anforderungen dar. Die rapiden kulturellen und sozialen Veränderungen, die insbesondere Migranten aus den islamischen Herkunftsländern aufgrund ihrer stärkeren kulturellen Distanz erleben, führen bei ihnen zu Stress, Destabilisierung und Überforderung. Weitaus häufiger als Einheimische geraten sie in ihrem sozialen Alltag in Situationen der Uneindeutigkeit, in denen die innerhalb der Herkunftskultur eingelebten und routinisierten Handlungsformen versagen. Diese Verunsicherungen haben auch Auswirkungen auf die Erziehungswirklichkeiten muslimisch-türkischer Eltern.

Die hierzu vorliegende Studie des Autors (Uslucan, 2005) zeigt anhand ausgewählter Lebensausschnitte, wie hoch das Ausmaß der erlebten sozialen Verunsicherung bei türkischen Migranten in Berlin (n=360) ausfällt.

Deutlich wird, dass die große Mehrheit der befragten türkischen Migranten eine starke soziale Verunsicherung zeigt: Zwischen 60 bis 80 Prozent der Befragten gaben an, das soziale Leben in Deutschland als undurchschaubar, als außerhalb ihrer persönlichen Kontrolle und als eine Quelle von Verunsicherung zu erleben. Insbesondere die Zustimmung zum Ausmaß „moralischen Verfalls“ zeigte sich mit fast 80 Prozent als extrem hoch. Insbesondere türkische Frauen erlebten ihren Alltag deutlich stärker verunsichernd; der Einfluss der Familie wirkte sich dagegen – im Vergleich mit Alleinlebenden – protektiv/schützend aus.

Erziehungsstile im ethnischen Vergleich

Aus psychologischer Sicht ist festzuhalten, dass insbesondere in der Kindheit der elterliche Erziehungsstil substanzielle Auswirkungen auf die kindliche Entwicklung entfaltet. In der erziehungspsychologischen Forschung hat sich dabei die Erkenntnis gefestigt, dass ein autoritativer Erziehungsstil, der elterliche Wärme, Zuwendung und Reziprozität (aufeinander bezogen sein) mit elterlicher Kontrolle verschränkt, sich als der optimale Erziehungsstil für die Entwicklung des Kindes auswirkt. Andere Erziehungsstile, wie etwa ein autoritärer Erziehungsstil, der eher durch Kontrolle und weniger elterlicher Wärme und wechselseitiger Verhandlungsbereitschaft gekennzeichnet ist, zeigen dagegen eher ungünstige Auswirkungen; sowohl ein „Laissez-faire“-Stil, das heißt ein sehr permissiver, grenzenloser, als auch ein sehr autoritärer Erziehungsstil verhindern die Entwicklung von Ich-Stärke und Autonomie. Gerade die letzten beiden sind jedoch in muslimisch-türkischen Familien vielfach vorzufinden: extrem permissiv in der frühen Kindheit und autoritär-streng in der beginnenden Jugendphase.

Das moderne Erziehungsverständnis ist daran orientiert, dass Erziehung zu einer Entwicklung von Selbstbestimmung und Mitbestimmungsmöglichkeit des zu Erziehenden (Mündigkeit) führen soll. Eine an einem kollektivistischen Menschenverständnis orientierte Erziehung strebt dagegen an, dass sich der Einzelne eher unauffällig und harmonisch in das Gesellschaftsleben einfügt.

Einen Überblick über die Ausprägung und Differenzen der Erziehungsstile im ethnischen Vergleich geben die Daten einer Studie (Uslucan, Fuhrer & Mayer, 2005), die unter der Leitung des Autors in der Zeit von 2002 bis 2004 in Berlin erhoben wurden. Methodisch ist festzuhalten, dass es sich dabei um eine standardisierte Fragebogenstudie handelt. Zur Deutung der Daten ist vorab zu erwähnen, dass es sich hier um Werte zwischen 1 (niedrigster Wert) und 5 handelt (höchster Wert).

Tabelle 1: Elterliche Bewertung der eigenen Erziehung (Mittelwerte und Standardabweichungen)

	Deutsche Eltern (n= 412)				Türkische Eltern (n=239)			
	Mütter		Väter		Mütter		Väter	
<i>Erzieherische Dimension</i>	M	SD	M	SD	M	SD	M	SD
Aggressive Strenge	1.58	.44	1.57	.50	1.74	.61	1.75	.63
Unterstützung	4.25	.44	4.01	.53	4.17	.67	3.90	.66
Verhaltensdisziplin	2.68	.62	2.57	.59	3.71	.77	3.47	.74
Inkonsistenz	1.75	.49	1.83	.58	2.04	.62	2.06	.63

Mittelwerte (M), Standardabweichungen (SD)

Tabelle 1 zeigt, dass sich hinsichtlich des Erziehungsstils „aggressive Strenge“ deutsche wie türkische Elternteile untereinander relativ ähnlich sind, im ethnischen Vergleich jedoch Unterschiede aufweisen. Demnach sind sowohl türkische Mütter als auch türkische Väter deutlich strenger gegenüber ihren Kindern. Was die elterliche Unterstützung betrifft, so berichten zum einen in beiden Gruppen Mütter von einer stärkeren Unterstützung ihrer Kinder als Väter und zum anderen ist das Unterstützungsverhalten deutscher Eltern tendenziell stärker ausgeprägt als türkischer Elternteile. Deutlich stärker ausgeprägt sind dagegen die Forderungen nach Verhaltensdisziplin: Zunächst ist erkennbar, dass in beiden Gruppen Mütter stärker Wert auf ein diszipliniertes Verhalten legen als Väter; ferner wird aber auch deutlich, dass die Unterschiede nicht zwischen den Elternteilen, sondern zwischen den ethnischen Gruppen liegen. Türkische Elternteile fordern von ihren Kindern vielmehr ein für andere sichtbares diszipliniertes Verhalten ab als deutsche Elternteile (so etwa „artig“ sein, wenn Besuch kommt; beim Tisch ordentlich sitzen, sich in der Gesellschaft anderer „ordentlich“ benehmen etc.). Hinsichtlich des inkonsistenten Erziehungsstils dagegen fällt auf, dass in beiden Gruppen Mütter von einem konsistenteren Erziehungsstil berichten als Väter. Jedoch weisen hier türkische Elternteile höhere Inkonsistenzwerte auf.

Wie sieht das aus der Perspektive der „Educanden“ aus? Denn nicht die elterlich intendierten, sondern die kindlich perzipierten Erziehungsstile haben eine stärkere Wirksamkeit auf das kindliche Verhalten.

**Tabelle 2: Jugendlichenbewertung der elterlichen Erziehung
(Mittelwerte und Standardabweichungen)**

	Deutsche Jugendliche (n=304)				Türkische Jugendliche (n=214)			
	Mütter		Väter		Mütter		Väter	
<i>Erzieherische Dimension</i>	M	SD	M	SD	M	SD	M	SD
Aggressive Strenge	1.63	.61	1.59	.67	1.73	.62	1.69	.61
Unterstützung	3.65	.81	3.38	.93	3.72	.81	3.44	.82
Verhaltensdisziplin	2.63	.71	2.44	.78	3.44	.75	3.29	.85
Inkonsistenz	1.79	.62	1.66	.65	1.86	.64	1.83	.65

Mittelwerte (M), Standardabweichungen (SD)

Tabelle 2 verdeutlicht zunächst, dass hinsichtlich des Erziehungsstils „aggressive Strenge“ deutsche wie türkische Jugendliche ihre Mütter leicht strenger einschätzen als ihre Väter, im ethnischen Vergleich aber türkische Jugendliche generell ihre Eltern etwas strenger einschätzen als deutsche. Bei der erfahrenen Unterstützung berichten deutsche wie türkische Jugendliche von einer stärkeren Unterstützung ihrer Mütter, im ethnischen Vergleich erleben jedoch, im Gegensatz zum elterlichen Urteil, türkische Jugendliche eine größere Unterstützung seitens ihrer Eltern. Deutlich ausgeprägt sind dagegen die Unterschiede im Hinblick auf die erfahrene elterliche Verhaltensdisziplinierung:

Zunächst berichten beide Gruppen, dass ihre Mütter sie stärker als ihre Väter zur Verhaltensdisziplin mahnen, wobei aber die auffälligen Unterschiede im ethnischen Vergleich liegen. Hinsichtlich der Dimension der erlebten Inkonsistenz berichten beide Jugendlichengruppen, dass sie, im Gegensatz zum Elternurteil, ihre Mütter inkonsistenter erleben als ihre Väter. Im ethnischen Vergleich erleben türkische Jugendliche aber ihre Eltern noch inkonsistenter als deutsche Jugendliche; dieser Unterschied ist insbesondere bei der väterlichen Inkonsistenz stark.

Ein äußerst inkonsistenter Erziehungsstil beeinflusst Kinder und Jugendliche kognitiv wie emotional ungünstig: Es führt sowohl zu einer Unklarheit über elterliche Erziehungsnormen als auch zu einem Gefühl von Ausgeliefertheit und Kontrollverlust beim Jugendlichen.

Ferner zeigen die Ergebnisse der Studie, dass die erzieherischen Intentionen und Ziele der Eltern bei deutschen Jugendlichen eher realisiert werden. Die größere Disparität zwischen erzieherischer Intention der Eltern und wahrgenommenem Erziehungsstil seitens der Jugendlichen in türkischen Dyaden kann vorsichtig als ein Hinweis auf stärkere Widerstände und Spannungen innerhalb türkischer Eltern-Kind-Beziehungen gewertet werden. Im Geschlechtervergleich wird deutlich, dass türkische Jungen unter ungünstigeren Erziehungsbedingungen aufwachsen als türkische Mädchen.

Allerdings ist hier, bevor unreflektiert lediglich ethnische oder religiöse Hintergründe als Gewaltrisiken betrachtet werden, vor Augen zu führen, dass sich die verglichenen Eltern insbesondere in ihren Bildungsvoraussetzungen und -hintergründen auffallend stark unterscheiden. Ein Vergleich deutscher und türkischer Eltern, bei dem der Bildungshintergrund parallelisiert wurde, so wurden beispielsweise nur Eltern in die Analyse einbezogen, die einen Hauptschulabschluss als höchsten Bildungsabschluss haben, brachte folgende Ergebnisse:

Tabelle 3: Elterliche Erziehungsstile in Abhängigkeit des Bildungshintergrundes (Hauptschule als höchster Bildungsabschluss)

Variablen	Deutsche Eltern			Türkische Eltern			F	p
	N	M	SD	N	M	SD		
Aggressive Strenge (M)	46	1.86	.54	33	1.67	.54	2.44	.12
Unterstützung (M)	47	4.11	.47	35	4.22	.70	.82	.36
Verhaltensdisziplin (M)	46	3.00	.52	36	3.51	.83	11.74	.00
Inkonsistenz (M)	44	2.03	.55	32	1.94	.48	.60	.43
Aggressive Strenge (V)	36	1.80	.69	32	1.77	.73	.32	.86
Unterstützung (V)	38	3.95	.60	30	3.97	.63	.00	.92
Verhaltensdisziplin (V)	38	3.09	.66	36	3.83	.68	22.0	.00
Inkonsistenz (V)	37	2.08	.74	34	2.11	.61	.02	.88

Mittelwerte (M), Standardabweichungen (SD) und Stichprobengröße (N)

Nach Kontrolle des Bildungshintergrundes wird also deutlich, dass dysfunktionale Erziehungsmuster in türkischen Familien zurückgehen beziehungsweise bei deutschen Familien, die nur über einen Hauptschulabschluss verfügen, noch stärker ausgeprägt sind. So ist denkbar, dass türkische Eltern mit einem Hauptschulabschluss gegenüber ihrer eigenkulturellen Referenzgruppe über durchschnittliche bis hohe Bildung verfügen, da in der Türkei aufgewachsene Elternteile vielfach nur einen Grundschulabschluss haben, während deutsche Eltern mit nur einem Hauptschulabschluss im Vergleich zu der (deutschen) Gesamtbevölkerung eher zu den Bildungsverlierern zählen (vgl. Uslucan, Fuhrer & Mayer, 2005; Uslucan, 2008).

Damit sind methodisch zwei wichtige Punkte genannt, auf die es bei Vergleichen von muslimischen beziehungsweise Migrantenfamilien und Einheimischen zu achten gilt: Bildung und Schichtspezifika beziehungsweise über diese vermitteltes materielles Kapital (Einkommen) der Eltern. So zeigt die Expertise von Thiessen (2007) für das Familienministerium sehr eindringlich, dass beispielsweise nur sieben Prozent der deutschen Bevölkerung über ein Nettohaushaltseinkommen verfügt, welches zu den unteren zehn Prozent gehört, diese Rate jedoch bei den muslimischen Migranten etwa 54 Prozent beträgt. Zu den höheren Einkommen zählt etwa nur ein Prozent der muslimischen Migranten. Darüber hinaus stellt Thiessen fest, dass Familien mit muslimischem Hintergrund trotz ihrer häufig schwierigen sozioökonomischen Lage dennoch über erhebliche Ressourcen im Familienzusammenhalt verfügen: So ermöglichen diese ihren Kindern beispielsweise trotz ärmlicher Verhältnisse eine weitestgehend gute Ernährung und Beaufsichtigung des Kindes. Bei gleicher Sozillage, so Thiessen, ist das „Kümmern“ um die Kinder bei Migranten besser gegeben und es herrschen tragfähigere soziale Netzwerke vor. Nicht zuletzt wird herausgearbeitet, dass beispielsweise Suchtproblematik in deutschen Familien gehäuft vorkommt als in muslimischen.

Werteerziehung und Religion: Die Familie als Ort der religiösen Wertevermittlung

Werte bilden – abstrahiert von ihrer konkreten inhaltlichen Fassung – die Grundlage des alltäglichen Handelns von Individuen in einer Gesellschaft. Sie dienen als Standards und geben Sicherheit

bei der Entscheidung zwischen verschiedenen Handlungsalternativen (Schwartz, 1992). Als allgemein geteilte Vorstellungen des Gewünschten stellen Werte konstitutive Bestandteile von Gesellschaften und Kulturen dar. Diese werden gewöhnlich im Prozess familialer und schulischer Sozialisation von einer Generation auf die andere weitergegeben; es findet also eine Transmission der Werte statt. Diese Transmission, die Frage nach der Intensität der Weitergabe der Herkunftskultur an die nachfolgenden Generationen, wird bei einem Wechsel zwischen zwei Gesellschaften beziehungsweise Kulturen, das heißt unter Migrationsbedingungen, prekär. Denn nun bildet die Wertetransmission sowohl einen zentralen Aspekt des Erhalts kultureller Bezüge sowie die markante Sollbruchstelle, an der kultureller Wandel beziehungsweise eine Entfernung von eigenkulturellen Standards einsetzt.

Was die Werteorientierung von muslimischen Migranten betrifft, so zeigen zunächst kulturpsychologische Studien zur Werteforschung (Smith & Schwartz, 1997), dass mit Blick auf die religiösen Orientierungen von Menschen in den meisten Fällen Religiosität positiv mit traditionellen Werten und negativ mit Hedonismus und Stimulation korreliert. Das heißt, im Hinblick auf islamische Familien in Deutschland ist, diesen Befunden folgend, erwartbar, dass eine stärker traditionsgeleitete Wertebindung gelebt wird sowie – durch die eigene stärkere Bindung an die Tradition – eine intensivere Wertetransmission in den Familien erfolgt. Diese Annahmen werden in der Expertise anhand einer eigenen Studie des Autors (Uslucan, 2004) überprüft.

Folgendes Muster ließ sich dabei erkennen: Sowohl türkische Migranten in Berlin als auch Türken in der Türkei bezeichnen sich in stärkerem Maße religiös als Deutsche. Ähnliche Zusammenhänge lassen sich auch bei der Intensität der Religionsausübung – hier exemplifiziert am regelmäßigen Moschee- beziehungsweise Kirchenbesuch – aufzeigen. Auffällig war, was die Intensität der Religionsausübung betraf, dass es zwischen Türken in der Türkei und türkischstämmigen Migranten kaum Unterschiede gibt: Migrationserfahrungen scheinen religiöse Orientierungen nur marginal zu tangieren; tendenziell ist eher eine leichte Abnahme im Migrationskontext zu beobachten.

Was die Werteausprägung betrifft – vorgegeben waren zehn aus der Werteforschung stammende und als universal betrachtete Werte –, konnten folgende Unterschiede aufgezeigt werden:

Abbildung 1: Wertedivergenzen

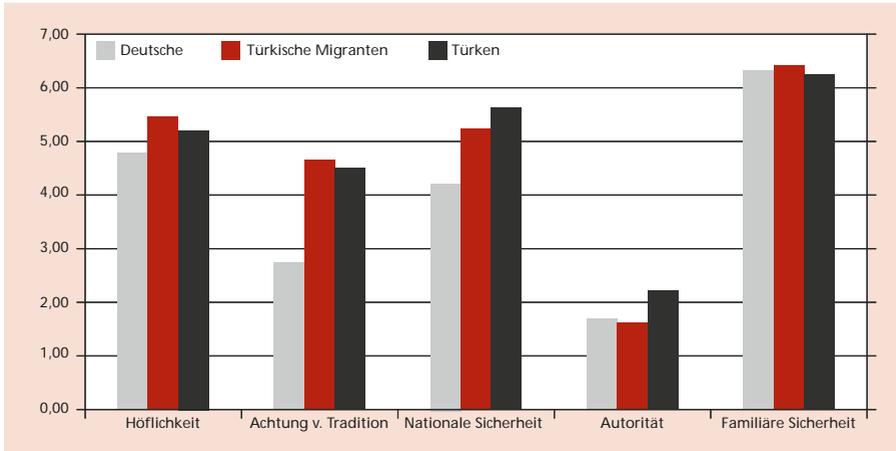
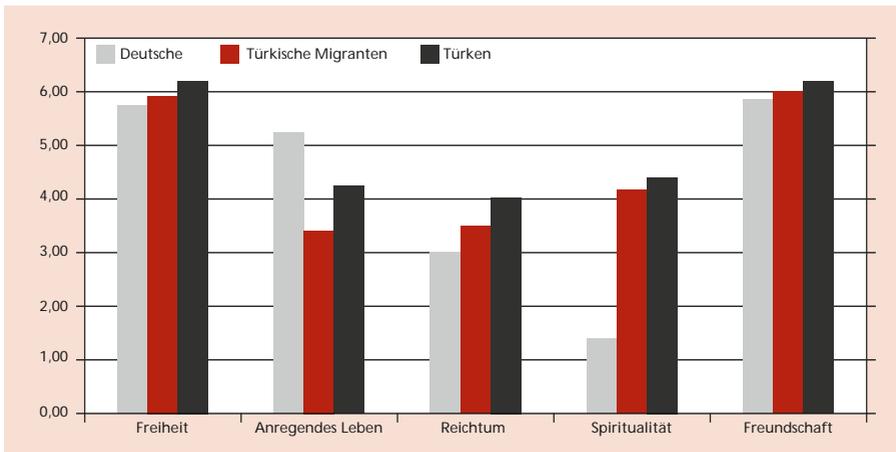


Abbildung 2: Wertedivergenzen



In den wichtigsten drei Wertauffassungen unterschieden sich Türken und Deutsche kaum voneinander: Für alle sind Familie beziehungsweise familiäre Sicherheit, Freiheit und Freundschaft die wichtigsten Werte. Zwischen Deutschen und türkischstämmigen Menschen existieren sowohl Übereinstimmungen als auch signifikante Wertedifferenzen. Gleichwohl ist jedoch auch zu betonen, dass sich in einigen Wertvorstellungen türkische Migranten Deutschen ähnlicher sind als Türken in der Türkei, das heißt die Migration zu tatsächlichen Werteannäherungen geführt hat. Dahingehende Erwartungen jedoch, dass gerade jüngere Migranten sich in ihren Wertauffassungen an ihre deutschen Altersgenossen angleichen würden, lassen sich mit unseren Daten nicht bestätigen. Eher konnte festgestellt werden, dass Migrantenjugendliche weitaus stärker als ihre deutsche Bezugsgruppe in einer „konservativen“ beziehungsweise traditionsorientierten Wertewelt leben.

In einer früheren empirischen Studie konnten zum Beispiel Merkens und Ibaidi (2000) zeigen, dass es deutliche Differenzen zwischen deutschen und türkischen Jugendlichen bezüglich der religiösen Orientierung gibt: Während Bindung an religiöse Vorgaben bei türkischen Jugendlichen noch eine Rolle in der Sozialisation spielte, war sie für deutsche Jugendliche nur marginal. Jedoch war aber die Religiosität der Jugendlichen kein Kriterium der eigenethnischen Kategorisierung wie etwa „Muslim vs. Christ“ beim Vergleich mit deutschen Jugendlichen. Innerhalb der türkischen Befragten favorisierten Eltern mit einem niedrigen Sozialstatus eher religiöse Erziehungsziele; hier war deutlich eine Tendenz zum Traditionalismus erkennbar, während bei Eltern mit einem höheren Sozialstatus sich Annäherungen an die Moderne zeigten; das heißt, die Orientierungen an bürgerlichen beziehungsweise modernen Lebensformen wurde nicht in erster Linie durch ethnische Herkunft, sondern vielmehr durch den Bildungshintergrund determiniert. Auf den engen Zusammenhang zwischen geringer Bildung und hoher Religiosität einerseits sowie hoher Religiosität und einem stärker konservativen Weltbild andererseits verweisen auch Boos-Nünning und Karakasoglu (2005) in ihrer Studie über junge Migrantinnen in Deutschland.

Religiöse Werterziehung in islamischen Familien

Während eine religiöse Sozialisation in den islamischen Ländern vielfach vom Kontext unterstützt und als eine Alltagsgewissheit übernommen wird und durch das soziale Umfeld eine Koedukation erfolgt, ist davon auszugehen, dass in der Migrationssituation – wo der bestätigende und unterstützende Kontext entfällt – eine gezielte islamische Erziehung erfolgt. Denn in der Migration ist die (eigene religiöse) Gemeinde nicht vorgegeben, sondern sie kann gewählt werden. Durch die stärker individuelle Beschäftigung mit der Religion steht die Suche nach „religiöser Wahrheit“ im Vordergrund; infolge wird die Zugehörigkeit zum Islam eher spiritualisiert, die Bildung von religiösen „Intensivgruppen“ eher gefördert. Nicht zuletzt erfolgt auch eine „Islamisierung“ der Migranten aus der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft: Insbesondere werden vielfach (türkische oder arabische) Migrantenjugendliche als „junge Muslime“ betrachtet, die aber kaum ihre Religion kennen oder praktizieren. Im Gegenzug können diese Fremdzuschreibungen – insbesondere wenn sie lang anhaltend und dominant sind – auch irgendwann in das Selbstbild integriert werden, sodass ursprüngliche Fremdzuschreibungen zu Selbstzuschreibungen werden – quasi Migranten „Muslime wider Willen“ werden¹¹ – und der Konstruktionscharakter der „islamischen Identität“ verwischt wird (Tietze, 2001).

Inhalte religiöser Erziehung

Nicht nur in islamischen Familien, sondern generell bildet die Familie stets den Ort der elementaren religiösen Werteerziehung, sowohl was die zeitliche Vorrangigkeit als auch was die affektive Nachhaltigkeit betrifft. Familie ist der Ort, in dem sowohl zuerst als auch am intensivsten elementare Gefühle wie Sicherheit, Geborgenheit, Liebe, Respekt, Hilfsbereitschaft erworben und als Werte, als wünschenswerte Handlungen und Praktiken, vermittelt werden. Eltern sind die ersten Lehrer und Bildner des Menschen. Familienpolitisch betrachtet, sind muslimische und christliche beziehungsweise christdemokratische Positionen in ihrem Familienbild nicht weit voneinander entfernt: Muslime un-

¹¹ Beispielsweise berichten eine Reihe von Musliminnen, dass die permanente Frage nach ihrem religiösen Hintergrund in der Schule sie dazu gebracht habe, sich mit dem Thema Islam stärker zu beschäftigen und sie erst dadurch vertrauter mit der eigenen Religion geworden seien (vgl. Boos-Nünning & Karakasoglu, 2005, Seite 376 f.).

terstützen eine Politik, die die Stärkung eines (konservativen) Familienbildes zum Ziel hat (vgl. Rüschoff, 2002). Den wechselseitigen Pflichten in der Familie wird eine hohe Stellung eingeräumt; dies sind etwa die Pflichten der Ehefrau, die in der Schaffung eines harmonischen Haushaltes, Haushaltsführung, Früherziehung und Wohlbefinden der Kinder bestehen, während die dringlichste Pflicht des Mannes das Bestreiten des Lebensunterhaltes ist (das heißt, im Selbstverständnis der Muslime ist das favorisierte Modell nicht „Familie und Beruf“, sondern „Familie statt Beruf“ aus Sicht der Frauen). Auch wird betont, dass Eltern dabei der Pflicht unterworfen sind, ihre Kinder als ihrer Gemeinschaft nützliche Wesen zu erziehen (Fernziel der Erziehung); dem korrespondiert die Pflicht der Kinder, ihre Eltern zu respektieren, ihnen zu gehorchen und sie im späten Alter auch materiell zu versorgen.

Aus einer immanenten Lektüre des Korans sowie aus der Perspektive eines gläubigen Muslim lassen sich, Behr (1998) folgend, diese erzieherischen Leitziele im Islam ableiten:

- der Glaube an die Offenbarung
- die Gewissheit des Jenseits beziehungsweise eines jenseitigen Lebens
- Einhaltung des Gebets
- Teilen des Besitzes mit anderen
- rechtschaffenes Handeln im Alltag
- Einhalten der göttlichen Offenbarung
- Standhaftigkeit im Leben (vgl. Behr, 1998, Seite 21)

Für muslimische Eltern entsteht die Schwierigkeit, gerade vor dem Hintergrund ihrer geringen Bildungsvoraussetzungen, auf (religiöse) Fragen Antworten geben zu müssen, die so in den Herkunftsländern des Islams nicht gestellt werden und die eher spezifisch für ein Zusammenleben multireligiöser beziehungsweise multiethnischer Kontexte sind.

Für den gläubigen Muslim bildet der Koran in allen Fragen des Lebens die zentrale Richtschnur; im Hinblick auf Erziehung sind jedoch koranische Inhalte, die pädagogisch-erzieherische Relevanz haben, recht spärlich und höchst deutungsbedürftig. Jedoch lassen sich durchgängig neben Gehorsam der Aufruf zur Mäßigung, Bescheidenheit und Verhaltenskontrolle als typische koranische Erziehungsziele festhalten. Gehorsam ist im islamischen Erziehungsverständnis durchgehend positiv besetzt: Kinder haben Eltern Gehorsam zu leisten, Eltern ihren eigenen Eltern, der Mensch gegenüber Gott, die Schöpfung gegenüber seinem Schöpfer. So lautet beispielsweise eine andere koranische Stelle: „Und ich habe die Dschinn und Menschen nur dazu geschaffen, dass sie mir dienen“ (Sure 51, Vers 56). Der Mensch ist eingefasst in eine umfassende Gehorsamsstruktur der Natur gegenüber Gott; wie alle Geschöpfe hat er auch im islamischen Selbstverständnis seinem Schöpfer dankbar und gehorsam zu sein. Gehorsam ist jedoch eine ethische Dimension, die vielen Kulturkreisen gemeinsam ist und ein essenzielles Erziehungsziel darstellt (vgl. Uslucan & Fuhrer, 2003).

Der Muslim beziehungsweise die muslimische Identität versteht sich als eine Ergebung des persönlichen Ichs in den Willen Gottes. Dieser Wille ist im islamischen Selbstverständnis dem Menschen im Koran offenbart worden. Von daher versteht die islamische Er-



ziehung ihren Auftrag als eine Vorbereitung des Einzelnen dahingehend, dass er Gott gehorchen und ihn anbeten kann.

Der Inhalt der islamischen Erziehung unterliegt dabei großen Schwankungen: Sie kann reichen von einer einfachen Frömmigkeit, die zum Ziel hat, die Nachkommen in elementare Inhalte islamischen Lebens zu unterweisen (zum Beispiel die fünf Säulen des Islams) und Rituale wie Gebetssuren, Waschungen zu lehren, aber auch die Unterscheidungen zwischen dem, was „rein“ und „unrein“ ist, zu kennen, das heißt zum Beispiel wissen, was gegessen werden darf und was unbedingt zu unterlassen ist, usw. Das andere Extrem sind fundamentalistische Positionen, die in den koranischen Inhalten sämtliches Wissen bereits vorgeformt betrachten und sich ganz offen gegen eine (natur-)wissenschaftliche kognitive Bildung stellen. Eine Orientierung ausschließlich an der koranischen Offenbarung, die in erster Linie an der Tradition fixiert ist und keine Anweisung für die Lösung moderner Alltagsprobleme gibt, überlässt den Einzelnen hilflos der Gegenwart, die er dann nicht bewältigen kann. Denn, wie auch Tibi (1997) anmerkt, lassen sich viele Elemente des modernen Zeitalters nur schwer mit koranischen Begriffen fassen. Allenfalls lässt sich diese rigide Fixierung auf klare erzieherische Leitsätze, die dann aus dem Koran abgeleitet werden, als ein Ausdruck massiver Verunsicherung muslimischer Eltern verstehen, mit dem Ziel nach Klarheit und Orientierung.

In seinem Selbstverständnis begreift sich der Islam als eine explizit bildungsfreundliche Religion. Die erste koranische Sure (Koran: Sure 96, Vers 1 ff.) beginnt mit einem (Selbst-)Bildungsauftrag. Die Bildung spielt eine zentrale Dimension, jedoch erfolgt keine Trennung in weltlicher und religiöser Bildung. Auch macht der Islam kaum Unterschiede zwischen einer allgemeinen Erziehung und einer religiösen Erziehung; die gesamte Erziehung ist religiös durchzogen. Lernen, sich bilden heißt, ein gottgefälliges Leben zu führen und die Intentionen des Schöpfers einzusehen. Das wiederum erfolgt nur über die Einheit von Glauben und Erziehung.

Idealtypisch beginnen im Islam erzieherische Handlungen der Mutter bereits während der Schwangerschaft. Spätestens direkt mit der Geburt sind muslimische Eltern angehalten, von einem Imam ins Ohr des Kindes den „Adhan“, den Aufruf zum Gebet zu flüstern, um es symbolisch in den islamischen Raum zu initiieren.

Gott soll das erste Wort sein, was das Kind hört. Es ist die Aufgabe der Eltern, diese prinzipiell islamische Prägung des Kindes fortzuführen und sie nicht der anders- oder der areligiösen Einflüsse der Umwelt zu überlassen.

Bereits im Vorschulalter versuchen Eltern, ihren Kindern erste Gebetsuren, aber auch Tisch- und Alltagsgebete beizubringen; insbesondere wird gelehrt, jede wichtige Handlung mit „Bismillahirrahmanirrahim“ (Im Namen des gnädigen Gottes) zu beginnen; bei Absichten in der nahen Zukunft sie mit „Inshallah“ (So Gott es will) anzukündigen. Dadurch wird die Unterwürfigkeit Gott gegenüber immer wieder vergegenwärtigt. Der Einzelne vergewissert sich, sich in der unverfügbaren Macht Gottes zu befinden. Es ist die zentrale Aufgabe der Familie, Kinder in das religiöse Leben einzuführen und sie mit islamischen Inhalten vertraut zu machen; ihnen ab der mittleren Kindheit, etwa ab dem Alter von sieben bis zehn Jahren beispielsweise Koranlektüre, Gebetsuren etc. beizubringen. Auch wenn die religiöse Verantwortlichkeit erst mit der Pubertät beginnt, wird in Erziehungsmanualen empfohlen, mit der islamischen Erziehung des Kindes so früh wie möglich zu beginnen. Das Kind soll dadurch auf eine „quasinatürliche“ Weise in einen islamischen Raum hineinsozialisiert werden, diese Lebensform als eine nicht reflexionsbedürftige Form des Lebens verstehen. Denn bis zur religiösen Pflicht im Pubertätsalter sollte das islamisch sozialisierte Kind bereits die Kenntnisse unter anderem von Gebets- beziehungsweise Koransuren erworben haben, um religiös aktiv sein zu können; deshalb ist es wichtig, proaktiv und der gegenwärtigen Entwicklung vorgehend zu sozialisieren, es beispielsweise an Aktivitäten teilnehmen zu lassen (Festen, Feiertagen, religiösen Zeremonien wie etwa dem Nachtgebet nach dem Fasten, Speise- und Reinigungsvorschriften etc.). Dabei soll insbesondere die Trennung in Erlaubtes/Unerlaubtes (zum Beispiel Alkohol, Schweinefleisch etc.) Kindern im Schulalter nicht nur als ein erzieherischer Ratschlag, sondern durch das gelebte praktische eigene Beispiel gelehrt werden; Wertevermittlung geschieht also nicht primär kognitiv, sondern eher am eigenen Exemplum der Eltern. Islamische Erziehung in diesem Sinne geht nicht auf in der Wissensvermittlung, in der kognitiven Erkenntnis richtigen und falschen Handelns, sondern ist darüber hinausgehend primär Charakterformierung; in einer Habitualisierung des „richtigen“ religiösen Handelns. Dem Kind soll dieses Leben als eine beständi-

ge Prüfung, als eine „Abrechnung guter wie schlechter Taten im Jenseits“ beigebracht werden; deshalb ist es geboten, stets wachsam über die eigenen Handlungen zu sein.

Welche Implikationen sind bei einer islamischen Erziehung für die kindliche Entwicklung von Jungen und Mädchen zu erwarten?

Anhand der bisherigen Quellen konnte gezeigt werden, dass Gehorsam, elterliche Kontrolle und (Selbst-)Disziplinierung im islamischen Sinne zentrale Elemente in der islamischen Werteeziehung darstellen. Die Erziehung der eigenen Kinder ist bei muslimischen Eltern hinaus vielfach angelehnt an ein Muster der eigenen Sozialisation. Dies führt jedoch zu starken Inkonsistenzen im kindlichen Leben: Besonders Schulkinder müssen enorme Syntheseleistungen vollbringen und eine äußerst flexible Persönlichkeit ausbilden, wenn sie in ihrem Alltag beständig mit Ideen, Regelsystemen und Weltdeutungen konfrontiert sind, die konträr zueinander sind, um weiterhin handlungsfähig zu bleiben. So sind beispielsweise Kritikfähigkeit und Eigenständigkeit relevante Werte, die sowohl mit Blick auf schulische Leistungen als auch Berufserfolg gegenwärtig als zentral zu erachten sind. Herrscht jedoch in der Familie keine Diskussions- und Streitkultur, wird der Gehorsam darüber hinaus religiös legitimiert und dadurch die Kritik an Autoritäten zu einem Denktabu erklärt, so lassen sich diese Kompetenzen bei Kindern nur schwer ausbilden.

Nicht nur in der Eltern-Kind-Beziehung, sondern auch die Unterweisung in Koranschulen ist von diesen entwicklungshemmenden Folgen betroffen: Steht das religiös Gelernte inhaltlich nie zur Diskussion und darf nicht kritisiert werden, so kann die Entwicklung selbstständiger und selbstgesteuerter Lerntechniken gehemmt werden.

Was jedoch die „religiöse Indoktrination“ im Elternhaus betrifft, so ist hier aus erziehungspsychologischer Sicht festzuhalten, dass jede Form der Erziehung stets an der Kippe zur Indoktrination steht. Insbesondere in der frühen Kindheit ist es äußerst schwer, dem Kind etwas beizubringen und zugleich auf dessen Relativität, Perspektivität oder Beliebigkeit hinzuweisen.

Ferner ist bei der Frage der religiösen Werteerziehung festzuhalten, dass zwar die Religionen aus ihrer Innenperspektive und von ihrem Selbstverständnis heraus reklamieren, einen positiven Beitrag leisten zu können, gleichwohl sind diese Proklamationen jedoch aus einer Außensicht, aus einer areligiösen oder religionskritischen Perspektive, höchst umstritten, da Vorstellungen über das Christentum, den Islam etc. historisch zugleich auch tiefsitzende Ängste und Horrorszenarien hinterlassen haben (Inquisition, Hinrichtungen im Namen der Religion, Selbstmordattentate etc.).

Auch ist aus psychologisch-wissenschaftlicher Sicht die Fortführung des magischen Denkens, wie etwa der Glaube an die Engel, an die Auferstehung etc., der spezifisch für eine kindliche Entwicklungsstufe im Alter von etwa vier bis sechs Jahren ist, bedenklich beziehungsweise mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild kaum zu vereinbaren. Diese Vorstellungen sind jedoch sowohl dem Islam wie auch dem Christentum eigen. Deshalb ist aus psychologischer Sicht, mit Blick auf das Kindeswohl, genau zu eruieren, welche „Motivationsformen“ muslimische Eltern verwenden, um ihre Kinder zur Religiosität anzuhalten.

Welche Resilienzfaktoren gibt es im Leben von Migrantenkindern?

Was macht Migrantenkinder psychisch stark?

1. Sichere Mutter-Kind-Bindung ist eine bedeutsame Entwicklungsressource. Dieser Befund sollte in Erziehungs- und Familienberatungsstellen, Jugendämtern etc. insbesondere gegenüber Migrantenfamilien und -müttern stärker kommuniziert werden. Vielfach fehlt ihnen ein Wissen um Entwicklungsgesetzmäßigkeiten, Entwicklungstempo und sensible Phasen in der Entwicklung des Kindes.
2. In der pädagogischen Praxis können über die Verbesserung der Erziehungsqualität der Eltern resilienzfördernde Wirkungen erzielt werden; wenn beispielsweise dem Kind systematisch beigebracht wird, eine aktive Problembewältigung zu betreiben. Auch hier gilt es, Migranteltern die Bedeutung

des Einbezuges eines Kindes in familiale Entscheidungsprozesse zu verdeutlichen und bei ihnen die zum Teil vorherrschende traditionelle Haltung „Es ist doch noch ein Kind“ zu überwinden. Insbesondere gilt es, die vielfach fehlende Erziehung zur Selbstständigkeit in der frühen Kindheit – insbesondere bei Söhnen – zu thematisieren.

3. Häufig betrachten muslimische Eltern die komplette Assimilation ihrer Kinder an deutsche Lebensverhältnisse als ihre größte Sorge; befürchten – aus Unwissenheit und Fehlwissen über „deutsche Erziehungsinhalte“ – eine völlige kulturelle und religiöse Entfremdung und versuchen, dem mit einer intensiveren religiösen Werteerziehung beizukommen. Hier sollten Erziehungsinstitutionen wie Kitas und Schulen für größere Transparenz ihrer erzieherischen Ziele sorgen.
4. Ein positives Schulklima hat eine fördernde und schützende Wirkung; vor allem eine gute Beziehung zum Lehrer, den die Schüler als an ihnen interessiert und sie herausfordernd wahrnehmen. Eine Verbesserung des Schulklimas und mehr persönliches Engagement der Lehrkräfte mit Migrantenkindern wirkt resilienzfördernd. Vor allem kann ein Schulklima, das die kulturelle Vielfalt ihrer Schüler als Reichtum und nicht als Hemmnis betrachtet, einen Beitrag zur Resilienz leisten, weil dadurch dem Einzelnen das Gefühl von Wichtigkeit, Bedeutung und Anerkennung gegeben wird (Speck-Hamdan, 1999).
5. In Schul- wie in Kitakontexten sollten Migrantenkinder noch stärker verantwortungsvolle Positionen – ungeachtet möglicherweise ihrer geringeren sprachlichen Kompetenzen – erhalten. Sie werden sich dann in der Regel stärker mit der Aufgabe identifizieren, die inneren Bindungen zur Schule beziehungsweise Kita wachsen, und sie machen dadurch Erfahrungen der Nützlichkeit und der Selbstwirksamkeit.
6. Ferner kann sich das symbolische kulturelle Kapital, das sie mit ihrer Mehrsprachigkeit haben (vorausgesetzt, sie sprechen beide Sprachen relativ gut), als ein wichtiger Schutzfaktor auswirken. Deshalb wären auch hier Förderaspekte anzusetzen, weil Mehrsprachigkeit indirekt Ressourcen erweitert

und Kinder und Jugendliche weniger vulnerabel macht. Forderungen, mehr oder ausschließlich Deutsch zu sprechen, „verschenken“ dieses Kapital.

7. Schulprojekte wie „Großer Bruder“, „Große Schwester“, bei denen kompetente ältere Jugendliche Risikokindern (Kindern aus chaotischen, ungeordneten Elternhäusern, Elternhäusern mit psychischer Erkrankung der Eltern etc.) zugeordnet werden und eine Teilverantwortung für sie übernehmen, haben resilienzfördernde Wirkung, weil dadurch dieses ältere Kind – im Gegensatz zu den Eltern, die in diesen Konstellationen nicht als Vorbilder taugen – dann zu Rollenvorbildern werden können.
8. Mit Blick auf die Erfahrungen der Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens sind auch religiöse Überzeugungen im Leben von Risikokindern (in diesem speziellen Fall von Migrantenkindern) als ein Schutzfaktor zu betrachten. Sie geben ihnen ein Gefühl, dass ihr Leben einen Sinn und eine Bedeutung hat; vermitteln das Gefühl oder die Überzeugung, dass sich die Dinge trotz Not und Schmerz am Ende zum Guten wenden können. Religiosität von Migrantenkindern in Bildungseinrichtungen sind daher nicht von vornherein argwöhnend oder irritiert zu registrieren.
9. Zuletzt gilt es zu bedenken: Gerade wenn Migranten beziehungsweise Kinder und Jugendliche mit Migrationshintergrund unter einer höheren Anzahl beziehungsweise an intensiveren Risiken leiden, dann müsste auch eine ganz „normale“, unauffällige Lebensführung von ihnen zunächst erstaunlich und erklärungsbedürftig sein. Deshalb gilt es, nicht nur stets die außergewöhnlichen positiven Fälle zu loben, sondern in Schul- und Erziehungskontexten auch die Anstrengungen „zur Normalität“ bei den „Unauffälligen“ besonders zu honorieren und anzuerkennen; das heißt, es ist als eine wertzuschätzende Anstrengung zu verzeichnen, wenn Migrantenfamilien mit einem anderen religiösen Hintergrund es schaffen, ganz unauffällig ihren Alltag bewältigen; denn die stärkste Form der Integration geschieht unauffällig.

Literatur

Behr, H. H. (1998): Islamische Bildungslehre. München: Dar-us-Salam.

Boos-Nünning, U. & Karakasoglu, Y. (2005): Viele Welten. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund. Münster: Waxmann.

Koran (1993; Übersetzung von R. Paret): Stuttgart: Kohlhammer.

Merkens, H. & Ibaidi, S. (2000): Soziale Beziehungen und psychosoziale Befindlichkeiten von deutschen und türkischen Jugendlichen. Abschlussbericht Nr. 29. Institut für Allgemeine Pädagogik der FU Berlin, Berlin.

Rüschhoff, S. I. (2002): Ansätze einer zeitgemäßen Familienpolitik. Deutsche Muslim Liga Rundbrief, Jg.11, Heft Nr. 80. DML Homepage: www.deutsche-muslim-liga.de.

Schwartz, S. (1992): Universals in the structure and content of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. In M. P. Zanna (Ed.): Advances in experimental social psychology. Vol. 25, pp. 1–65. Orlando, Florida: Academic.

Smith, P. & Schwartz, S. (1997): Values. In J. Berry, M. Segall & C. Kagitcibasi (Eds.): Handbook of cross-cultural psychology: Volume 3 Social behavior and applications. Boston: Allyn & Bacon.

Speck-Hamdan, A. (1999): Risiko und Resilienz im Leben von Kindern aus ausländischen Familien. In G. Opp, M. Fingerle & A. Freytag (Hrsg.): Was Kinder stärkt – Erziehung zwischen Risiko und Resilienz (Seiten 221–228). München: Reinhardt.

Thiessen, B. (2007): Muslimische Familien in Deutschland – Alltagserfahrungen, Konflikte, Ressourcen. Expertise im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend. München: DJI.

Tibi, B. (1997): Islamische Bildungsvorstellungen und Islam-Unterricht an deutschen Schulen. Interkulturelle Öffnung und Konfliktpotentiale. INTERKULTURELL Forum für Interkulturelle Kommunikation, Erziehung und Beratung – Heft 1/2, Seiten 148–161.

Tietze, N. (2001): Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich. Hamburg: Hamburger Edition.

Uslucan, H.-H. & Fuhrer, U. (2003): Autoritarismus und Jugendgewalt im Kulturvergleich. Zeitschrift für Politische Psychologie, 4, Seiten 361–384.

Uslucan, H.-H. (2004): Kulturelle Werte und Identität. Expertise für das Gutachten „Die Situation der türkischstämmigen Bevölkerung in Deutschland“. [http://www.bafl.de/template/zuwanderungsrat/expertisen_2004/expertise_oezdemir_oezcan.pdf; 27. Oktober 2004].

Uslucan, H.-H. (2005): Lebensweltliche Verunsicherung türkischer Migranten. Psychosozial, 28 (1), Seiten 111–122.

Uslucan, H.-H., Fuhrer, U. & Mayer, S. (2005): Erziehung in Zeiten der Verunsicherung. In Th. Borde & M. David (Hrsg.): Kinder und Jugendliche mit Migrationshintergrund, Seiten 65–88. Frankfurt: Mabuse.



2.1.6 Prof. Dr. Tilman Nagel: Die Legitimität der Neuzeit

Dieser Vortrag war bereits niedergeschrieben, als mich die Nachricht erreichte, dass der sogenannte Koordinierungsrat der Muslime die Zustimmung zu den allgemeinen Maximen zurückgezogen hatte, die die Wertekommission der Islamkonferenz erarbeitet hatte. Dieser Vorgang macht deutlich, dass ein Verständnis der beide Seiten prägenden, oft gar nicht eigens zum Ausdruck gebrachten Vorstellungen noch nicht im entferntesten erreicht wurde. Ein solches Verständnis wäre aber unumgänglich, wenn die Gespräche – sowohl in der erwähnten Kommission als auch in der breiteren Öffentlichkeit – überhaupt zu den wichtigen kontroversen Themen vordringen sollen. Die Überschrift „Die Legitimität der Neuzeit“ erscheint mir, wie ich gleich darlegen werden, geeignet, den Rahmen der Fragen abzustecken, innerhalb dessen wir uns bewegen müssen, wenn wir den Konflikt begreifen wollen, in dem wir stehen. Die Formulierung stammt übrigens nicht von mir. Ich entlehne sie einer Studie, die der Münsteraner Philosoph Hans Blumenberg (1920–1996) 1966 vorgelegt und 1974 in einer vollständig überarbeiteten Fassung veröffentlicht hat, der er den Titel *Säkularisierung und Selbstbehauptung* gab. Ich beziehe mich auf diese zweite Fassung und skizziere kurz das Konzept der Säkularisierung als eines eigenständigen geistigen Sachverhalts. Es öffnet uns den Blick für die fundamental verschiedenen Möglichkeiten der Selbstbehauptung des Menschen gegen religiöse Autorität, die sich im lateinischen Christentum und im Islam herausgebildet haben. Am Schluss wird deutlich werden, dass Säkularität zwar den Verzicht auf die Durchsetzung vermeintlich ewiger Wahrheiten verlangt, keineswegs aber den Verzicht auf die Offenheit für das Transzendente.

Säkularisierung als eigenständiger Sachverhalt

Blumenberg weist in seiner Studie mit überzeugenden Argumenten die von Karl Löwith in dessen Werk „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ aufgestellte These zurück, derzufolge die Säkularisierung als eine Verweltlichung des Christentums zu verstehen

sei; Säkularisierung bestehe, so Löwith, in einer Herauslösung gesellschaftlicher und politischer Normen aus einem religiösen Begründungszusammenhang, mithin aus ihrer heilsgeschichtlichen Deutung. Hierzu einige knappe Erläuterungen: Das frühe Christentum richtete sich in einer vorgefundenen gesellschaftlichen und politischen Ordnung ein. Entsprechend der Episode mit dem Zinsgroschen (Mt 22, 15–22; Mk 12, 13–17; Lk 20, 20–26) war dem Kaiser zu geben, was er für die Aufrechterhaltung von Sicherheit und Ordnung mit Recht fordern durfte. Eine spezifisch christliche Gemeinschaft, die sich am Ideal der Nächstenliebe orientiert (Röm 13, 1–10), wird erst am Ende der Geschichte zu erreichen sein. Diese stellt sich als ein zielgerichteter Prozess dar, der mit dem Erreichen des ihm innewohnenden Ziels abbrechen wird. Säkularisierung im Sinne Löwiths bedeutet nun, dass an die Stelle des religiös begründeten Strebens nach der *Civitas Dei* der sich aus innerweltlichen Gegebenheiten speisende Fortschrittsgedanke getreten ist.

Demgegenüber macht Blumenberg geltend, dass die Idee des Fortschritts kein klar umrissenes Ziel ansteuert, nicht auf ein Ende und einen Abbruch der Geschichte zuläuft – dergleichen galt nur für die politischen Heilslehren des 19. und 20. Jahrhunderts. Die Idee des Fortschritts ist vielmehr prinzipiell offen, sie kennt kein benennbares Ende, keinen unübersteigbaren Heilszustand, den sie als ihre endgültige Erfüllung bezeichnen könnte. Sie ist, wie Blumenberg formuliert, „die ständige Selbstrechtfertigung der Gegenwart durch eine Zukunft, die die Gegenwart sich gibt angesichts der Vergangenheit, mit der sie sich vergleicht.“¹² Mit anderen Worten, das, was vergangen ist, gilt als zu übersteigen, und zwar so, dass das Richtmaß dieses Übersteigens nicht in der Gegenwart und schon gar nicht in der Vergangenheit zu finden ist, sondern in einem Entwurf der Zukunft. Da die Zukunft offen ist, gibt es auch keine privilegierte Kenntnis dieser Zukunft. Niemand hat ein exklusives Recht auf Kenntnis des angestrebten Kommenden und infolgedessen auch kein Recht auf Unterwerfung der anderen unter das von ihm bevorzugte Zukunftsmuster. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Fortschrittsidee im Grundsätzlichen von den politischen Heilslehren und ebenso vom religiösen Konzept der

¹² Blumenberg, Hans: Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt am Main 1974, Seite 41.

Heilsgeschichte.¹³ Blumenberg bestreitet nicht, dass es ohne das Christentum keine Säkularisierung und keine „Neuzeit“ gegeben hätte, aber er verwirft die vordergründige Ableitung der Säkularisierung aus dem christlichen Verständnis von Heilsgeschichte. Die „Neuzeit“ trägt ihre Legitimation in sich selber.

Die Verklärung der frühen islamischen Geschichte

Bevor ich darauf näher eingehe, sei mir ein kurzer vergleichender Blick auf die islamische Geschichte gestattet. Unter hier nicht näher zu erörternden Umständen verfolgte Mohammed in Medina das Ziel, das eine von Allah für richtig befundene Gemeinwesen aufzubauen. Bestehende gesellschaftliche und politische Gegebenheiten verloren mit seiner Verkündigung ihre Daseinsberechtigung. Sie waren angesichts dessen, was „Allah und sein Gesandter“ für recht erachteten, schlicht unwahr geworden. Das, was nach der christlichen Auffassung von Heilsgeschichte erst am Ende eintreten würde, sollte nach Mohammeds Vorstellung bereits hier und jetzt Wirklichkeit geworden sein: die menschliche Gesellung im Heilszustand. „Ihr seid die beste Gemeinschaft, die je für die Menschen gestiftet wurde“, lässt Mohammed Allah sagen, und weiter: „Ihr gebietet, was recht und billig ist, und verbietet, was tadelnswert ist, und glaubt an Allah!“ (Sure 3, 110). Wenn andere eurem Beispiel folgten, wäre es für sie am besten. „Allah und sein Gesandter“ sind somit unmittelbar für die Geschehnisse ihrer Gemeinde verantwortlich, und was recht und billig ist, lässt sich nicht aus den Erwägungen der diesseitigen Gegebenheiten ableiten, sondern resultiert aus den Setzungen Mohammeds, für die er die Autorität Allahs in Anspruch nimmt.

Wegen der Unmöglichkeit, die Normen rechten Redens und Handelns aus einer kritischen Prüfung der irdischen Verhältnisse abzuleiten, wurde der Tod Mohammeds für die Urgemeinde ein ihre Existenz bedrohendes Problem. Zwar war es angesichts der äußerst günstigen Verhältnisse, die sich den militärischen Erfolgen unter Abu Bakr und Omar verdankten, unbestritten, dass man von einer Fortsetzung des Lebenswerks Mohammeds sprechen konnte. Aber die ab etwa 645 einsetzende rapide Verringerung der zu verteilen-

¹³ Ebd., Seite 45.

den Kriegsbeute und der Tribute, die von den Unterworfenen auf den eroberten Ländereien zu erwirtschaften waren, machten die Frage nach den Einzelbestimmungen einer islamischen Gerechtigkeit dringlich. Die faktische Abwesenheit der durch den Propheten übermittelten göttlichen Rechtleitung ließ die Spekulationen darüber ins Kraut schießen, wie Mohammed verfahren wäre, und insbesondere die Jüngeren unter den Prophetengenossen, diejenigen, die ihn erst während seiner letzten Lebensjahre auf dem Höhepunkt seiner Macht kennengelernt hatten und jetzt im besten Mannesalter waren, behaupteten von sich, darüber ganz genau Bescheid zu wissen. Zwischen ihnen und den alten Auswanderern, die zum Teil schon vor Mohammed nach Medina gekommen waren und nach dessen Tod das Heft in die Hand genommen hatten, bauten sich erhebliche Spannungen auf, denn Letztere pochten auf ihre in langer Praxis unter Beweis gestellte Urteilsfähigkeit. Der Erste Bürgerkrieg (656–660) entzündete sich an diesem Konflikt. Sein Ergebnis war, dass mit den Omaiyyaden ein quraischitischer Klan an die Macht gelangte, dessen prominente Vertreter sich spät, nämlich erst bei Mohammeds Einzug in Mekka im Januar 630, dem Islam unterworfen hatten. Sie verstanden es nun, ihr Kalifat wenigstens zum Teil durch die Zusammenarbeit mit einigen Herausragenden unter den jungen Prophetengenossen zu legitimieren.¹⁴ Was zunächst wie ein kluger Schachzug aussah, wirkte sich auf die Länge der Zeit jedoch fatal aus. Je weiter man sich von Mohammeds Lebenszeit entfernte und je eifriger man das, was man über ihn zu wissen glaubte, mit der Wirklichkeit zusammenhielt, desto kritischer beurteilte man diese und desto schärfer diagnostizierte man ein – vermeintliches – Versagen der Machthaber: Die Sachwalter der vor allem von den jüngeren Prophetengefährten in Umlauf gesetzten Überlieferung über Mohammeds inzwischen verklärtes Handeln entwandten den Kalifen die Deutungshoheit über das, was als islamische Herrschaft, als islamisches Gemeinwesen, anzusehen sei. Der in der Mitte des 8. Jahrhunderts von den Abbasiden ins Werk gesetzte Umsturz war ein Versuch, diese Mediatisierung der islamischen Herrschermacht durch die Gesetzesgelehrten aufzuhalten und rückgängig zu machen, ein Versuch übrigens, der scheiterte.¹⁵

¹⁴ Diese Vorgänge beschreibe ich ausführlich in den Kapiteln VI bis VIII meines 2008 erschienenen Buches „Mohammed. Leben und Legende“.

¹⁵ Hierzu ist zu vergleichen T. Nagel: Verstehen oder nachahmen? Grundtypen der muslimischen Erinnerung an Mohammed, in: Jahrbuch des Historischen Kollegs 2006, München, Seiten 73–94 und meine 2008 in München erschienene Studie „Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens“.

Der Widerspruch zwischen dem tatsächlichen Vorgehen der Machthaber und dem verklärten Bild der medinensischen Gemeinde unter Mohammed ist ein Grundmotiv der politischen Geschichte des Islams wie auch der Geschichte der muslimischen politischen Ordnungsvorstellungen. Auf unterschiedliche Weise hat man daran gearbeitet, diesen Widerspruch zu überdecken, und zwar stets so, dass die faktische Herrschaft sich an dem medinensischen Ideal messen lassen muss unter der meist ausdrücklichen Zusage der Herrschenden, alles daran zu setzen, diesem Ideal nahe zu kommen. Das islamische Denken über Regierung und Regierte wird niemals in ein Erwägen der irdischen Fakten an und für sich selber entlassen. So findet man in einer zum Geburtstag Mohammeds im Jahre 1977 veröffentlichten Sonderbeilage der Zeitschrift „Minbar al-islam“ folgende Ausführungen: „Gestatte mir, Gesandter und Geliebter Allahs, daß ich mich aus Anlass deines Geburtstags mit einem offenen Wort an dich wende, den von jeder gläubigen Seele Geliebten, die die Sendung des Menschen in diesem Dasein kennt.“ Mohammed, so hat ihn der Verfasser der Zeilen beim Studium der Prophetenbiographie (arab.: *as-sira*) kennengelernt, liebte seinerseits die Menschen und wandte sich ihnen mit Langmut zu, selbst wenn sie ungläubig waren. Sein Erbarmen war grenzenlos; nur so vermochte er die Menschen an sich zu binden, und wenn er einen Entschluss fasste, dann stets im Vertrauen auf

Allah und nicht nach eigenem Bestreben (Sure 3, 159). „Die Verwirklichung der idealen Gesellschaft oder Utopias war der Traum der Philosophen und Denker, o Gesandter Allahs, seit alters her. Platon träumte ihn ein Jahrtausend vor deiner Geburt, dann Thomas Morus und andere Autoren, die im 16. Jahrhundert nach Christus, fast tausend Jahre nach



dir, hervortraten. Doch keiner von ihnen allen und den anderen, die von dieser Gesellschaft träumten, verwirklichte ihn, nicht einmal in der Phantasie. Denn sie blickten auf den Menschen nicht wie auf einen Menschen“ – der unmittelbar zu Allah ist und daher nicht analysiert werden kann – „sondern unter der Prämisse, dass er ein vergesellschaftetes Lebewesen sei“ – der Verfasser spielt auf den griechischen Begriff des *zoon politikon* an – „ein vergesellschaftetes Lebewesen, das von einer Anzahl von Instinkten bewegt und gelenkt wird und dessen Bedürfnisse dementsprechend aus einer Anzahl wirtschaftlicher Belange bestehen, die ihm Speise und Trank, Kleidung und Wohnung und ein gewisses Maß an Sicherheit gewährleisten“.¹⁶ Kurz gesagt, dank Mohammed und der Unberührtheit seiner Anordnungen von allem Diesseitigen wurde aus der Utopie der Philosophen die Realität – des vergangenen Medina und der islamischen Welt von morgen.

Geschlossene gegen offene Fortschrittsidee

Eine inhaltlich offene Fortschrittsidee kennt man im islamischen Denken mithin nicht; denn das Ziel ist bereits vorgegeben: In den autoritativen Texten, im Koran und im *hadith*, ist es nach muslimischer Auffassung bereits vollständig dargelegt worden, da ja diese beiden Quellen Mohammeds Wirken in Medina umfassend beschreiben. Die Frage, ob diese Annahme einer historisch-kritischen Untersuchung standhielte oder nicht, genauer: ob tatsächlich eine ungebrochene Weitergabe dieses „Wissens“ über die Urgemeinde stattgefunden hat, ist in unserem Zusammenhang ohne Belang. Wichtig ist uns allein die Überzeugung, dass dies der Fall sei, desgleichen, dass dieses Wissen, da der Inhalt göttlichen Ursprungs sei, eine übergeschichtliche Wahrheit darstelle, deren Gültigkeit durch den Wandel der Zeiten und der Lebensumstände gar nicht angefochten werden könne. Zu unterstreichen ist ferner, dass die vollkommene Kenntnis dieses Wissens den Überlieferungs- und Schariagelehrten vorbehalten ist, die sich in der islamischen Geschichte auf unterschiedliche Weise mit den Machthabern verbanden. Die Gelehrten sind es, die den Herrschern, aber auch den einfachen Muslimen in allen erdenklichen Lebenssituationen mitteilen, was sie gemäß dem, was man

¹⁶ Minbar al-islam, Sonderbeilage März 1977, Seite 11 f.

von Mohammed und der Urgemeinde weiß, zu tun und zu lassen haben, um die Anwartschaft auf das Paradies zu festigen. Hinzu-
zufügen ist, dass die Anweisungen, die den Muslimen im Hinblick
auf jenes überzeitliche Wissen zuteil wurden, stets unter der Vo-
raussetzung erfolgten, dass das Diesseits das „Gebiet des Verge-
hens“ (arab.: *dar al-fana'*) sei und deswegen nicht der eigentliche
Ort menschlichen Bestrebens, sondern lediglich die Durchgangs-
station auf dem Weg zum „Gebiet der Dauer“ (arab.: *dar al-baqa'*).

In den letzten Jahrzehnten ist nun zu beobachten, wie im Zuge
der Rückbesinnung auf das eigene, das muslimische Erbe diese
Perspektive schwindet. Allgegenwärtig ist die Parole: „Der Islam
ist die Lösung!“ Sie meint nicht: die Lösung für die Frage nach der
Sicherstellung eines glückhaften Jenseits, was ja nur die Wieder-
holung einer altbekannten und nie bestrittenen Überzeugung
wäre, sondern für ein glückhaftes Diesseits. Anders gesagt, der in
die Zukunft gerichtete Grundzug der neuzeitlichen europäischen
Kultur wird übernommen; zugleich aber wird er seiner Offenheit
beraubt, denn die islamische Zukunft hat ja im Medina des Pro-
pheten bereits stattgefunden, und es kann nur darum gehen, sie
zu wiederholen. Ein mustergültiges Zeugnis für diese Art neuis-
lamischen Denkens bietet die in den 90er-Jahren in London her-
ausgegebene vielbändige „Muhammad. Encyclopedia of Seerah“
(d. i. *as-sira*), deren erklärtes Ziel es ist, Mohammed als den großen
Heilsbringer des Diesseits zu zeichnen. Ihm verdankt man, wenn
man den Verfassern Glauben schenkt, allen zivilisatorischen und
gesellschaftlichen Fortschritt; er war der große, entscheidende
Anreger der Wissenschaften, von der Chemie bis zur Archäolo-
gie, er war derjenige, der in sich alle Merkmale der das diessei-
tige Zusammenleben der Menschen erst eigentlich ermöglichen-
den Ethik vereinigte. Mohammed wird hier gewissermaßen zum
Gründungsvater einer den europäischen politischen Heilslehren
des 19. und 20. Jahrhunderts vergleichbaren Ideologie umgedeu-
tet. Der Jenseitsbezug des Islams wird nur noch zu dem Zweck he-
rangezogen, den Westen als gottlos und materialistisch zu verun-
glimpfen. Die Kennerschaft des diesseitsbezogenen Heilswissens
manifestiert sich freilich zuallererst in einer radikalen Wendung
gegen die bestehenden Regierungen in der islamischen Welt, in
Aktivitäten, die bis hin zu terroristischen Anschlägen reichen.

Bevor ich auf den Islam zurückkomme, ist es nötig, einiges über die Entstehung der zukunfts-offenen europäischen Fortschritts-idee zu sagen. Sie nährt sich aus zwei Wurzeln, die miteinander verwachsen sind. Die eine ist in der Erschütterung und Verstörung über die Erkenntnis zu sehen, dass Gottes Schöpfung keineswegs endlich und überschaubar ist, sondern sich im Grenzenlosen verliert. Angesichts dieser Erkenntnis, die in dem Augenblick zur Gewissheit wurde, als man im 16. Jahrhundert mit dem Fernrohr in die Weiten des Alls hinauszuspähen begann, geriet die These von der Einzigartigkeit des Menschen in einer auf ihn ausgerichteten Welt in den Geruch der Absurdität. Nicht, dass man Gott gelehnet hätte, war eine der beklemmenden Konsequenzen dieses neuen Kosmos, in dem diese Erde und die Menschen auf ihr zu einer Marginalie herabgewürdigt wurden. Gott, der Schöpfer, erschien, wenn man die unfassbare Größe seines Werkes erwog, viel zu gewaltig, als dass er sich des Menschen annehmen könnte; gar dass er sich um des Heils des Menschen willen selbst geopfert haben sollte, hielt der Dominikaner Giordano Bruno, der unbeirrbar Kündler der neuen Unendlichkeit, für eine unsinnige Missachtung dessen, was das Universum, nüchtern betrachtet, darstellte. Die Lehre von der Vielheit der Welten sollte er widerrufen, verlangte die Kirche von ihm, klar erkennend, dass ihre Heilsbotschaft und damit ihre Daseinsberechtigung in Gefahr geriet. Als Bruno im Jahre 1600 auf dem Scheiterhaufen gefesselt war, hielt man ihm, wie erzählt wird, zur letzten Gelegenheit der Heilssicherung den Kruzifixus entgegen, er aber soll sich abgewandt haben.¹⁷

Die unfassliche Erniedrigung des Menschen geschah jedoch, als mit seiner unerhörten Selbsterhöhung bereits die zweite Voraussetzung für die Idee des offenen Zukunftshorizontes gegeben war; ja, die Erniedrigung, so kann man sagen, brachte die Selbsterhöhung erst eigentlich zur Geltung. Deren wesentliche Momente lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- a) Für Augustinus (354–430) war, wie er in *De civitate Dei* darlegte, die irdische Geschichte von ihrem Ausgangs- und ihrem Endpunkt her zu betrachten; der Sündenfall und die Erlösung waren die wesentlichen Geschehnisse, von denen aus

¹⁷ Blumenberg, Hans: Die Genesis der kopernikanischen Welt Bd. II Typologie der frühen Wirkungen. Der Stillstand des Himmels und der Fortgang der Zeit, Frankfurt am Main 1981, Seite 438.

alles in den Blick zu nehmen und zu werten war. In Besonderheit das Ziel, die Erlösung, hatte alles Irdische zu bestimmen, nur der Verfolgung dieses Zieles hatte es zu dienen. Im 15. und 16. Jahrhundert bricht sich jedoch die Vorstellung Bahn, dass das Irdische an sich eine ihm eigene Würde besitzt und daher auch ohne eine stetige Rechtfertigung durch das Ziel die Kräfte und das Planen des Menschen beanspruchen darf.

- b) Der Mensch selber wird als ein Schöpfer begriffen. Die Welt ist ihm nicht durch Gott gegeben, um die Lebensfristung sicherzustellen – wie dies das islamische Konzept des *rizq* besagt –, sondern sie ist durch Gott geschaffen worden, damit der Mensch selber sie sich in einem zweiten, ununterbrochen fort dauernden Schöpfungsakt aneigne. „Welt“ heißt demgemäß das durch den Menschen zu Nutz und Frommen seines irdischen Daseins Gestaltete. Insofern wird der Mensch zum von Gott berufenen „Repräsentanten des Alls“, wie Cassirer (1874–1945) in seiner Studie „Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance“ schreibt. Schon bei Cusanus (1401–1464), hebt Cassirer hervor, erscheine der Mensch „als das Band der Welt – nicht nur, weil er alle Elemente des Kosmos in sich vereinigt, sondern weil sich in ihm gewissermaßen das religiöse Schicksal des Kosmos entscheidet ... Die Erlösung des Menschen bedeutet also nicht seine Loslösung von der Welt, die selbst als die schlechthin niedere sinnliche Sphäre liegen bliebe – sondern sie erstreckt sich nunmehr auf das Ganze des Seins“.¹⁸
- c) In der auf die Erlösung zulaufenden Geschichte ist die von Gott geschaffene Welt daher nicht das fertig Gestaltete, sie ist das, was zu gestalten ist, und alle Vernunft des Menschen hat sich der Aufgabe der Gestaltung zuzuwenden. „O Erforscher der Dinge, rühme dich nicht des Wissens um die Dinge, die die Natur in ihrem gewöhnlichen Lauf hervorbringt: sondern freue dich, das Ziel und Ende der Dinge zu kennen, die von deinem Geist entworfen sind.“¹⁹ Mit diesen Sätzen verleiht Leonardo da Vinci (1459–1519) der neuen Sicht auf Mensch und Welt Ausdruck.

¹⁸ Cassirer, Ernst: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, 4. Auflage Darmstadt 1987, Seite 68.

¹⁹ Ebd., Seite 71 f.

- d) Marsilio Ficino (1433–1499), als Lehrer an der von Cosimo Medici gestifteten Platonischen Akademie in Florenz tätig, löste den Geist des Menschen kühn aus dem von der Heilsgeschichte gesteckten Rahmen: Das Wissen von der Zeit und ihrem unendlichen Fortgang und die Schaffung der festen Maßeinheiten heben den Geist über die Zeit hinaus, wie auch der Wille des Menschen über alle „endlichen Zwecksetzungen hinausgreift. Wenn alles natürliche Dasein und Leben sich in einem bestimmten Kreise befriedigt, wenn es in einem erreichten Zustand verharren will, so erscheint dem Menschen alles Erreichte geringfügig, solange es noch irgendetwas zu erwerben gibt.“ Dies die Worte Cassirers.²⁰

Formen der Selbstbehauptung gegen religiöse Autorität

Bei Giordano Bruno werden diese Vorstellungen zu einer ungewohnten Selbstbehauptung des Ichs umgeformt. Gott ist, wie sein unendliches Schöpfungswerk bezeugt, über alles menschliche Fassungsvermögen hinaus gewaltig. Es gibt die von der Kirche verwaltete Möglichkeit, ihn auf schon seit Jahrhunderten gebahnten Wegen zu erkennen, und es mag sein, dass derjenige, der sich die Erkenntnis Gottes auf ebendiesen Wegen verschafft, in den Besitz eines unübertrefflichen Wissens gelangt. Die durch Gott im Menschen angelegte *humanitas* verwirklicht aber nur derjenige, der sich selber zur Suche nach dem Göttlichen aufschwingt. „Die erstgenannten sind verehrungswürdig wie der Esel, der die Hostien trägt; die zweiten wie die, die selber etwas Heiliges sind. In den erstgenannten wird das Göttliche in seinem Wirken sichtbar und es wird bewundert, angebetet, und man gehorcht ihm; in den zweiten zeigt sich das herausragende Wesen der *humanitas* selbst.“²¹

Werfen wir nun wieder einen Blick hinüber in die islamische Welt, und zwar zunächst in jene der Jahrhunderte der europäischen Renaissance. Auch dort war die Frage nach den Möglichkeiten des Menschen nach eigener Bestimmung seines Weges durch das Diesseits heftig umstritten. Es ging aber nicht um die Bestimmung seines Weges in einem aus dem unmittelbaren Jenseitsbezug he-

²⁰ Ebd., Seite 74 f.

²¹ Ebd., Seite 103.

rausgerückten Diesseits und erst recht nicht um dessen schöpferische Gestaltung. Was vielmehr zur Debatte stand, war die uneingeschränkte Autorität der überlieferten Texte, aus der die Masse der Schariagelehrten ihrerseits ihre unangreifbare Autorität zur Festlegung und Wahrung der Normen der islamischen Gesellschaft ableiteten. Ibn Arabi (gest. 1240), der sich als den Vollender der islamischen Heilsbotschaft begriff, hatte nämlich verkündet, dass in Übereinstimmung mit Sure 51, Vers 56 jegliche Kreatur von Allah nur zu dem einen Zweck geschaffen werde, ihm zu dienen,



und jede Kreatur erfülle diesen Dienst, indem sie ihre irdische Existenz so durchlebe, wie sie sie nun einmal durchlebe. Was immer an ihr in Erscheinung trete an Worten und Taten, entspreche dem göttlichen Lenken; denn „kein Tier“ – und Ibn Arabi legt das an dieser Stelle gebrauchte Wort *dabba* im Sinne von „Lebewesen“ aus – kein Lebewesen „gibt es, das nicht

durch Allah beim Schopfe gehalten werde!“ (Sure 11, 56). Diese Verheißung aus Sure 11, zusammen mit der in Sure 51 genannten göttlichen Zwecksetzung der Schöpfung, bildet laut Ibn Arabi den Kern der islamischen Heilsbotschaft. Mit anderen Worten, Ibn Arabi radikalisiert und unterläuft zur gleichen Zeit die Lehre von der Vorherbestimmung. Denn der Einzelne könnte ja auch für die Verdammnis prädestiniert sein. Ibn Arabi nimmt der Vorherbestimmung jedoch den in einer solchen Drohung liegenden Stachel: Alle Kreatur wird von Allah am Schopfe gehalten, ist unmittelbar zu ihm – ist mithin ein Teil der göttlichen Selbstentäußerung, mit der der eine sich selber Rechenschaft von seiner Schöpfermacht gibt, Teil auch seines Gesetzeswortes, dessen Wahrheit

nur aus dem Kontrast, aus der gesetzeswidrigen Handlung heraus offensichtlich werden kann. Das von Allah bestimmte Sein und das ebenfalls von ihm in Form der Scharia festgelegte Seinsollen kommen im Einzelfall nicht immer zur Deckung, aber das ist kein Grund zur Angst um das Jenseitsheil: Auch die Verfehlung, ja gerade sie ist Dienst an Allah im Sinne von Sure 51, Vers 56; sie entspricht dem je individuell aufgefassten „geraden Weg“, auf dem sich Allah mit den Geschöpfen laut Sure 11, Vers 56 befindet. Der „gerade Weg“ ist nach Ibn Arabi für jedes der unmittelbar durch Allah gehaltenen Geschöpfe ein anderer. „Für jeden von euch haben wir einen Weg und einen Pfad gebahnt!“ versichert Allah in Sure 5, Vers 48. Indem jede Kreatur sich gemäß der ihr zugeordneten „Geradheit“ verhält, kommt der von Allah in jedem Augenblick seines Schöpfungshandelns vorgesehene Kosmos zustande. Die Scharia ist demnach die Voraussetzung für die Wahrnehmung des Unvollkommenen, Fehlerhaften. Sie ist aber nicht die Grundlage einer Ahndung dieses Fehlerhaften, sondern, wie gesagt, der Erkenntnis des Fehlerhaften, die wiederum der Erkenntnis der Gesetzgebereigenschaft Allahs dient – sei es, dass der Mensch sie erkennt, sei es, dass Allah selber sich in ihr erfährt.²²

Dies bedeutet jedoch, dass das existenzielle Gewicht der Befolgung der in den autoritativen Texten enthaltenen Normen außerordentlich verringert und damit auch die Stellung der Schariafachleute in der Gesellschaft angetastet wird. Das schauende Wahrnehmen der in jedem Augenblick von Allah gewirkten „Geradheit“ beansprucht den Vorrang vor der auf Texte konzentrierten Arbeit der Gelehrten, die, wie Ibn Arabi meinte, sich mit den Aussagen Toter abmühen. Die Nachwirkungen dieser Gedanken hielten äußerst lange an. Im 16. Jahrhundert berief sich *asch-Scha'rani* (gest. 1565) auf ihn. Wie schon vor ihm *as-Sujuti* (gest. 1505), behauptete er, dank seiner Fähigkeiten, Einblick in das Verborgene zu nehmen und dort zu erkennen, worauf Allahs angebliches Bestimmen abziele, sei er zum „absoluten *Idschtihad*“ berufen, dürfe mithin unabhängig von den jeweiligen Traditionen einer jeden der vier Rechtsschulen entscheiden, wie bestimmte schariatische Normen aufzufassen seien. In Erfüllung dieser Berufung schuf er scharia-rechtliche Abhandlungen, die darlegten, dass jeder Muslim nicht

²² Nagel, Tilman: Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilszusage des sunnitischen Islams, Göttingen 2002, Seiten 446–494.

die Normen gemäß der einen oder anderen Schule zu befolgen habe, sondern stets in Ansehung seiner eigenen Leistungsfähigkeit. Denn wenn auch die Normen in einem bestimmten Fall je nach Schule sehr unterschiedlich ausfielen – worüber die Fachgelehrten stritten, indem sie je für sich allein die Wahrheit beanspruchten –, so waren alle diese Normen nebeneinander wahr, trotz aller Widersprüchlichkeit. Es handle sich in Wirklichkeit nur um unterschiedliche Stufen der Belastung, und der Stärkere solle eine schwerere auf sich nehmen, womit er, um an Ibn Arabi zu erinnern, die ihm zgedachte Geradheit erreiche.

Bis in die Gegenwart hinein tobt in der islamischen Welt der Kampf zwischen den Verfechtern der Textgelehrsamkeit und jenen Gelehrten, die eine auf die jeweilige Wirklichkeit bezogene Auslegung der schariatischen Grundlagen der islamischen Gesellschaft befürworteten. Im 16. Jahrhundert sah es so aus, als könnten diese die Oberhand gewinnen, da die osmanischen Sultane mit ihnen sympathisierten. Ein Sieg dieser Richtung hätte dem Sultanat ein höheres Maß an Gesetzgebungskompetenz eingeräumt, ohne dass die islamische Legitimität dieser Gesetze hätte infrage gestellt werden können. Problematisch war allerdings, dass diese – sagen wir es in verkürzender Formulierung – „wirklichkeitsbezogene“ Auslegung des Islams untrennbar mit einer weltentsagenden Spiritualität verbunden war, der es nicht darum zu tun war, das Diesseits zu gestalten, sondern, im Bewusstsein der „Geradheit“ auf Allah schauend und sein Bestimmen hinnehmend, zu durchwandern. Die sufischen Orden, die diese Spiritualität pflegten, bildeten im Osmanischen Reich zwar einen wesentlichen Machtfaktor, ihre Mitglieder strebten aber mitnichten nach der Selbstbehauptung des Menschen in einer Welt, aus der, wie im Europa der Renaissance, Gott sich in unerreichbare Ferne zurückzog und die deswegen dem Menschen als dem zweiten Schöpfer anheimgegeben war.

Verzicht auf ewige, endgültige Wahrheit

Damit komme ich am Schluss wieder zu Blumenbergs Begriff der „Legitimität der Neuzeit“. Angesichts seines Schöpfertums, das der Mensch Tag für Tag gegen die unfassbare Gottheit auf diesem Erdball, einem winzigen Punkt im unermesslich weiten All, zur

Geltung bringt, hat er sein Tun und Lassen im Einzelnen nicht vor einem Gott zu rechtfertigen, der ihm in dieser Hinsicht mit vermeintlich überzeitlichen Regelungen ins Handwerk pfluscht. Das ist die Grunderfahrung, aus der heraus die europäische säkularisierte Gesellschaft ihre Schaffenskraft gewinnt, deren Errungenschaften auf der ganzen Erde begehrt werden. Auf den Begriff gebracht und durchdacht wird diese Grunderfahrung in der sogenannten Aufklärung. Sie haben wir zu verstehen als die Selbstverständigung des Menschen über seine Möglichkeiten und seine Grenzen. Sich hierüber Klarheit zu verschaffen, gelingt eben nicht aus der Geborgenheit in einer fremdbestimmten religiösen Botschaft heraus, sondern in der ganz selbstverantworteten Erörterung seiner Befindlichkeit in dieser Welt. Der Prozess der Selbstverständigung



führt nicht zu endgültigen Ergebnissen, nicht zu letzten Wahrheiten. Diese sind, so formuliert es der durch die Aufklärung hindurchgegangene Mensch mit Lessing, Gott vorbehalten.

Welche Aufgabe kann nun die Religion im „aufgeklärten“ Denken und im säkularisierten Gemeinwesen erfüllen, ja sollte sie übernehmen? Sicher nicht diejenige der Lieferantin fertiger Ver-

haltensnormen, wie viele Muslime es meinen. Die Aufgabe der Vernunft liegt ja gerade darin, die aus der Vergangenheit ererbten Normen kritisch zu prüfen und nötigenfalls zu ändern. „Die Vernunft ist auf das werdende, der Verstand auf das Gewordene angewiesen“, sagt Goethe in den „Maximen und Reflexionen“.²³ „Jene bekümmert sich nicht: wozu? – dieser fragt nicht: woher? – Sie erfreut sich am Entwickeln. Er“ – das heißt der Verstand – „wünscht alles festzuhalten, damit er es nutzen könne.“ Das Richtmaß bei diesem Ringen ist keine dank einer bestimmten Religionszugehörigkeit, sondern die dank dem Menschsein an sich gegebene Würde. Die vor allem im sunnitischen Islam dem Verstand angemessene Funktion, den Menschen im Gehorsam gegen Allah festzuhalten, ist hiermit allenfalls partiell zu vereinbaren. Die durch den Menschen im Ausspielen seiner Rolle als des eigenverantwortlichen Gestalters des Diesseits geprägte Neuzeit trägt ihre Legitimität in sich selber; das folgt aus dem, was vorher gesagt wurde. Ein Rückgang hinter die in dieser Erfahrung und im Streben nach Erweiterung des dem Menschen Möglichen und Zutraglichen geschaffene Zivilisation ist nicht zu erwarten und würde von ihren Schöpfern und Erhaltern auch nicht zugestanden. Mit anderen Worten, Medina und das Arabien des frühen 7. Jahrhunderts sind nicht nur kein Zukunftsmodell; sie weisen auch in Ansätzen keine Kompatibilität mit den Fragen auf, die das europäische Denken seit dem 18. Jahrhundert beschäftigen. Das vielbändige Werk „Muhammad. Encyclopaedia of Seerah“ bietet ein beklemmendes Beispiel hierfür. Zwar behaupten ihre Autoren unentwegt, Mohammed habe bereits alle Probleme des Diesseits gelöst, und sie versichern, der Prophet habe nicht nur ein neues, das endgültig wahre Menschentum gestiftet und sei auf allen Gebieten der Humanitas der Vorreiter gewesen, von der Archäologie bis zur Mathematik. Aber kein einziges Beispiel findet sich dafür, dass die Verfasser sich tatsächlich mit einem dieser Wissensgebiete abgemüht, den letzten Stand erkundet und dann dargelegt hätten, worin denn nun der weiterführende Beitrag Mohammeds zu erkennen sei. Es handelt sich vielmehr um zahllose Propheten*hadithe* und ähnliches Material aus den autoritativen Texten des Islams, deren Beziehungslosigkeit zu den heutigen Problemen und Methoden der jeweiligen Wissensgebiete auf der Hand liegt. Und anders kann es ja auch gar nicht sein – nahezu vierzehn Jahrhunderte trennen uns von Mohammed!

²³ Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. XII, 438, Nr. 538.

Und das, was man damals auf dem Weg über die Religion, über die Offenbarung zu lösen hoffte, ist ihr im Europa der Neuzeit ein für allemal entwunden worden. Einen Weg zurück in die Geborgenheit des Offenbarten gibt es nicht, wie bedeutende Denker des Islams im 20. Jahrhundert erkannten: Eine zerstörerische Neuauslegung sei vonnöten, erklärte beispielsweise Amin al-Chuli (gest. 1966).²⁴ Gibt es also für die Religion, die offenbarte zumal, gar keinen Platz in der ihre Legitimität in sich selber tragenden Neuzeit? Diese Position ist in der Tat vertreten worden, und sie ist im Kontext der schöpferischen Humanitas auch nicht schlüssig zu widerlegen. Erinnern wir uns aber an Giordano Bruno! Die Unendlichkeit der Welt bedeutet zuletzt auch ihre Unverfügbarkeit – Unverfügbarkeit zunächst als Bühne für das von der Kirche gelehrte Erlösungsdrama, dann aber auch als Raum der schöpferischen Humanitas. Das Leid wird durch Letztere niemals ganz aufgehoben. In ihm tritt dem Menschen das ihm schlechthin Überlegene entgegen. Auch in anderen Momenten menschlicher Existenz hat man das Unverfügbare verspürt und begrifflich zu klären versucht.

Religion im Zeitalter fehlender endgültiger Wahrheit

Die Aufgaben der Kirchen, der institutionalisierten Religion, sind demnach in der säkularisierten Welt keineswegs verschwunden. Sie bestehen aber nicht, ich wiederhole es, im Verkünden ewiger Normen, nach denen Staat und Gesellschaft „funktionieren“ sollen; sie bestehen vielmehr in der Versittlichung der der Veränderbarkeit unterliegenden Gesetze, wie sie Paulus in der eingangs zitierten Stelle im Römerbrief andeutet. An dieser Versittlichung mitzuarbeiten, sind aber auch die Atheisten und die Bekenner anderer Religionen aufgerufen, seien sie organisiert oder nicht – sofern sie nur Rechtsgenossen der jeweiligen Verfassung sind. Die Legislative und die Kräfte der – sagen wir der Einfachheit halber – nicht in Paragraphen zu fassenden Versittlichung wirken gemeinsam, indem beide auf die vollständige Durchsetzung der ihnen je eigenen Belange verzichten. Ich habe den Eindruck, dass die Notwendigkeit und der Sinn dieses auf beiden Seiten zu leistenden Verzichts von den Wortführern der muslimischen Verbände nicht hinreichend verstanden und anerkannt werden.

²⁴ Nasr Hamed Abu Zeid: Heaven, which way?, in: Al-Ahram Weekly Online Nr. 603, 12.–18. September 2002.

Ich will zum Abschluss, um ein Beispiel für den neuzeitlichen, der absoluten Geltung und der unmittelbaren politischen und gesellschaftlichen Wirksamkeit entsagenden Zugang zum Transzendenten zu geben, auf Karl Jaspers (1883–1969) verweisen. Die Welt ist ihm das Ungeschlossene; sie ist nicht auf ein einziges Prinzip zu bringen.²⁵ Wahre Aufklärung ist daher die Aufklärung des Menschen über seine Grenzen und über das, was jenseits dieser Grenzen seinem Zugriff verwehrt bleibt. Diese Grenzen sind aber nicht statisch, lassen sich also nicht aus einer theologischen Definition des Verhältnisses zwischen Gott und Welt ableiten. „Alles, was uns Gegenstand wird, und sei es das Größte, ist doch für uns stets noch in einem Anderen, ist nicht alles. Wohin wir auch kommen, der Horizont, der das Erreichte einschließt, geht weiter und zwingt, jedes endgültige Verweilen aufzugeben ... Nun aber leben und denken wir doch jederzeit in einem Horizont. Dadurch, daß ein Horizont ist, sich also ständig ein Weiteres ankündigt, das den gewonnenen Horizont weiter umgreift, entsteht die Frage nach diesem Umgreifenden. Das Umgreifende ist noch nicht der Horizont, in dem uns jede bestimmte Weise des Wirklichen und des Wahrseins vorkommt, sondern das, worin jeder einzelne Horizont als in dem schlechthin Umfassenden, das nicht mehr als Horizont sichtbar wird, beschlossen ist.“²⁶

Des Umgreifenden innezuwerden, ist ein je individueller Akt; er kann, muss aber nicht, mit Zügen positiver Religion verknüpft werden. Der Kampf um eine feste Grenze, an der die Welt und das Transzendente aneinanderstoßen, ist in Jaspers' Augen ein Kampf gegen die Aufklärung und ein Ringen um die Fixierung einer fürs erste rettenden Scheinordnung. „Es gibt einen Drang der Glaubenslosigkeit, der Glauben will und ihn sich einredet. Und der Machtwille meint die Menschen gefügiger zu machen, je mehr sie in blindem Gehorsam der Autorität folgen, die ein Mittel dieser Macht wird.“ Im Erleben des Umgreifenden, das sich der Dogmatisierung entzieht, erkennt Jaspers die Wahrheit und den Ursprung der, wie er sagt, „biblischen Religion“. „Diese sind lebendig in der echten Aufklärung, werden von der Philosophie erhellt, die vielleicht teilnimmt an der Ermöglichung der Bewahrung dieser Gehalte für das Menschsein in der neuen technischen Welt.“²⁷

²⁵ Jaspers, Karl: Was ist Philosophie?, München 1980, Seite 78.

²⁶ Zitiert in: Geschichte der Philosophie, Band XIII: Rainer Thrunher, Wolfgang Röd, Heinrich Schmidinger: Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie, München o. J., Seite 176.

²⁷ Jaspers, a. a. O., Seite 85.

Jaspers ist nur ein Beispiel für die Einbeziehung des Religiösen in das Weltverständnis der Neuzeit. Andere könnten den um ein Verständnis Europas und seiner neuzeitlichen Kultur bemühten Muslimen ebenfalls empfohlen werden. Über ein Werk wie die „Encyclopaedia of Seerah“ führt kein Weg zu einer fruchtbareren Teilhabe an ihr. Das ist, so hoffe ich, deutlich geworden. Wer meint, er verfüge mit Gewissheit über eine von Allah selber stammende Lösung für die Probleme dieser Welt, wird in dem geistigen Kosmos, den wir Europa nennen, niemals heimisch werden.



2.2 Arbeitsgruppe 2

2.2.1 Prof. Dr. Christine Langenfeld: Einführung in das Staats- und Freiheitsverständnis des Grundgesetzes

Den Verfassungsstaat europäischer Prägung machen drei Essentialia aus: Demokratie, Gewaltenteilung, Grundrechte. Das spezifisch deutsche Konzept vom Verfassungsstaat ist darüber hinaus geprägt durch Rechts- und Sozialstaatlichkeit und Föderalismus sowie in der Nachkriegszeit durch die Öffnung für Europa.

Die Entstehung des säkularen Staates

Der Staat des Grundgesetzes in seiner heutigen Gestalt lässt sich nicht verstehen ohne die Kenntnis der Bedingungen seiner Entstehung, die mit dem Vorgang der Säkularisation untrennbar verbunden ist.²⁸ Säkularisation bedeutet die Ablösung der politischen Ordnung von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Legitimation, ihre Verweltlichung. Die politische Ordnung legitimiert sich entsprechend ihren eigenen Gesetzen, sie ist getrennt von jeder Form der Religion einschließlich des Christentums. Die Anfänge des Säkularisationsprozesses reichen bis in das Mittelalter zurück; entscheidend vorangetrieben wurde sie im Gefolge der Glaubensspaltung nach der Reformation. Es stellte sich das Problem, wie ein Miteinanderleben der verschiedenen Konfessionen ermöglicht werden konnte. Da die christliche Religion von essentieller Bedeutung für die politische Ordnung war, war der Konflikt zwischen den Religionsparteien aber nicht nur religiöser, sondern auch politischer Natur. Aufgabe der weltlichen Macht war es, den falschen Glauben, den Irrtum zu unterdrücken. Grausame Konfessionskriege, von denen Europa im 16. und 17. Jahrhun-

²⁸ Die folgenden Überlegungen beruhen auf der ausführlichen Schilderung von Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit, 2004, Seiten 213, 214 ff.

dert überzogen wurde, waren die Folge. Aus dieser Entwicklung ging „der sich rein weltlich und politisch aufbauende und legitimierende Staat“²⁹ hervor. Politik und Religion waren damit im Grundsatz getrennt. Aufgabe des über den verschiedenen Religionsparteien stehenden weltlichen Herrschers war es, den Frieden zu sichern, die religiöse Wahrheitsfrage zu entscheiden war nicht seine Sache. Frieden bedeutete die Abwesenheit von Bürgerkrieg, nicht aber ein Leben im wahren Glauben. Die Herausbildung des Staatskirchentums, die Etablierung der Vorherrschaft einer Religion diente in diesem Kontext der Erhaltung von Ordnung und Sicherheit. Hierin und in der Ermöglichung bürgerlichen Lebens und der Befriedigung der individuellen Lebensbedürfnisse der Bürger lag die Staatsräson, der der Herrscher – vernunftgeleitet – zu folgen hatte. Die Begründung des Staates wie auch seine Zwecke wurden abgelöst vom christlichen Glauben, von der Religion insgesamt. In der französischen Menschenrechtserklärung von 1789 fand diese Entwicklung hin zum politischen Staat einen ihrer Höhepunkte: Der Staat bestand danach nicht um der Verwirklichung und Bewahrung einer göttlichen Wahrheit, sondern um der Sicherung der Freiheit des selbstbestimmten Individuums, des Menschen willen. Die Religion wurde damit aus der staatlichen Sphäre und in den gesellschaftlichen Raum gewiesen. Versuche im 19. Jahrhundert, den Säkularisierungsprozess aufzuhalten, scheiterten im Ergebnis. Die Weimarer Reichsverfassung und später das Grundgesetz legten als Grunddaten die Trennung von Staat und Kirche und die Religionsfreiheit fest.

Religionsfreiheit im Sinne des Grundgesetzes beinhaltet das Recht, einen religiösen Glauben zu haben oder nicht zu haben, diesen Glauben zu bekennen oder nicht zu bekennen, für seinen Glauben zu werben, ihn zu wechseln, die Religion öffentlich auszuüben oder nicht, sein Leben an religiösen Geboten auszurichten und sich zu Religionsgemeinschaften zusammenzuschließen.³⁰

²⁹ Böckenförde, a. a. O., Seite 220.

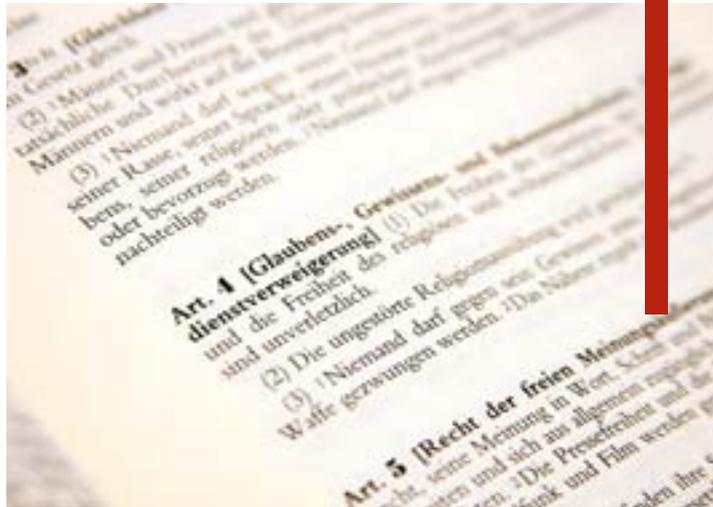
³⁰ Sowohl zur Reichweite des Schutzbereichs der Religionsfreiheit wie auch ihrer Schranken im religiös pluralen Staat wird seit einer Reihe von Jahren eine intensive Debatte in der rechtswissenschaftlichen Literatur geführt, die das weite Verständnis des Bundesverfassungsgerichts zum Schutzbereich von Art. 4 GG und zur Ablehnung des Gesetzesvorbehalts im Rahmen der Schranken kritisiert. Vgl. zum Streitstand mit Nachweis zur Rspr. und zur Lit. Heinig, Hans-Michael, Das Religionsrecht zwischen der Sicherung freiheitlicher Vielfalt und der Abwehr fundamentalistischer Bedrohungen, in: Besier, Gerhard/Lübbe, Hermann, Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit, 2005, Seiten 197, 204 ff.

Der sachliche Gehalt der Religionsfreiheit ist hierbei durch das Selbstverständnis des Grundrechtsträgers geprägt, sofern dieses eine gewisse Plausibilität besitzt. Die Religionsfreiheit kommt allen Bekenntnissen zu, nicht nur dem Christentum, das heißt auch dem Islam. Indem jeder Religion das Recht zur Entfaltung eingeräumt ist, muss sich der Staat von jeglicher religiösen Begründung lösen; er wird weltanschaulich und religiös neutral. Der Staat beschränkt sich auf die Regelung weltlicher Angelegenheiten; in das Religiöse im eigentlichen Sinne mischt er sich nicht ein. Gemeint sind damit die geistlichen Dinge, alles, was das „Heil“ der Menschen betrifft, also Riten, Liturgie, Gottesdienst, Auswahl der geistlichen Amtsträger, Lehrverkündigung etc. Weltlich oder politisch ist alles, was aus diesem engen Bereich heraustritt und das Leben der Menschen innerhalb des Gemeinwesens berührt. Trifft eine Religion auch für diesen Bereich Aussagen, Aussagen, die das Leben der Menschen in der Welt regeln, treffen religiöse Gebote und weltliche Normen aufeinander. Je weiter der Regelungsanspruch einer Religion in diesen weltlichen Bereich hineinreicht – und beim Islam ist dies in weitem Umfang der Fall – desto höher ist das Konfliktpotenzial. Eingriffe in die Religionsfreiheit von Individuen können nach der – mittlerweile sehr umstrittenen – Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts nur durch sogenannte „immanente Schranken“ gerechtfertigt werden, das heißt dadurch, dass gleichrangige Verfassungsgüter in Ausgleich mit der Religionsfreiheit gebracht werden.³¹ Regelmäßig kommt man in den einschlägigen Konstellationen zu durchaus angemessenen Ergebnissen: Die Religionsfreiheit geht eben nicht per se anderen Verfassungsgütern und Rechten Dritter vor. Demgegenüber findet die Selbstbestimmung der Religionsgemeinschaften ihre Schranke an den allgemeinen Gesetzen. Allerdings müssen jene Gesetze auch die Religionsfreiheit in sich aufnehmen mit der Folge, dass nach einem möglichst schonenden Ausgleich der Rechtspositionen zu suchen ist, der der religiösen Betätigung auch im weltlichen Bereich möglichst weiten Raum gibt. Dem entspricht es, dass den Religionsgemeinschaften eine selbstständige und unabhängige Stellung eingeräumt wird; sie haben das Recht der Selbstbestimmung und die Möglichkeit der Wirksamkeit auch in den weltlichen Raum hinein. Das Grundgesetz drängt die Religion nicht aus dem öffentlichen Raum, wie dies im laizistischen

³¹ Es ist klar, dass auch hier jeder Eingriff einer gesetzlichen Grundlage bedarf.

Frankreich der Fall ist. Andererseits fehlt den Religionsgemeinschaften jede Form der institutionellen Teilhabe im staatlichen Bereich. Auch jene Religionsgemeinschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, werden dem Staat hierdurch nicht eingegliedert, wohl aber rücken sie in ein besonderes Kooperationsverhältnis zu ihm. Abgesehen von dem erheblichen Prestigegewinn, der mit dem Körperschaftsstatus verbunden ist, vermittelt er eine Reihe von Privilegien wie das Steuererhebungsrecht, die Dienstherrenfähigkeit, das heißt das Recht, Beamte zu haben, Vergünstigungen im Steuer- und Abgabenrecht; die Anerkennung als Träger der freien Jugendhilfe, was etwa auch das Betreiben von Kindergärten einschließt, etc.

Voraussetzung für die Verleihung des Körperschaftsstatus ist zunächst die formale Rechtstreue der Religionsgemeinschaft; darüber hinaus muss sie nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts³² die Gewähr dafür bieten, dass von ihr eine Gefährdung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung sowie der dem staatlichen Schutz anver-



trauten Grundrechte nicht ausgeht. Hierbei soll es maßgeblich auf das tatsächliche Verhalten der Religionsgemeinschaft ankommen, nicht aber auf ihren Glauben; freilich schließt das nicht aus, dass im Einzelfall von Glauben und Lehre der Gemeinschaft Rückschlüsse auf das künftige Verhalten gezogen werden können. Eine über die geschilderten Anforderungen hinausgehende Loyalität zum Staat könne – so das Gericht weiter – nicht verlangt werden. Die Zeugen Jehovas, die den Staat des Grundgesetzes als „Werk des Satans“ bezeichnen und ihren Mitgliedern unter An-

³² BVerfGE 102, 370 (Zeugen Jehovas).

drohung des Ausschlusses aus der Gemeinschaft die Teilnahme an allgemeinen demokratischen Wahlen verbieten, konnten auf der Grundlage dieser Rechtsprechung Körperschaft des öffentlichen Rechts werden. Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts ist auf ein unterschiedliches Echo gestoßen. Von den Kritikern wurde gefordert, dass die Religionsgemeinschaft, die Körperschaft des öffentlichen Rechts sein möchte, den Staat des Grundgesetzes in seinen Grundlagen auch positiv akzeptiert.³³ Eine defensive Haltung, die den Verfassungsstaat als unter den gegebenen Umständen hinzunehmendes Faktum anerkennt, innerlich aber ablehnt, genüge nicht, zumal der Körperschaftsstatus ein freibleibendes Angebot an die Religionsgemeinschaften sei. Dem ist zuzustimmen. Keine Religionsgemeinschaft ist gezwungen, sich als Körperschaft des öffentlichen Rechts zu organisieren. Wenn sie es dennoch tut, sich damit in eine gewisse Nähe zum Staat begibt und mit ihm in vielfältiger Weise zusammenarbeitet, kann der Staat von ihr mehr verlangen als vom einzelnen Bürger.³⁴ Hierzu gehört auch, dass die Religionsgemeinschaft die Grundlagen der staatlichen Existenz und der verfassungsrechtlichen Ordnung nicht infrage stellt. Es ist wohl richtig, dass die Zeugen Jehovas, die 150 000 Mitglieder zählen, die demokratische Grundordnung normativ und faktisch nicht gefährdet. Wie wäre aber zu entscheiden, wenn andere – weitaus größere – Religionsgemeinschaften mit einem problematischen Verhältnis zum demokratischen Staat, aber defensiv in ihrem Verhalten und auch formal rechtstreu, den Körperschaftsstatus begehren? Ob sich die Entscheidung des Gerichts in einem solchen Kontext bewähren wird, ist eine offene Frage.

Die Essentialia des Verfassungsstaates des Grundgesetzes

Das Grundgesetz ist mehr als ein bloßes Organisationsstatut. Das heißt, dass die Ausübung der Staatsgewalt durch die verfassungsrechtlichen Institutionen und die Funktionsweise des Staates insgesamt an bestimmte materielle Grundlagen und Zielsetzungen gebunden wird.

³³ Vgl. etwa Muckel, Stefan, Körperschaftsrechte für die Zeugen Jehovas, JURA 2001, Seiten 456, 460; ders., Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: Der Staat 1999, Seite 569; befürwortend hingegen Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Religion im säkularen Staat, in: ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit, 2004, Seiten 425, 432.

³⁴ Muckel, JURA 2001, Seite 460.

- a) Nach Art. 20 Abs. 1, der Staatsstrukturnorm des Grundgesetzes, ist die Staatsform der Bundesrepublik Deutschland republikanisch und demokratisch. Unter der Staatsform versteht man die Form der politischen Herrschaft, die für einen bestimmten Staat kennzeichnend ist.³⁵ Ihre normative Ordnung findet die Staatsform in der Verfassung. In der spezifischen Ausprägung, die das demokratische Prinzip im Grundgesetz erfahren hat, bedeutet Demokratie Volkssouveränität im Sinne der Herrschaft der Volksmehrheit. Nur demokratisch zustande gekommene Mehrheiten legitimieren staatliches Handeln. Die Herrschaft der Mehrheit bedeutet nicht die Ausübung dieses Prinzips in einer willkürlichen Art und Weise, sondern die Mehrheitsentscheidung ist das Ergebnis eines offenen und öffentlichen, mit Verfahrensgarantien ausgestatteten Willensbildungsprozesses. An diesem nehmen alle Staatsbürger in gleichberechtigter Weise teil. Das Mehrheitsprinzip stellt auf klar zu bestimmende formale Mehrheiten ab, nicht auf umstrittene, subjektive oder absolute, etwa religiöse Wahrheiten. Hieraus und aus der Verpflichtung zur Sicherstellung des Minderheitenschutzes ergibt sich die rationale und staatsintegrierende Wirkung des Mehrheitsprinzips. Minderheitenschutz wird zum einen gesichert durch die Grundrechte, die die Zugriffsmöglichkeit der Mehrheit auf den Freiheitsraum des Einzelnen per se begrenzen, zum anderen durch den freien Meinungsbildungsprozess in der Demokratie, der den Wettstreit der Meinungen garantiert und damit für die Minderheit die Chance sichert, selbst zur Mehrheit zu werden. Demokratie im Sinne des Grundgesetzes ist ohne Grundrechtsschutz – ohne die Garantie politischer Freiheit und der politischen Gleichheitsrechte – nicht möglich, denn die demokratische Freiheit erfordert einen politischen Prozess, der ohne die Möglichkeit der Selbstbestimmung der Bürger, ohne die Möglichkeit zur freien Kommunikation nicht denkbar ist. Um dies zu erreichen, sind verfassungsrechtliche Vorkehrungen zu treffen, die sicherstellen, dass die Freiheit der politischen Meinungsbildung nicht durch Terror, Rechtsbeugung und Willkür unmöglich gemacht wird. Die Freiheitlichkeit des Meinungsbildungsprozesses bedarf indes nicht nur des Schutzes vor Eingriffen der öffentlichen Gewalt,

³⁵ Badura, Peter, Staatsrecht, 1986, Seite 170.

sondern auch gewisser Vorkehrungen vor Beschränkungen, die aus dem gesellschaftlichen Bereich herrühren. So hegt die Rechtsordnung den grundsätzlich freien Meinungsbildungsprozess durch die Setzung von äußersten Grenzen ein: Verleumdungen, Beleidigungen und volksverhetzende Äußerungen genießen nicht den Schutz der Meinungsfreiheit. In der jüngeren Zeit ist von verschiedenen Seiten eine Aktivierung des Blasphemieparagrafen gefordert worden, der die Verunglimpfung des Religiösen unter Strafe stellt, allerdings nur insoweit, als von dieser Verunglimpfung eine Gefahr für den öffentlichen Frieden ausgeht. Dem Strafgesetzgeber geht es also nicht darum, bestimmte Äußerungen wegen ihres Inhalts zu verbieten, sondern weil von ihnen gemeinwohlschädliche Wirkungen ausgehen. Nun kann nicht eine bestimmte Gruppe, die sich durch gewisse Äußerungen in ihren religiösen Gefühlen verletzt fühlt, das Monopol zur Definition dessen beanspruchen, was öffentlicher Frieden ist. Vielmehr ist hier eine objektivierte Sichtweise geboten, die der Meinungsfreiheit so viel Raum wie möglich lässt. Die Meinungsfreiheit schützt auch Äußerungen, die von Teilen der Gesellschaft als geschmacklos und banal, als belanglos oder unrichtig, als unmoralisch oder als Zumutung empfunden werden. Derartige Äußerungen können selbstverständlich zurückgewiesen werden – mit den Mitteln des geistigen Meinungskampfes. Forderungen, die den Konsens über diese Spielregeln infrage stellen, rühren damit an die Grundfesten der Demokratie, die davon lebt, dass unterschiedliche, ja sich gegenseitig ausschließende Ansichten geäußert und ertragen werden. In alledem verkörpert sich das Verfassungsprinzip des Pluralismus, die Anerkennung der Vielfalt der Meinungen und Interessen in der freiheitlichen Demokratie. Ohne die Bereitschaft der Bürger zur freien und streitigen Auseinandersetzung in Toleranz gegenüber der Person des Andersdenkenden kann eine Demokratie nicht funktionieren. Es darf nicht so weit kommen, dass Angst vor Protest und Einschüchterung zu Formen der Selbstzensur führen, die das offene Wort abschneiden. Einer solchen Entwicklung mit aller Klarheit entgegenzutreten, ist Aufgabe nicht nur der Politik, sondern aller gesellschaftlichen Gruppen. Dies ist nicht als Plädoyer für einen ungezügelter Meinungskampf zu verstehen, der auf die Gefühle Andersdenkender keine Rücksicht

nimmt. Es ist nur so, dass es – jedenfalls im Regelfall – nicht der Gesetzgeber und die Gerichte sein können, die diese Form der gegenseitigen Rücksichtnahme erzwingen, sondern dies ist eine Frage der politischen Kultur, die erlernt und tradiert werden muss, vornehmlich in Elternhaus und Schule.

Nach den bitteren Erfahrungen mit den Mängeln der Weimarer Reichsverfassung und der Katastrophe des Dritten Reichs wollte das Grundgesetz bewusst einen neuen Typ von Demokratie schaffen: Dem Demokratieprinzip wurde ein wertgebender Inhalt gegeben, dessen Substanz die freiheitlich-demokratische Grundordnung ist. Gemeint sind damit jene Elemente, die den Prozess der Demokratie im Gemeinwesen wirksam machen. Hierzu gehören Gewaltenteilung, Grundrechte und Rechtsstaatlichkeit. Diese Grundsätze können auch durch Verfassungsänderung nicht berührt werden. Sie sind das normative Kernstück der Verfassung. Das Grundgesetz ist an dieser Stelle nicht neutral; es ist „streitbar“ und aus Selbsterhaltungstrieb intolerant gegenüber denjenigen, die diese Ordnung beseitigen möchten: „Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit“. Das Grundgesetz erkennt damit ausdrücklich an, dass Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung Gefahren für den Bestand oder die Funktionsweise der freiheitlich-demokratischen Grundordnung entgegenreten können, und sieht hierfür die entsprechenden Instrumente vor. Das Bundesverfassungsgericht bringt den Gedanken der streitbaren Demokratie auf folgenden Nenner: Das Grundgesetz nimmt „aus dem Pluralismus von Zielen und Werten ... gewisse Grundprinzipien der Staatsgestaltung heraus, die, wenn sie einmal auf demokratische Weise gebilligt sind, als absolute Werte und unverzichtbare Schutzgüter anerkannt und deshalb entschlossen gegen alle Angriffe verteidigt werden sollen; soweit zum Zwecke dieser Verteidigung Einschränkungen der politischen Betätigungsfreiheit der Gegner erforderlich sind, werden sie in Kauf genommen. Das Grundgesetz hat also bewusst den Versuch einer Synthese zwischen dem Prinzip der Toleranz gegenüber allen politischen Auffassungen und dem Bekenntnis zu gewissen unantastbaren Grundwerten der Staatsordnung unternommen.“³⁶

³⁶ BVerfGE 5, 85, 139 (KPD-Verbot).

- b) Die Bundesrepublik Deutschland ist ein sozialer Rechtsstaat. Sie ist damit nicht nur Rechtsstaat im formalen Sinn, sondern die Erfüllung der Staatsaufgaben wird an bestimmte materielle Anforderungen im Sinne der Herstellung eines gerechten, sozialen Rechtszustandes gebunden; auch der Gesetzgeber ist der Verfassung unterworfen, die damit allen anderen Normen vorgeordnet ist. Die Bändigung der staatlichen Macht durch die Verfassungs- und Gesetzesbindung (Vorrang des Gesetzes, Gesetzmäßigkeit der Verwaltung, effektiver Rechtsschutz) wird ergänzt durch die Gewaltenteilung, die die Ausübung der Staatsmacht auf drei Staatsgewalten, nämlich auf die gesetzgebende, die vollziehende und die rechtsprechende Gewalt verteilt. Gewaltenteilung verhindert Machtmissbrauch und ermöglicht ein geordnetes Zusammenwirken verschiedener Gruppen und Entscheidungsträger bei der Ausübung politischer Herrschaft und öffentlicher Gewalt. Sie bedeutet Trennung der Gewalten, gegenseitige Kontrolle und damit auch Gewaltenverschränkung.
- c) Der Grundsatz der Gewaltenteilung ist sowohl auf der Ebene des Bundes als auch auf der Ebene der Länder verwirklicht. Im föderalen System der Bundesrepublik Deutschland ist die Ausübung von Hoheitsgewalt aber in zusätzlicher Weise geteilt, zwischen dem Zentralstaat und den Gliedstaaten, dem Bund und den Ländern. Deutschland gehört zu den klassischen Ländern föderaler Staatlichkeit. Unter demokratischen Gesichtspunkten verstärkt ein föderales System den pluralen politischen Prozess.³⁷

Für die Fragen, die sich für die Deutsche Islam Konferenz stellen, sind den Ländern die maßgeblichen Zuständigkeiten zugewiesen. Sie haben die Gesetzgebungs- und Vertragsschließungsgewalt auf dem Gebiet des Staatskirchenrechts, der Schulhoheit und des Hochschulwesens. Eine zentralstaatlich forcierte Institutionalisierung des Islams, wie sie in Frankreich, Spanien und Belgien versucht worden ist, ist damit ausgeschlossen. Die islamischen Organisationen in Deutschland sind darauf verwiesen, sich mit den Ländern ins Benehmen zu setzen. Dies bietet Vorteile, da ein organisatorischer Zusammenschluss der Muslime auf der Ebene

³⁷ Badura, Peter: Staatsrecht, 1986, Seite 222.

eines Landes einfacher zu erreichen sein dürfte als auf der Ebene des Bundes. Eine föderale Organisationsstruktur kann darüber hinaus eine größere innere Legitimität bieten und der Vielfalt innerhalb des Islams besser Rechnung tragen. Eine wie auch immer geartete übergreifende Struktur auf Bundesebene wird dadurch nicht weniger wünschenswert; sie kann im Gegenteil die notwendige Institutionalisierung auf der Länderebene sogar befördern und sollte auf jeden Fall angestrebt werden.

Grundrechte

In der Demokratie verkörpert sich die Freiheit der Mitglieder eines Gemeinwesens zur Selbstbestimmung. Da aber staatliche Herrschaft durch ihre demokratische Legitimation nicht aufgehoben wird, bedarf es zusätzlich des Schutzes der Individualfreiheit. Dieser Schutz wird durch die Grundrechte gewährleistet. Im klassischen Sinne bedeutet grundrechtliche Freiheit, dass der Staat sich fernhält von grundrechtlich geschützten Lebensbereichen. Diese bleiben dem Einzelnen oder dem in Gruppen zusammengeschlossenen Einzelnen zur freien Gestaltung überlassen. Die grundrechtliche Freiheitsidee im Verfassungsstaat europäischer Prägung hat ihre Wurzeln in der antiken Philosophie, in der jüdisch-christlichen Tradition und im Humanismus. Im Grundgesetz hat sie an hervorgehobener Stelle ihren Ausdruck gefunden: In Art. 1 Abs. 2 GG bekennt sich das deutsche Volk zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten. In Art. 1 Abs. 1 GG ist die Menschenwürde verbürgt. Nach der Konzeption des Grundgesetzes werden Grundrechte nicht erst vom Staat geschaffen, sondern vorgefunden. Sie kommen dem Einzelnen kraft seines Menschseins zu³⁸; grundrechtliche Freiheit muss nicht erst erworben oder durch Wohlverhalten verdient werden; sie ist vielmehr voraussetzungslos.

Art. 1 Abs. 3 GG bindet Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung an die Grundrechte als unmittelbares Recht. Zusammen mit der Gewährleistung einer unabhängigen Gerichtsbarkeit und der in Art. 19 Abs. 4 GG verankerten Garantie des Rechtsschutzes gegen Grundrechtsverletzungen der vollziehenden

³⁸ Starck, Christian: Grundrechtliche und demokratische Freiheitsidee, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul, Handbuch des Staatsrechts, Band III, 3. Auflage, 2005, § 33, Rn. 16.

Gewalt und der Verfassungsbeschwerde sichert das Grundgesetz effektiven Grundrechtsschutz. Selbst der Verfassungsgesetzgeber ist an die Menschenwürdegarantie gebunden: Die Ewigkeitsklausel in Art. 79 Abs. 3 GG sichert sie und die meisten Grundrechte, auf die die Menschenwürdegarantie ausstrahlt, gegen Zugriffe des verfassungsändernden Gesetzgebers.³⁹ Funktionell sind die Grundrechte wesentlich gerichtet auf die Abwehr von Eingriffen in den Freiheitsraum des Einzelnen, dadurch, dass er beanspruchen kann, in Ruhe gelassen zu werden oder sich unbehelligt vom Staat durch Aktivität zu entfalten. Dem Einzelnen wird damit ein Freiheitsraum gesichert, den dieser eigenverantwortlich und selbstbestimmt ausfüllt. Zwar kann der Staat den Freiheitsgebrauch um der Gemeinverträglichkeit, vor allen Dingen um der Sicherung der Freiheitsrechte Dritter willen, Einschränkungen unterwerfen. Verboten ist dem Staat allerdings die Vorgabe von bestimmten „Leitbildern“ mit der Folge der Beschränkung des Freiheitsgebrauchs auf die Aneignung dieser Leitbilder durch den Bürger.⁴⁰ Vielmehr ist die Freiheitsordnung des Grundgesetzes pluralistisch angelegt; sie garantiert auch den Angehörigen einer religiösen oder sonst kulturellen Minderheit, das heißt also auch den Muslimen, den Gebrauch der Freiheitsrechte. Das Grundgesetz verlangt nicht die Preisgabe der religiös oder sonst kulturell geprägten Persönlichkeit. Vielmehr anerkennt und respektiert die Verfassungsordnung jeden Einzelnen in seiner unverwechselbaren Individualität als gleichwertig. In diesem Sinne wird das Vorhandensein von Unterschieden akzeptiert und ermöglicht. Auf der Grundlage der Anerkennung der gleichen Würde eines jeden Menschen, ob Mann, Frau oder Kind, schützt die grundgesetzliche Ordnung die individuelle religiöse, sprachliche oder sonst kulturelle Identität eines jeden Menschen. Konkret verbürgt das Grundgesetz Religions- und Bekenntnisfreiheit, Meinungs-, Presse- und Rundfunkfreiheit, Freiheit von Kunst und Wissenschaft sowie das Recht auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit. Für den Bereich von Bildung und Erziehung kommen das elterliche Erziehungsrecht und die Privatschulfreiheit hinzu. Das Diskriminierungsverbot trägt Sorge dafür, dass niemand wegen seiner Rasse, Heimat, Sprache, Religion oder des Geschlechts rechtlich benachteiligt oder bevorzugt wird. Letzteres bedeutet vor allen Dingen, dass Mädchen die-

³⁹ Starck, a. a. O., Rn. 14.

⁴⁰ Hesse, Konrad: Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, 20. Auflage, 1995, Rn. 288; Starck, a. a. O., Rn. 16.

selben Entfaltungsmöglichkeiten einzuräumen sind wie Jungen. Eine religiös oder sonst kulturell vorgegebene rechtliche Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen akzeptiert das Grundgesetz nicht. Es ist im Gegenteil im Jahre 1994 ergänzt worden um den bindenden Auftrag an den Staat, die Gleichberechtigung der Geschlechter auch in der Lebenswirklichkeit durchzusetzen. Die Vorschrift zielt auf dem Abbau gesellschaftlicher Benachteiligung und nicht nur rechtlicher Diskriminierung durch den Staat. Dies hindert nicht, die eigenen Kinder nach traditionellen Vorstellungen etwa zu Sexualmoral und Sittlichkeit zu erziehen. Unzulässig sind allerdings Erziehungspraktiken und familiäre Strukturen, die ihren weiblichen Mitgliedern systematisch jede Form der Selbstentfaltung vorenthalten, sie im Namen traditioneller Ehrbegriffe von der Außenwelt abschirmen und damit eine nach Geschlechtern getrennte Lebenswelt schaffen, aus der die Betroffenen nicht ausbrechen können. Derartige Erziehungsmuster widersprechen dem Kindeswohl, das rechtlich geprägt ist durch das Recht des Kindes auf Entwicklung zu einer selbstbestimmten Persönlichkeit. Das Recht der Eltern auf Erziehung ihrer Kinder ist in diesem Sinne dienendes Grundrecht, ein Recht im Interesse des Kindes, das auf Schutz und Hilfe angewiesen ist.

Zur Klarstellung noch einmal: Das Grundgesetz kennt keinen Kulturvorbehalt, der die Anhänger von Religionen, die nicht seit jeher hier ansässig sind, wie etwa die Muslime, vom Gebrauch der Grundrechte ausschließen würde. Die Wahrnehmung der Grundrechte darf nicht davon abhängig gemacht werden, dass sie bestimmten Leitbildern der Mehrheit folgt. Der islamische Jugendverein ist ebenso durch die Vereinigungsfreiheit geschützt wie der christliche Jugendclub. Die Demonstration von Muslimen gegen die Mohammed-Karikaturen fällt ebenso unter die Versammlungsfreiheit wie die Demonstration gegen das islamische Kopftuch. All dies besteht mit derselben Berechtigung nebeneinander und wird vom Staat als legitime Form des Freiheitsgebrauchs anerkannt: „Andersartigkeit muss im Prinzip ertragen werden. Jeder kann seine Lebensform wählen und seine Auffassung vertreten. Jeder kann auch andere Auffassung und Lebensformen ablehnen (...).“⁴¹ Hierin verwirklicht sich das Verfassungsprinzip des Pluralismus.

⁴¹ Grimm, Dieter: Wieviel Toleranz verlangt das Grundgesetz?, in: ders., Die Verfassung und die Politik, Einsprüche in Störfällen, München 2001, Seiten 118, 120.

Aber andererseits gilt auch: So wenig wie das Grundgesetz die Ausübung grundrechtlicher Freiheit von vornherein davon abhängig macht, dass sie sich in vertrauten kulturellen Bahnen bewegt, so wenig privilegiert es andererseits den religiös oder sonst kulturell motivierten Grundrechtsgebrauch als solchen. Führt dieser dazu, dass andere in ihrer Selbstbestimmung und Individualität, gar in ihrer Existenz bedroht werden, muss der Staat einschreiten. Denn niemand ist befugt, dem anderen seine eigenen kulturellen Überzeugungen und Gewohnheiten aufzuzwingen. Jede Form des Fundamentalismus lehnt das Grundgesetz ab und es spielt hier keine Rolle, ob diese Einstellungen aus christlich-fundamentalistischen oder traditionellen islamischen Überzeugungen gespeist sind.

Mit der Ablehnung dieser Extreme ist freilich noch nicht die Frage beantwortet, wie weit im Einzelfall die Freiheit der Einzelnen geht, entsprechend ihren kulturellen Anforderungen leben zu können, sofern hiermit nicht der Anspruch verbunden ist, die eigene Freiheit absolut zu setzen.⁴² Beschränkungen von Freiheitsrechten sind zulässig zum Schutz der Freiheit anderer und zum Schutz von wichtigen Gemeinschaftsgütern. In jedem Fall ist der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit zu wahren, wonach die Freiheitsbeschränkung nicht übermäßig sein darf. Und grundsätzlich gilt, dass die Grenzen des Freiheitsgebrauchs Teil der allgemeinen Rechtsordnung sind und daher für jedermann gelten. Im Fall des interkulturellen Konflikts, also dann, wenn kulturelle, zumeist religiös motivierte Verhaltensanforderungen in Konflikt mit der deutschen Rechtsordnung geraten, stellt sich die Frage, ob die Verfassung hier nicht die Zulassung einer Ausnahme gebietet. Die Konflikte sind vielfältiger Art und eine einheitliche Antwort gibt es nicht. Maßgeblich für die Lösung ist das Gewicht der beteiligten Interessen. Aber noch einmal: Immer dann, wenn bestimmte kulturelle Verhaltensweisen mit der Beschränkung von Beschränkung fundamentaler Freiheits- und Gleichheitsrechte für die Angehörigen der Minderheit verbunden sind, wenn es also etwa darum geht, die eigenen Kinder aus religiösen Gründen der Schulpflicht zu entziehen, von der Konfrontation mit der sie umgebenden Lebenswelt abzuschotten und damit ihren Freiheitsraum erheblich einzuschränken, lässt die Verfassung keinen Spielraum. Alles andere würde eine der fundamentalen Spielregeln des frei-

⁴² Zum Folgenden Grimm, a. a. O., Seite 122 ff.

heitlichen Verfassungsstaates infrage stellen, wonach die eigene Freiheit nicht in Anspruch genommen werden kann, um dem Anderen die Freiheit zu nehmen. Der ehemalige Verfassungsrichter Dieter Grimm bringt dies so auf den Punkt: „Die Gesellschaft ist nicht gezwungen, zur Anerkennung fremder kultureller Identität die eigene aufzugeben. Im Bereich der Gleichberechtigung der Geschlechter werden sich dafür besonders viele Beispiele finden. Die Zwangsheirat von Mädchen, rituelle Verstümmelungen, Ausschluss des weiblichen Geschlechts von höherer Bildung, aber auch entehrende Strafen oder Meinungs- und Informationsverbote müssen daher selbst dann nicht toleriert werden, wenn sie religiöse oder sonst kulturelle Wurzeln haben. Nicht alle Kulturkonflikte lassen sich harmonisch lösen.“⁴³

Aktuelle Herausforderungen für den religiös und weltanschaulich pluralen Staat

Am Ende meiner Überlegungen möchte ich einen – für meine Begriffe – zentralen Punkt ansprechen, der mich auch als religiöser Mensch seit Langem beschäftigt. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat 1967 in einem berühmt gewordenen Diktum formuliert: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist.“ Der Staat ist darauf angewiesen, dass die Bürger von ihrer Freiheit dort, wo ihr Handeln über den Bereich des Privaten hinausreicht beziehungsweise die Rechte Dritter berührt, in einer möglichst gemeinwohlgemäßen Weise Gebrauch machen. Ob dies geschieht, hängt von der moralischen Substanz des Einzelnen, von dem Maß der Gemeinschaftlichkeit der Bürger ab, von der Bereitschaft, zum inneren Frieden des Gemeinwesens und seinem Funktionieren als politische Organisation und sozialer Rechtsstaat beizutragen. Als Prototyp dieser Verfassungserwartung kann die Sozialpflichtigkeit des Eigentums bezeichnet werden.⁴⁴ Das Grundgesetz baut darauf, dass sich das Eigentum nicht erschöpft im privaten Nutzen für den einzelnen Eigentümer, sondern durch seine Nutzung dem Allgemeinen dient. Der Gesetzgeber ist aufgerufen, das Maß der Sozi-

⁴³ Grimm, a. a. O., Seite 125.

⁴⁴ Isensee, Josef: Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen an die Grundrechtsausübung, in: ders./Kirchhof, Paul, Handbuch des Staatsrechts, Band V, 1992, § 115, Rn. 170 ff.

alppflichtigkeit des Eigentums festzulegen; er ist hierbei an den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit gebunden und daran, dass das Eigentum im Kern zur privatnützigen Verwendung bleiben muss. Damit richtet sich die im Grundgesetz niedergelegte Sozialpflichtigkeit des Eigentums auch an den Grundrechtsträger selbst, an seine praktische Vernunft und moralische Verantwortung. Als zweites Beispiel für eine solche Verfassungserwartung möchte ich das Elternrecht anführen, das am Kindeswohl orientiert auszuüben ist. Aber nur in Grenzfällen, also Fällen der Kindeswohlgefährdung – als ultima ratio –, greift das staatliche Wächteramt ein. Im Übrigen vertraut der Staat auf die Verantwortung der Eltern, darauf, dass das Wohl des Kindes bei den Eltern besser aufgehoben ist als bei irgendeiner anderen Person oder staatlichen Instanz. Dafür aber, dass sich diese Erwartungen nicht erfüllen, gibt es keinen „Versicherungsschutz“⁴⁵. Der Staat kann die moralische Substanz und Orientierung des Einzelnen am allgemeinen Wohl beziehungsweise am Kindeswohl nicht erzwingen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben. Ansonsten mutierte er zum Überwachungsstaat. Selbstverständlich bleibt dem Staat – in krasen Fällen – das Mittel der Sanktion. Greift aber der Staat immer öfter in den Freiheitsbereich seiner Bürger mit den Mitteln des Zwangs und des autoritativen Gebots ein, um den gemeinwohlförderlichen Grundrechtsgebrauch zu sichern, wird die Freiheit von innen her zerstört.

Wie aber kann die hierfür notwendige moralische Substanz und Verantwortung der Grundrechtsträger zustande kommen und welchen Beitrag können Staat und Gesellschaft hierzu leisten? Böckenförde hat in diesem Zusammenhang die Frage gestellt, „ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muss, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt“.⁴⁶ Vor fast vierzig Jahren, als diese Worte geschrieben wurden, war mit der Religion die christliche Religion gemeint. In der religiös und weltanschaulich ausdifferenzierten Gesellschaft reicht das nicht mehr aus. Auf welchem allen gemeinsamen Humus sollen also heute die erforderlichen inneren Antriebe und Bindungskräfte wachsen? Meines Erachtens führt hierbei folgende Überlegung weiter: Allen Religi-

⁴⁵ Isensee, a. a. O., Rn. 179.

⁴⁶ Böckenförde (Anmerkung 1), Seite 230.

onen, ob Christentum, Judentum oder dem Islam, ist eine sozial und moralisch stabilisierende Funktion eigen. Religion verbindet die Gläubigen untereinander, hilft bei der Bewältigung von Ungewissheiten und Zweifelsfragen des Lebens und gibt Sicherheit.⁴⁷ Andererseits kann Religion auch eine destruktive Komponente aufweisen, nämlich dann, wenn sie verhärtet, zur Verweigerung des Dialogs und zur Abschottung, zur mangelnden Toleranz gegenüber dem Andersdenkenden und zur Beschneidung von Freiheitsräumen Dritter führt. Im Rahmen der Deutschen Islam Konferenz wird es darum gehen zu ergründen, inwieweit es dem nach Institutionalisierung und Gleichstellung mit den christlichen und jüdischen Religionsgemeinschaften strebenden Islam in seiner ganzen Vielfalt gelingt, als konstruktiver Faktor, als stabilisierendes Element in unserem Gemeinwesen mitzutun. Es ist hohe Zeit, die Muslime bei der Gestaltung dieses Landes ernsthaft einzubeziehen und ihnen zu helfen, eigenständige Wege zu finden zu einem Islam, der ihnen die Möglichkeit eröffnet, sich als Muslime in einem pluralistischen und säkularen Gemeinwesen zurechtzufinden und zugleich ihren Glauben in lebendiger Weise zu entfalten. Letztlich muss der entscheidende Beitrag hierfür aber von den Muslimen selber ausgehen. Die Einführung von islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und die Einrichtung von Lehrstühlen für islamische Theologie kann helfen, auf diesem Weg voranzukommen. Die Akzeptanz des Grundgesetzes bietet das hierfür notwendige allen gemeinsame Fundament. Die Muslime können zur Stärkung dieses Fundaments einiges beitragen, was vielen von uns verloren zu gehen droht: die Betonung der Wichtigkeit der Familie, den Respekt vor dem Alter, den Respekt vor der Religion. Es geht darum zu erkennen, was uns – ob Christen, Juden, Muslime und Atheisten – miteinander verbindet. Es geht darum zu sehen, dass – um ein weiteres Diktum von Böckenförde aufzugreifen – der Staat des Grundgesetzes in seiner Weltlichkeit nicht etwas Fremdes, der Religion Feindliches ist, sondern vielmehr eine Chance der Freiheit, die zu verwirklichen unser aller Aufgabe ist.⁴⁸

⁴⁷ Böckenförde (Anmerkung 6), Seite 434; Heinig (Anmerkung 3), Seite 202 f.

⁴⁸ Böckenförde (Anmerkung 1), Seite 230, der diesen Satz damals allerdings auf den christlichen Glauben bezog.

Literatur

Badura, Peter (1986): Staatsrecht.

Badura, Peter: Das Staatskirchenrecht als Gegenstand des Verfassungsrechts. Die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts, in: Joseph Listl/Dietrich Pirson (Hrsg.), Handbuch des Staatskirchenrechts, Band I, 2. Auflage, Seite 211.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2004): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit, Seite 213.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2004): Religion im säkularen Staat, in: ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit, Seite 425.

Grimm, Dieter(2001): Wieviel Toleranz verlangt das Grundgesetz?, in: ders., Die Verfassung und die Politik. Einsprüche in Störfällen, München, Seite 118.

Heinig, Hans Michael (2005): Das Religionsrecht zwischen der Sicherung freiheitlicher Vielfalt und der Abwehr fundamentalistischer Bedrohungen, in: Besier, Gerhard/Lübbe, Hermann, Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit, Seite 197.

Isensee, Josef (1992): Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen an die Grundrechtsausübung, in: ders./Kirchhof, Paul, Handbuch des Staatsrechts, Band V, § 115.

Koenig, Matthias (2005): Repräsentanzmodelle des Islam in europäischen Staaten, in: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hrsg.), Dokumentation der Fachtagung der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, Seite 19.

Langenfeld, Christine (2001): Integration und kulturelle Identität zugewanderter Minderheiten. Eine Untersuchung am Beispiel des allgemeinbildenden Schulwesens in der Bundesrepublik Deutschland.

Langenfeld, Christine/Lipp, Volker/Schneider, Irene (2005): Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven.

Muckel, Stefan (1999): Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: Der Staat, Seite 569.

Mückl, Stefan (2005): Europäisierung des Staatskirchenrechts.

Starck, Christian (2005): Grundrechtliche und demokratische Freiheitsidee, in: Isensee, Josef/Kirchhof, Paul, Handbuch des Staatsrechts, Band III, 3. Auflage, § 33.

Walter, Christian (2006): Religionsverfassungsrecht.

2.2.2 Prof. Dr. Christine Langenfeld: Formale Treue zur Verfassung reicht nicht⁴⁹

Über die Einrichtung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an den öffentlichen Schulen wird in Deutschland bereits seit Jahrzehnten diskutiert. Die Einberufung der Deutschen Islam Konferenz hat den diesbezüglichen Bemühungen der Länder nochmals Auftrieb gegeben. Dies ist zu begrüßen. Gleichzeitig aber muss sich der Staat darüber klar werden, was im islamischen Religionsunterricht als Inhalt des Glaubens gelehrt werden darf. Insoweit ist festzuhalten, dass neben der allgemeinen Verpflichtung zur Respektierung der geltenden Rechts- und Verfassungsordnung, der Friedenspflicht also, weiter gehende Bindungen bestehen, denen die Religionsgemeinschaften im Rahmen des staatlich verantworteten Religionsunterrichts unterliegen. Hierzu gehört die Bejahung derjenigen gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien und Leitwerte, die der moderne Verfassungsstaat des Grundgesetzes für unverzichtbar hält.

In Deutschland leben zurzeit 3,2 bis 3,5 Millionen Muslime. Die Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts für die große Zahl schulpflichtiger Kinder islamischen Glaubens – die Zahl liegt bei etwa 700 000 – ist daher von erheblicher kultureller, integrations- und religionspolitischer Bedeutung. Über islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen wird in Deutschland schon seit Jahrzehnten diskutiert. Bereits im März 1984 hat die deutsche Kultusministerkonferenz seine Einführung als überfällig bezeichnet. An Problembewusstsein und Handlungsbereitschaft aufseiten der Länder, die für den Religionsunterricht zuständig sind, fehlt es also nicht. Die Einberufung der Deutschen Islam Konferenz durch Innenminister Wolfgang Schäuble im letzten Jahr hat den Bemühungen der Länder noch einmal ordentlich Auftrieb gegeben. Diese Bemühungen sind zu begrüßen und am Ende sollte binnen absehbarer Frist die Einrichtung von islamischem Religionsunter-

⁴⁹ Erschienen am 15. November 2007, Frankfurter Allgemeine Zeitung. © Alle Rechte vorbehalten. Frankfurter Allgemeine Zeitung GmbH, Frankfurt. Zur Verfügung gestellt vom Frankfurter Allgemeine Archiv.

richt als ordentlichem Lehrfach an deutschen öffentlichen Schulen stehen, so wie er auch für Katholiken und Protestanten, aber auch Juden und orthodoxe Christen besteht.

Bis dahin sind allerdings noch einige Hürden zu überwinden. Eine der wesentlichen Hürden verknüpft sich mit der Frage, wie es denn der islamische Religionsunterricht in der staatlichen Schule mit der Treue zur Verfassung halten muss. Denn der Religionsunterricht ist eine gemeinsame Angelegenheit von Staat und Religionsgemeinschaften. Dem Staat ist im Grundgesetz die Aufsicht über das gesamte Schulwesen und damit auch über den Religionsunterricht zugewiesen; andererseits ist dieser in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften zu erteilen. Die Überschneidung von staatlichen und kirchlichen Aufgaben im Bereich des Religionsunterrichts erfordert, dass die Ausgestaltung des Religionsunterrichts nicht im Gegeneinander, sondern im Miteinander, im Einvernehmen beider Partner erfolgt. Darüber, wieweit dieses Einvernehmen in Hinblick auf die Inhalte des Religionsunterrichts gehen muss, bestehen allerdings Meinungsunterschiede. Dies gibt Anlass, sich über die verfassungsrechtlich gesetzten Grenzen eines vom Staat mitverantworteten islamischen Religionsunterrichts noch einmal zu vergewissern. Denn es ist nicht zu leugnen, dass jedenfalls ein traditionelles Verständnis des Islams Fragen nach der Vereinbarkeit mit dem Grundgesetz aufwirft, die bislang noch nicht beantwortet sind.

Dabei geht es nicht um einen Konsens über die Gesamtheit aller Verfassungsnormen, sondern um diejenigen gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien und Leitwerte, die moderne Verfassungsstaaten für unverzichtbar halten und deren wesentlicher Inhalt Demokratie, Menschenrechte und die Säkularität des Staates sind. Der Grund für diese grundlegenden Reibungspunkte liegt nicht darin, dass die genannten Konzepte mit den Prämissen des islamischen Glaubens grundsätzlich unvereinbar wären, aber ohne Zweifel fällt es traditionell denkenden Muslimen sehr schwer, sich diese Konzepte anzueignen. Dies gilt etwa für die Religionsfreiheit und die Gleichberechtigung von Mann und Frau. Denn es gibt Stellen im Koran, die der Bejahung dieser Grundsätze explizit entgegenstehen. So enthält Sure 9, 29 – trotz des viel zitierten Verses 2, 256 („Es gibt keinen Zwang in der Religion“) – die Anordnung, die Angehörigen der älteren Offenbarungs-

religionen zu bekämpfen, bis sie in den Status von Schutzbefohlenen der Muslime überführt sind; hierin liegt eine Diskriminierung wegen des Glaubens und eine Absage an die Religionsfreiheit. Ein weiteres zentrales Beispiel ist die im koranischen Recht selbst verankerte Unterordnung der Frau unter den Mann im Ehe- und Familienrecht. Ob diese in den islamischen Quellen selbst liegenden Hindernisse für die volle Akzeptanz der Menschenrechte, wie sie auch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 Niederschlag gefunden haben, ausgeräumt werden können, hängt maßgeblich davon ab, welchen Interpretationsspielraum sich die Gläubigen bei der Auslegung der heiligen Texte, des Korans selbst, aber auch der anderen normativen Quellen des Islams, zugestehen. Es erhebt sich die Frage, inwieweit der Islam in der Lage ist, eine koranexegetische Hermeneutik zu entwickeln, die es ihm erlaubt, den Koran und die anderen normativen Quellen des Glaubens aus ihrem historischen Kontext heraus zu verstehen und mit Konzepten moderner Verfassungsstaatlichkeit in Einklang zu bringen.

Dies bereitet deswegen besondere Schwierigkeiten, weil der Koran nach allgemeiner Überzeugung Wort für Wort von Gott offenbart worden ist und deswegen nicht einfach durch menschliche Auslegung verändert werden kann. Der Islam verfügt über einen anders gearteten Offenbarungsbegriff als das Christentum. Allerdings gibt es mittlerweile einige vielversprechende Ansätze für ein historisches Koranverständnis. Diese Ansätze werden auch von deutschen und anderen europäischen Muslimen verfolgt und weiterentwickelt. Dem Mainstream in der islamischen Theologie entsprechen sie gleichwohl bei Weitem nicht; die Zahl der Reformdenker ist immer noch klein. Insgesamt stehen die Muslime in Deutschland und Europa hier vor einer gewaltigen Aufgabe. Für sie geht es darum, eigenständige Wege zu finden zu einem Islam, der ihnen die Möglichkeit eröffnet, sich als Muslime in einem pluralistischen und säkularen Gemeinwesen zurechtzufinden und zugleich ihren Glauben in lebendiger Weise zu entfalten. Eines der Ziele der Deutschen Islam Konferenz ist es, diese Ansätze unter reformbereiten und gemäßigten Muslimen zu unterstützen und zu stärken.

Aufgabe eines islamischen Religionsunterrichts wäre es, die genannten Fragestellungen aufzugreifen und die jungen Muslime

mit jenen Konflikten zu konfrontieren, die zwischen einem traditionsgebundenen Religionsverständnis und dem Grundgesetz bestehen. Die kritische Auseinandersetzung mit der Religion in ihrer Vielfalt und ihrem Wirken in der Welt ist Teil der Wissenschaftlichkeit, die von einem Lehrfach, das als ordentliches Lehrfach Teil des staatlich verantworteten Unterrichts ist, erwartet werden muss. In der Grundschule wird man hier vielleicht noch einiges an Konfliktpotenzial umschiffen können, im Unterricht mit älteren Schülern aber müssen die islamischen Religionsgemeinschaften, die den Religionsunterricht inhaltlich verantworten, Farbe bekennen. Der Unterricht muss Antworten geben auf Fragen der Schüler nach der Stellung der Frau, dem Verhältnis des Islams zu anderen Religionen, namentlich zur Religionsfreiheit, dem Verhältnis des Islams zum weltlichen Staat. Kurz, es müssen Antworten gegeben werden auf die Frage: Wie hält es der Islam mit dem Grundgesetz?

Hierbei sind zwei Aspekte klar auseinanderzuhalten. Zunächst muss der deutsche Staat darauf bestehen, dass seine Rechtsordnung nicht infrage gestellt wird. In diesem Sinne hat der Religionsunterricht die Pflicht zur Toleranz gegenüber abweichenden Glaubensüberzeugungen und die Gleichberechtigung der Geschlechter, die Freiheit zur Religionsausübung und die Freiheit der Meinungsäußerung etc. als geltende Ordnung zu respektieren. Auch im Religionsunterricht ist die Wirksamkeit des staatlichen Rechts anzuerkennen, und zwar auch dann, wenn es religiösen Geboten zuwider läuft.

Die inhaltlichen Bindungen im staatlich verantworteten Religionsunterricht gehen allerdings über die formale Rechtstreue hinaus. Die Zulässigkeit weiter gehender Bindungen lässt sich unter mehreren Gesichtspunkten begründen. Der Religionsunterricht ist als *res mixta* auf die Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften angelegt. Dieses Kooperationsverhältnis erfordert, dass sich die Partner nicht über elementare und vitale Interessen des anderen Partners hinwegsetzen. Keine Religionsgemeinschaft ist gezwungen, sich als Veranstalter des Religionsunterrichts in die staatliche Sphäre der Schule zu begeben. Wenn sie es aber dennoch tut, muss sie hinnehmen, dass der Staat im Rahmen seiner Verantwortung für den Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach die Befugnis für sich Anspruch nimmt, die Linien

zu bestimmen, die die Religionsgemeinschaften bei der Bestimmung der Grundsätze, die Inhalt des Religionsunterrichts sind, zu beachten haben. Einen „Gegenunterricht“ zum staatlichen Unterricht darf der Staat nicht hinnehmen. Er ist befugt und verpflichtet, die Beachtung der grundlegenden Erziehungsziele, wie sie in den Landesverfassungen und den Schulgesetzen der Länder zum Ausdruck kommen, zu fordern. Hieraus ergibt sich, dass neben der allgemeinen Verpflichtung zur Respektierung der geltenden Rechts- und Verfassungsordnung, der Friedenspflicht also, weitergehende Bindungen bestehen, denen die Religionsgemeinschaften im Rahmen des Religionsunterrichts unterliegen. Hierzu gehört die Bejahung des freiheitlichen und säkularen Verfassungsstaates auch im staatlich verantworteten Religionsunterricht. Das



schlichte Akzeptieren der Verfassungsordnung als einer nicht beeinflussbaren Gegebenheit ließe nämlich die Möglichkeit offen, dass im Religionsunterricht als die eigentliche Wahrheit fundamental andere Inhalte, die unter den bestehenden Verhältnissen nur zurückzustellen seien, verbreitet werden. Eine Religionsgemeinschaft, die meint, dies mit ihren Glaubensgrundsätzen nicht vereinbaren zu können, muss außerhalb des staatlichen Raumes Schule bleiben.

Aus alledem folgt nicht, dass sich die Inhalte des Religionsunterrichts vollständig an der weltlichen Verfassung auszurichten hätten: „Keine Religionsgemeinschaft muss die säkularen Grundrechte und Organisationsstrukturen der weltlichen Verfassung in ihrem Glaubensgut rezipieren und in ihrem (,innerkirchlichen‘) Religionsrecht kopieren. Die Grundrechte der weltlichen Verfassung richten sich als Adressaten gegen den Staat und nicht an die Gesellschaft. Sie schließen die weltanschauliche Gleichschaltung der Religionsgesellschaften auf das säkulare Ordnungsmodell der Staatsverfassung gerade aus“ (Martin Heckel). Hieraus ergibt sich auch das Recht, Unterschiede zu machen zwischen den Religionen und bestimmte Lebensformen für vorzugswürdig und andere für sündhaft zu halten. Die katholische Kirche setzt sich ebenso wenig wie eine islamische Religionsgemeinschaft in Widerspruch zur Verfassung, wenn sie die Homosexualität oder das Zusammenleben in nicht ehelicher Gemeinschaft weiterhin als Sünde betrachtet und dies auch im Religionsunterricht lehrt. Der Religionsunterricht muss nicht jede Form des Grundrechtsgebrauchs für gleichermaßen gut und erstrebenswert halten.

Andererseits muss aber auch klar sein: Unverzichtbar ist die Übereinstimmung der im Religionsunterricht vermittelten Inhalte mit dem Kernbereich der im Grundgesetz verankerten Grundrechte. Danach liegt die Grenze dessen, was im Religionsunterricht als Bekenntnis gelehrt werden darf, dort, wo dem Einzelnen grundlegende Freiheiten bestritten werden, dort also, wo Freiheit und Menschenwürde berührt sind. Der eigene Religionsunterricht darf nicht dazu genutzt werden, die Freiheiten anderer infrage zu stellen. Hieraus folgt weiter unabdingbar die Toleranz gegenüber dem Andersgläubigen, die auch im Religionsunterricht Bestand haben muss. Ebenso wenig darf das drakonische Strafen-system des Korans, da es gegen die Menschenwürde verstößt, in der öffentlichen Schule als das von Gott gewollte Sanktionssystem gelehrt werden. Weiterhin darf auch die religiös motivierte Forderung nach einer strengen, der individuellen Disposition entzogenen Aufgabenteilung zwischen Männern und Frauen, weil gegen fundamentale Grundsätze der Gleichheit und Gerechtigkeit gerichtet, nicht als Inhalt der religiösen Verkündigung im Religionsunterricht hingenommen werden. Und schließlich muss die Trennung der religiösen von der weltlichen Sphäre, wie sie im säkularen Staat mühsam errungen worden ist, im Ergeb-

nis akzeptiert werden. In den genannten Punkten muss also der Religionsunterricht nicht nur formal, sondern auch inhaltlich verfassungstreu sein. Dies schließt Kritik an Aspekten der gegebenen Rechts- und Verfassungsordnung aus der religiösen Überzeugung heraus nicht aus. Wenn aber in voller Breite oder hinsichtlich tragender Prinzipien vom Leitbild der Verfassung, das auch die Erziehungs- und Bildungsziele der Länder maßgeblich prägt, im Religionsunterricht abgewichen wird, darf der Staat dies nicht hinnehmen. Zutreffend hat das Bundesverwaltungsgericht in seiner Entscheidung zum islamischen Religionsunterricht darauf hingewiesen, dass eine Religionsgemeinschaft, bei der anzunehmen ist, dass sie ihre Befugnis zur inhaltlichen Gestaltung des Religionsunterrichts dazu nutzen wird, die teilnehmenden Schulkinder elementaren Verfassungsprinzipien zu entfremden, für die im Grundgesetz vorgesehene Kooperation beim Religionsunterricht nicht geeignet ist. Eine Religionsgemeinschaft, die beim Religionsunterricht mitwirkt, verfüge – so das Gericht weiter – über einen erhöhten Einfluss in Staat und Gesellschaft; ihr liege deswegen die besondere Pflicht des Grundgesetzes zum Schutze der Rechte Dritter näher als anderen Religionsgemeinschaften, die außerhalb der staatlichen Schule stehen.

Zu Recht hat sich das Bundesverwaltungsgericht bei diesen Ausführungen auf die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts über die Zuerkennung des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an die Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas berufen. Zwar hatte das Bundesverfassungsgericht damals in einer plakativen Formulierung entschieden, dass es für die Gewährung des Körperschaftsstatus nicht auf den Glauben einer Religionsgemeinschaft, sondern auf ihr Verhalten ankommt. Diese Differenzierung ist allerdings – wie das Gericht selber im Ergebnis erkennt – nicht durchzuhalten. Für den Religionsunterricht gilt dies in besonderer Weise. Eine Religionsgemeinschaft, die die elementaren Prinzipien des Grundgesetzes im Unterricht inhaltlich infrage stellt, trägt ihr religiöses Selbstverständnis nach außen; sie sucht den Schulkindern eine religiöse Orientierung zu vermitteln, die der grundgesetzlichen Ordnung ganz oder jedenfalls teilweise ablehnend gegenübersteht. Maßstab für die Beurteilung des Tuns der Religionsgemeinschaft muss daher die Glaubenslehre sein, die im Unterricht verkündet wird. Es wäre geradezu naiv anzunehmen, dass ein Religionsunterricht, der die Gebote der Scharia in

traditioneller Auslegung als richtigen Inhalt des Glaubens lehrt, dies nicht mit der Hoffnung verbinden würde, dass sich eine solche Herrschaftsordnung eines Tages auch auf deutschem Boden etablieren wird. Zur Weitergabe und Festigung derartiger, in den politischen Raum hineinragender Haltungen darf der staatlich verantwortete Religionsunterricht nicht die Hand reichen.

Ein islamischer Religionsunterricht, der die bestehenden verfassungsrechtlichen Grenzen beachtet, könnte einen bedeutsamen Beitrag zur Integration der jungen Muslime (und ihrer Eltern) leisten. Er wäre geeignet, die hieraus erwachsenden und den Einzelnen möglicherweise schwer belastenden Spannungen auszugleichen und gleichzeitig den Rückzug auf fundamentalistische Positionen zu vermeiden. Er könnte den Muslimen dazu verhelfen, ihre religiösen Traditionen kennenzulernen und sich als Muslim in einer fremden Umgebung zu behaupten. Er könnte sie befähigen, den Andersgläubigen zu verstehen, mit ihm in gegenseitiger Achtung zusammenzuleben und Vertrauen zum Staat zu fassen, der nicht nur die religiösen Bedürfnisse der Mehrheit, sondern auch diejenigen der Minderheit achtet und in sein Handeln einbezieht. Die Betonung der religiösen Selbstbestimmung des Individuums, die Stärkung individueller Autonomie, ist zentraler Aspekt des Religionsunterrichts und der schulischen Erziehung insgesamt. Die Einrichtung von Religionsunterricht ist damit nicht nur institutionelle Hilfe zur Grundrechtsverwirklichung; in Hinblick auf die Muslime in Deutschland liegt er im elementaren staatlichen Interesse.

Die Integration der muslimischen Bevölkerung wird nur gelingen, wenn sie auch die religiöse Seite ihres Lebens einbezieht. Die Einbindung des Islams in die öffentliche Schule gewährleistet, dass Religiosität nicht in verstörter Verstocktheit und Abwendung vom Gemeinwesen endet, sondern in der Befähigung des Einzelnen, sich selbstständig mit seiner religiösen Herkunft auseinanderzusetzen und seine Religiosität in Achtung vor dem Andersgläubigen zu leben. Dies kann freilich nur gelingen, wenn sich der islamische Religionsunterricht einfügt in das Verhältnis von Religion und Staat, wie es unter dem Grundgesetz als Ergebnis eines Jahrhundertlang währenden Prozesses besteht. Am Ende dieses Prozesses steht die Anerkennung von Menschenrechten und Demokratie durch die Religion sowie die Akzeptanz der Gewaltenteilung

zwischen Religion und Politik, zwischen der religiösen und der weltlichen Sphäre. Voraussetzung hierfür ist, dass sich Religion und Staat zu gegenseitiger Selbstbeschränkung bereitfinden. Die Anerkennung dieser Selbstbeschränkung muss auch Aufgabe des islamischen Religionsunterrichts sein, soll er wirklich Lebenshilfe für die jungen Muslime sein und sie tatsächlich befähigen, sich als gläubige Muslime in einem säkularen und pluralen Gemeinwesen zurechtzufinden. Damit auf das Engste verknüpft ist die letztlich an die Muslime selbst gerichtete Frage, inwieweit es dem nach Institutionalisierung und umfassender Gleichstellung mit den christlichen und jüdischen Religionsgemeinschaften strebenden Islam in seiner ganzen Vielfalt gelingen kann, als konstruktiver Faktor, als stabilisierendes Element im Gemeinwesen mitzutun. Die Einführung von islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und die Einrichtung von Lehrstühlen für islamische Theologie kann helfen, auf diesem Weg voranzukommen. Die Akzeptanz des Grundgesetzes bietet das hierfür notwendige, allen gemeinsame Fundament.

Dies bedeutet aber auch, dass es nicht ausreicht, sich auf das Grundgesetz und die Grundrechte zu berufen, um Rechte für sich einzufordern. Kann es sich ein islamischer Verband wirklich zur Aufgabe machen, Eltern systematisch dabei zu unterstützen, ihre Töchter vom schulischen Sportunterricht abzumelden und hierbei auf die Rechtsprechung des Bundesverwaltungsgerichts verweisen, das entschieden hat, dass Schülerinnen muslimischen Glaubens, die sich wegen der aus ihrer Sicht verbindlichen Bekleidungs Vorschriften des Korans außerstande sehen, am koedukativen Sportunterricht teilzunehmen, einen Anspruch auf Befreiung vom Unterricht haben? Müssen die Verantwortlichen in den Verbänden hierbei nicht auch bedenken, dass damit Mädchen möglicherweise in eine Außenseiterrolle innerhalb des Klassenverbandes gedrängt werden? Der Verfassungsstaat ist angewiesen auf die Geltung des allgemeinen Gesetzes. Dieses Gesetz muss bereits in sich so beschaffen sein, dass es Zumutungen an seine Bürger möglichst vermeidet. Das dahinter stehende Gemeinschaftsgut muss gewichtig und die Freiheitsbeschränkung darf nicht übermäßig sein. Im Fall des ernsthaften Konflikts, also dann, wenn religiös motivierte Verhaltensanforderungen in Konflikt mit der deutschen Rechtsordnung geraten, stellt sich die Frage, ob die Verfassung hier nicht die Zulassung einer Ausnahme gebietet. Aus-

nahmen müssen aber Ausnahmen bleiben; eine Befreiung vom koedukativen Sportunterricht kommt deswegen nur in Fällen von Gewissens- und Glaubensnot in Betracht; zum „Normalfall“ darf sie nicht werden. Die Entwicklung eines entsprechenden Selbstverständnisses der muslimischen Verbände, das auf Linderung der Konflikte abzielt, denen Muslime in einer nicht islamischen Umwelt häufig ausgesetzt sind, ist in hohem Maße wünschenswert. Vielversprechende Ansätze dafür gibt es. Ihnen muss weiter nachgegangen werden.



2.2.3 Prof. Dr. Mathias Rohe: Scharia in Deutschland?

Öffentliche Äußerungen von Amtsträgern im In- und Ausland zur Anwendbarkeit der Scharia haben in jüngerer Zeit Irritationen ausgelöst. Aus wissenschaftlicher Sicht ist daher für das deutsche Recht Folgendes festzustellen:

Ausgangspunkt

Jede Rechtsordnung, auch die deutsche, entscheidet allein darüber, ob und in welchem Umfang fremde Normen auf ihrem Territorium angewandt werden können. Es gibt keinen rechtlichen Multikulturalismus auf dieser entscheidenden Ebene. Andererseits erkennt das deutsche Recht selbst in besonderen Fällen das Bedürfnis nach einer Anwendung fremder Normen an.

Was heißt „Scharia“?

Der Begriff wird sehr unterschiedlich verwendet, deshalb besteht eine große Gefahr von Missverständnissen. In einem weiten Sinne bezeichnet Scharia alle religiösen und rechtlichen Normen des Islams sowie die Instrumente ihrer Auffindung und Auslegung. Dazu zählen zum Beispiel Vorschriften über die rituellen Gebete, das Fasten oder die Wallfahrt, aber auch solche über Vertragsrecht, Familien- und Erbrecht oder Strafrecht. Manche verstehen Scharia in einem engen Sinne, im Wesentlichen beschränkt auf die Bereiche des Familien- und Erbrechts und des Strafrechts. Hier entstehen mit traditionellen, zum Teil auch noch mit modernen Auslegungen rechtskulturelle Konflikte: Die drakonischen Körperstrafen des sogenannten Hudud-Strafrechts (heute noch in einigen islamisch geprägten Staaten angewandt) verstoßen ebenso gegen Grund- und Menschenrechte wie solche Vorschriften des bürgerlichen Rechts, die eine Ungleichbehandlung der Geschlechter und der Religionen vorsehen. Gegen die Anwendung derartiger Vorschriften in Deutschland richtet sich der sogenannte *ordre public*, der die geltenden rechtlichen Grundüberzeugungen gegen alle abweichenden Normen durchsetzt.

In welchen Bereichen können Scharia-Normen in Deutschland praktiziert werden?

Nur dort, wo das deutsche Recht selbst dies vorsieht: Aus der Sicht der Rechtsordnung geht es schlicht um die Anwendung eigenen Rechts. Muslime, die sich auf solche Normen berufen, werden dies (auch) als deren „Anwendung“ verstehen. Grundsätzlich sind religiöse Normen (Beten, Fasten etc.) von rechtlichen Normen (Vertragsrecht, Familienrecht, Strafrecht etc.) zu unterscheiden.

1. Religiöse Normen

Sie genießen den vom Grundgesetz garantierten – nicht unbeschränkten – Schutz der Religionsfreiheit. Muslime dürfen sich daher zum Beispiel ebenso wie Angehörige anderer Religionen und Weltanschauungen in Deutschland eine geeignete Infrastruktur (Moscheen etc.) aufbauen. Die Religionsfreiheit entfaltet daneben in gewissem Umfang Wirkungen in privatrechtlichen Verhältnissen, zum Beispiel im Arbeitsrecht; auch die religiösen Bedürfnisse von Muslimen müssen hier in einer Abwägung zwischen betrieblichen Belangen und individuellen Bedürfnissen angemessen berücksichtigt werden.

2. Rechtliche Normen

Sie können in Deutschland nur in vom Gesetz eng begrenzten Fällen Anwendung finden. Weitestgehend ausgeschlossen ist das öffentliche Recht einschließlich des Strafrechts. Die Anwendung beschränkt sich daher auf folgende Bereiche:

a) Internationales Privatrecht (IPR)

In bestimmten Fällen „internationaler“ (grenzüberschreitender) Lebensverhältnisse sieht das Gesetz (vgl. Art. 3 ff. Einführungsgesetz zum Bürgerlichen Gesetzbuch, EGBGB) vor, dass im Ausland wirksam entstandene private Rechtsverhältnisse grundsätzlich auch dann fortbestehen, wenn die Beteiligten nach Deutschland kommen. Dasselbe gilt, soweit sie als Ausländer in Deutschland leben und das IPR anordnet, dass ihre privaten Rechtsverhältnisse nach dem Recht ihrer Staatsangehörigkeit zu beurteilen sind. Das gilt im Grundsatz auch für muslimische Ausländer. Allerdings zieht auch hier der ordre public (vgl. Art. 6 EGBGB) Grenzen: Wenn das Ergebnis

der Anwendung fremder Normen mit den rechtlichen Grundvorstellungen Deutschlands offensichtlich unvereinbar wäre und ein hinreichender Bezug des Falles zum Inland besteht, dann werden diese Normen doch nicht angewandt. Das betrifft zum Beispiel die genannten Fälle der Ungleichbehandlung von Geschlechtern und Religionen.

Beispiel: Das einseitige Verstoßungsrecht des Ehemannes (so genannter talaq) nach islamischem Recht widerspricht der deutschen Rechtsordnung. Wird es im Ausland nach dortiger Vorstellung wirksam ausgeübt, kommt es darauf an, ob auch nach deutschem Recht die Voraussetzungen für eine Scheidung gegeben gewesen wären beziehungsweise ob die Scheidung im Ergebnis den Interessen der Ehefrau entspricht; dann kann der talaq auch im Inland anerkannt werden, obwohl das Institut als solches nicht akzeptiert wird. Andererseits kann keine Anerkennung erfolgen, wenn die Ehefrau ihre Interessen bei dem Vorgehen nicht wahren konnte.

b) Dispositives deutsches Sachrecht

Im bürgerlichen Recht, das vorwiegend die Rechtsbeziehungen zwischen Privatleuten regelt, werden manche Bereiche der (begrenzten) individuellen Gestaltungsfreiheit geöffnet, zum Beispiel im Vertragsrecht. Die deutsche Rechtsordnung billigt zum Beispiel grundsätzlich Eheverträge, in denen Ehefrauen nach islamrechtlichen Vorstellungen eine Brautgabe versprochen wird, oder Wirtschaftsverträge, die Zinszahlungen vermeiden wollen. So hat auch das Land Sachsen-Anhalt eine islamische Anleihe zur Kapitalbeschaffung aufgelegt. Anders als zum Beispiel in England dürfen jedoch in Deutschland aus guten Gründen familienrechtliche Streitigkeiten nicht außerhalb staatlicher Gerichte durch anerkannte religiöse Schiedsgerichte entschieden werden.

c) Sozialrecht

Außerhalb der eben genannten Bereiche kommt nur in engen Ausnahmefällen die Anwendung ausländischer Rechtsnormen in Betracht. Ein Beispiel ist § 34 Absatz 2 Sozialgesetzbuch I, der zu einer Verteilung von Ansprüchen unter mehreren hinterbliebenen Witwen (oder Witwern) führt und damit auch die traditionelle islamrechtliche polygame Ehe erfasst.

Ein Beispiel: Umgang mit polygamen Ehen

In Deutschland können rechtswirksam nur monogame Ehen geschlossen werden. Die Eingehung einer polygamen Ehe in der im Inland vorgeschriebenen Form der Eheschließung ist strafbar (§ 172 Strafgesetzbuch). Damit kommt die Ablehnung der deutschen Rechtsordnung gegenüber polygamen Ehen (die auch in der islamisch geprägten Welt selten und zum Beispiel in der Türkei und in Tunesien verboten sind) klar zum Ausdruck. Wie aber ist mit solchen Ehen zu verfahren, die gemäß der Herkunftsrechtsordnung der Beteiligten dort wirksam geschlossen wurden? Das deutsche Recht unterscheidet hier zwei Fallgruppen:

1. Fälle, in denen Beteiligte daraus Privilegien ableiten wollen, die nur Eheleuten zustehen: In diesen Fällen wird die polygame Ehe nicht anerkannt. Das gilt zum Beispiel für den erleichterten Ehegattennachzug ins Inland oder die Mitversicherung von Ehegatten bei der Krankenversicherung.
2. Fälle, in denen sich Ehefrauen auf Rechte gegenüber dem Ehemann berufen: Hier hat sich die deutsche Rechtsordnung entschlossen, solchen Frauen Schutz zu gewähren, zum Beispiel im Unterhalts- und Erbrecht oder auch wie erwähnt im Sozialrecht, soweit die Ansprüche auf vom Ehemann geleisteten Beiträgen beruhen. Damit ist keine Anerkennung des Instituts der polygamen Ehe verbunden! Die Alternative wäre, den Frauen rechtliche Ansprüche zu versagen, auf deren Bestand sie sich verlassen haben.

Schlussbemerkung

Diese Ausführungen gelten für die Anwendung fremder Normen generell. Einen erheblichen Teil des Konfliktpotenzials könnte man durch eine Gesetzesänderung entschärfen, welche Inlandsfälle von Auslandsfällen passender unterscheidet: Die primäre Berücksichtigung der Staatsangehörigkeit in wichtigen Teilen des IPR anstelle des Ortes des gefestigten gewöhnlichen Aufenthalts zwingt zur massenhaften Anwendung ausländischer Normen, die teilweise im Widerspruch zu den deutschen Grundüberzeu-

gungen stehen, und eine mühsame Abwendung durch den *ordre public*. Eine Angleichung an die Regelungen typischer Einwanderungsländer, die solche Kollisionen vermeiden wollen, wäre wünschenswert. Zugleich stellen sich Aufgaben einer muslimischen Bildungsarbeit: In vielen Teilen der islamisch geprägten Welt und vor allem im Westen finden sich Muslime, die auf der Grundlage ihrer Religion neue Interpretationen finden, welche sich in den unverzichtbaren Rahmen den Menschenrechten verpflichteter Rechtsordnungen einfügen. Andererseits besteht noch Informationsbedarf in der Mehrheitsbevölkerung über „unproblematische“ Aspekte der Scharia und den Grundsatz der Religionsfreiheit auch für Minderheiten. Damit würde deutlich, dass deutsches Recht und muslimische Haltungen keineswegs im Gegensatz zueinander stehen müssen.

Literatur des Verfassers

Rohe, Mathias (2007): Islamisierung des deutschen Rechts?, JZ 17, 62. Jahrgang, Seiten 801–806.

Rohe, Mathias (2009): Das islamische Recht in Geschichte und Gegenwart. C. H. Beck, München.

Rohe, Mathias (2001): Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven, 2. Auflage Freiburg/Breisgau.

Weitere Werke unter:

www.rohe.jura.uni-erlangen.de/islamedia/publikation/index.shtml



2.2.4 Prof. Dr. Peter Graf: Master-Studiengang Islamische Religionspädagogik, Ausbildung islamischer Religionslehrerinnen und -lehrer im Ergänzungsfach – Etablierung eines neuen Fachs an der Universität Osnabrück

Um zu zeigen, woher wir in Osnabrück kommen und wohin wir gehen, stelle ich einleitend den Aufbau des neuen Lehrgebietes, seine Etablierung im Kontext der Entwicklung des Fachgebiets an der Universität Osnabrück dar. Dieses erläutert die spezifische strukturelle und thematische Ausrichtung des Osnabrücker Konzepts eines neuen Master-Studiengangs, der an der Universität ab dem kommenden Wintersemester eingerichtet werden wird.

Entstehungsgeschichte des Lehrgebiets

1999 schlug ich als Vertreter des Fachgebiets „Interkulturelle Pädagogik“ der Leitung der Universität vor, im Feld der religiös-ethischen Bildung von Muslimen fachlich die Initiative zu ergreifen, nicht nur ein internationales Netzwerk der Hochschulkooperation zu entwickeln, sondern auch in neuer Form Verantwortung für das noch nicht strukturierte Feld der Lehrerbildung zu übernehmen. Präsident Rainer Künzel beförderte diesen Vorschlag mit Nachdruck. Das neue Projekt wurde schrittweise vorgestellt:

- Im Jahr 2000 der Hochschulrektorenkonferenz in Bonn als Grundkonzept der Universität Osnabrück, um einen Studiengang zur Ausbildung von islamischen Religionslehrerinnen und -lehrern aufzubauen.

- Im Jahr 2003 folgte ich der Einladung der Kultusministerkonferenz, in Weimar die Konzeption des neuen Fachs als Projekt der Lehrerbildung der Universität Osnabrück vorzustellen.

Internationale Fachkonferenzen und Hochschulnetzwerk

In den kommenden Jahren wurden internationale Fachkonferenzen in der Absicht durchgeführt, die notwendigen fachlichen Kompetenzen zu versammeln, um in Kooperation sichere Grundlagen zu entwickeln. Die interdisziplinären Fachkonferenzen wurden zu folgenden Themen durchgeführt:

- 2002: „Der Islam im Westen, der Westen im Islam“
- 2004: „Muslime im Dialog. Positionen einer Religionspädagogik für Muslime im Westen“
- 2005: „Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog“
- 2006: „Religionen und Gesellschaft in Europa“, Internationale Fachkonferenz zusammen durchgeführt vom Land Niedersachsen in der Vertretung des Landes Niedersachsen in Berlin am 30. Januar 2006.⁵⁰ Über diese Konferenzen wurden fachliche Kooperationen begründet mit:
 - Grande Mosquée de Paris (Dr. D. Boubakeur)
 - Erziehungswissenschaftliche Fakultät der Universidad de Granada
 - Islamische Religionspädagogische Akademie in Wien
 - Theologische Fakultät der Ankara Üniversitesi
 - Theologische Fakultät der OM Üniversitesi Çanakkale

⁵⁰ Ausgewählt veröffentlicht in folgenden Bänden:

- Graf, P.: (Hrsg.): Der Islam im Westen, der Westen im Islam. Positionen zur religiös-ethischen Erziehung von Muslimen, Göttingen (V&R) 2004.
- Graf, P.: (Hrsg.): Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog, Göttingen (V&R) 2006.
- Graf, P.: (Hrsg.): Islamische Religionspädagogik – Etablierung eines neuen Faches, Göttingen (V&R) 2007.
- Graf, P.: (Hrsg.): Dialog zwischen den Kulturen in Zeiten des Konflikts, Göttingen 2003.
- Graf, P./Antes, P.: Strukturen des Dialogs mit Muslimen in Europa, Frankfurt am Main 1998.

Mein Fazit aus dieser ersten Phase der fachlich-interdisziplinären Kooperation auf nationaler und internationaler Ebene lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Trotz vieler Anschlussstellen ist das Lehrgebiet neu hier im Land zu bestimmen, bis in die Terminologie hinein. Mit der Konferenz „Der Islam im Westen, der Westen im Islam“ hatten wir erarbeitet, wie sehr sich die Dinge kulturell und sprachlich gegenseitig durchdringen. Der Islam im Westen ist kein *fait accompli*, keine fertige Größe, die von irgendwo übernommen werden kann. Die Erfahrung, die hinter diesem bildungspolitischen Neuansatz liegt, unterstreicht eine Aussage Martin Bubers aus dem „dialogischen Prinzip“: „Der wirkliche Glaube – wenn ich denn das Sich-Stellen und Vernehmen so nennen darf – fängt da an, wo das Nachschlagen aufhört, wo es einem vergeht.“⁵¹

Martin Buber weist in seiner Aussage einerseits auf die Chance hin, die darin besteht, sich einer Weltreligion zu stellen, ihren Glauben in neuer Form in einer veränderten Umwelt zu vernehmen. Andererseits spricht der Religionsphilosoph darin die Erkenntnis aus, dass es im Dialog zwischen den Religionen eben dann, wenn es ernst wird, nicht um die Übertragung eines Faktums oder die Integration von etwas Bestehendem geht, sondern darum, religiöse Lernprozesse eben an einem Ort sich entfalten zu lassen, wo „das Nachschlagen“ endet.

Die Muslime stellen sich im Westen in neuer Form dem Vernehmen ihres Glaubens, die Aufnahmegesellschaften stehen vor der Aufgabe, ihre Bildungstheorie, ihre Schulentwicklung und Rechtssprechung neu auf die muslimischen Minderheiten einzustellen – ohne auf ein fertiges Vorbild zurückgreifen zu können und ohne ein bestehendes Modell von draußen übernehmen zu können.

Für die weitere wissenschaftspolitische Entwicklung in Niedersachsen entscheidend waren die Initiativen des Landes ab der Amtsübernahme von Ministerpräsident Christian Wulff. 2002 wurde der „Runde Tisch“ im Kultusministerium eingerichtet, um die Projekte des Landes mit den muslimischen Vereinigungen abzustimmen. In diesem Jahr beschloss das Land ferner die Ein-

⁵¹ Buber, M.: Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1984 (5. Auflage) Seite 155.

richtung des Schulversuchs „islamischer Religionsunterricht“ in deutscher Sprache ab dem Schuljahr 2003/2004. Mit dem Schulversuch, der inzwischen zu einem landesweiten Schulversuch mit 21 Grundschulen geworden ist, wurde die Fort- und Weiterbildung von Lehrerinnen und Lehrern für dieses Fach nötig.

Im Kontext der Lehrerbildung stehen daher das zweite und dritte Vorhaben:

- **Lehrerbildung – BLK-Projekt: Islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache. Wissenschaftliche Weiterbildung von Lehrerinnen und Lehrern 2004–2006**
- **Master-Studiengang Islamische Religionspädagogik**

Der Master-Studiengang markiert das eigentliche Ziel der Etablierung des neuen Fachs an der Universität Osnabrück.

Institutioneller Ort der Entwicklung des Fachgebietes

Die Projektentwicklung der Universität Osnabrück erlangte mit dem Eintritt ab 2004 in die Lehrerbildung eine neue Stufe. Mit Blick auf die religiös-ethische Erziehung von Muslimen wählten wir den Weg, anstelle von begrenzten Konzepten des Übergangs, einen islamischen Religionsunterricht zu konzipieren, der die Vorgaben der Verfassung erfüllt, mit den Muslimen abgestimmt wird und zu einem dem christlichen Religionsunterricht vergleichbaren Ausbildungskonzept führt. Dieses Projekt sollte gleichzeitig dort verwirklicht werden, wo Lehrerbildung stattfindet, in Parallelität zum Lehramt für den evangelischen und katholischen Religionsunterricht.

Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften

Dieser Fachbereich ist der zentrale Ort der Universität Osnabrück für die Lehrerbildung: Dort werden Pädagogik, Schulpädagogik für alle Fächer gelehrt, ferner die Fächer Musik, Sport, Katholische und Evangelische Theologie. Eben parallel dazu wird unter dem Dach des Fachbereichs das neue Lehrgebiet eingerichtet werden.

Projekt der Bund-Länder-Kommission „Islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache. Wissenschaftliche Weiterbildung von Lehrerinnen und Lehrern“ 2004–2006

Die Bund-Länder-Kommission hat das Projekt im Herbst 2003 im Rahmen des Modernisierungsprogramms der Lehrerbildung für den beantragten Zeitraum 2004–2006 genehmigt. Es wurde je zur Hälfte vom Land Niedersachsen und dem Bund mit den beantragten Fördermitteln in Höhe von insgesamt rund 500 000 Euro ausgestattet.

- Universität Osnabrück (Koordination: Dr. Mizrap Polat)
- Universität Hannover (Prof. Dr. Dr. Peter Antes, Seminar für Religionswissenschaft, Dozent für Religionswissenschaft im BLK-Programm: PD. Dr. B. Schmitz)
- Universität Erfurt (Islamwissenschaft: Prof. Dr. Jamal Malik, Dozent für Islam-Studien im BLK-Programm: Dr. Mark Chalil Bodenstern)

Über das Hochschulnetzwerk konnten die Lehrgebiete Islam-Studien und Religionswissenschaft, die in Osnabrück nicht gelehrt wurden, kontinuierlich per Studienbriefe und ausgewählte Vorträge in den Präsenzveranstaltungen vermittelt werden. Gleichzeitig wurde eine moderne Form der berufsbegleitenden Weiterbildung möglich, die es den Studierenden erlaubte, am eigenen PC Studienbriefe, Dokumente auszutauschen und an regelmäßigen Chat-Foren teilzunehmen. Hinzu kamen Lehrprogramme durch internationale Kooperation in Form von Gastvorträgen und Sommerakademien. Zwei Sommerakademien wurden zusammen mit den Theologischen Fakultäten der Ankara Üniversitesi in Ankara und der Onsekiz Mart Üniversitesi in Çanakkale durchgeführt.

Merkmale des Studienprogramms des BLK-Projekts:

- Modularisiertes Studium in sechs Lehrmodulen, die jeweils unter der islamwissenschaftlichen, religionswissenschaftlichen und in Teilen fachdidaktischen Perspektive gelehrt wurden
- Berufsbegleitendes Studium von sechs Semestern mit einer Abschlussklausur und benotetem Zertifikat

- Studium mit regelmäßig stattfindenden Präsenzveranstaltungen zu Beginn und zum Abschluss eines jeden Semesters an der Universität Osnabrück (Vorstellung der Lehrmodule und studienbegleitende Prüfung zum Ende des Semesters)
- Gastvorträge aus den Partnerhochschulen einschließlich intensiver Lehrprogramme im Rahmen von zwei Sommerakademien in Ankara und Çanakkale

Das BLK-Projekt beinhaltete die Einrichtung einer Arbeitsgruppe mit zwei muslimischen Wissenschaftlern an der Universität Osnabrück. Die Arbeitsgruppe hatte von 2004 bis 2006 zwei Ziele zu verwirklichen:

- a) das Studienprogramm zur wissenschaftlichen Weiterbildung innerhalb des BLK-Projekts zu koordinieren, die Studierenden zu beraten und teilweise im Bereich Fachdidaktik zu lehren
- b) ein Anschlussprojekt im Sinne eines dauerhaften Studiengangs zur Ausbildung von islamischen Religionslehrerinnen und -lehrern innerhalb der Lehrerbildung zu konzipieren

Für das Anschlussprojekt wählte ich ab 2004 die Denomination „Islamische Religionspädagogik“. Die damit verbundene Konzeption des geplanten Studiengangs Islamische Religionspädagogik habe ich an der Katholischen Akademie in Stuttgart im Frühjahr 2005 vorgestellt.⁵² Auch für die zentrale Professur, die den neuen Master-Studiengang aufzubauen hat, wurde eben die vorgeschlagene Denomination übernommen.

Der Master-Studiengang wird voraussichtlich ab dem Wintersemester 2007/2008 eingerichtet werden. Den fachlich-interdisziplinären Kontext für die Einrichtung des neuen Fachs bildet ein wissenschaftliches Zentrum, das im Dezember 2006 im Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften gegründet wurde.

⁵² Islamischer Religionsunterricht in Deutschland, Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 21.-22. Februar 2005; Vortrag zum Thema: „Konzept einer ‚Islamischen Religionspädagogik‘ an der Universität Osnabrück“.

Fazit dieser Erfahrung der Lehrerbildung: Im Rahmen des Studienprogramms wurden 24 Lehrerinnen und Lehrer über sechs Semester ausgebildet. Dieses Studium war mit regelmäßigen Präsenzveranstaltungen an der Hochschule verbunden und schloss zwei Sommerakademien ein. Über diesen intensiven Austausch von Lehrenden und Studierenden konnten wertvolle Rückmeldungen muslimischer Lehrer, die Kontinuität herstellen, gesammelt werden:

- a) Bewertungen aus den Schulen und der Möglichkeit der fachdidaktischen Umsetzung des Lehrprogramms
- b) Erwartungen aus den islamischen Familien gegenüber dem islamischen Religionsunterricht in der Schule
- c) Erfahrungen im fachlichen Austausch zwischen engagierten muslimischen Lehrerinnen und Lehrern und islamischen Dozenten, Religionswissenschaftlern und christlichen Theologen. Eben diese intensiven Erfahrungen des interkulturellen Lernens, des interreligiösen Dialogs mit dem Islam und fachlichen Austausches gingen in die Planung des Master-Studiengangs ein.

Zentrum für Interkulturelle Islam-Studien (ZIIS) als Ort interdisziplinärer Forschung

Im Dezember 2006 wurde vom Fachbereich beschlossen, eine parallele Einrichtung zum Institut für Evangelische Theologie und dem Institut für Katholische Theologie im Fachbereich zu schaffen. Beide Theologien haben das Projekt intensiv unterstützt: Das Zentrum vernetzt das neue Fach mit benachbarten Humanwissenschaften und der Migrationsforschung in der Absicht, das neue Fach in Lehre und Forschung zu vertreten. Damit kann das neue Fach Islamische Religionspädagogik ebenso fachübergreifend wie fachlich integriert eben an dem Ort in Lehre und Forschung tätig werden, an dem die Lehrerbildung der Universität stattfindet. Das ZIIS schafft darüber hinaus einen wissenschaftlichen Raum der Projektplanung und Nachwuchsförderung, in enger Abstimmung mit benachbarten Fächern.

Mitglieder des Zentrums für Interkulturelle Islam-Studien werden alle Lehrenden sein, die das neue Fach Islamische Religionspäda-

gogik betreuen. Darüber hinaus werden im ZIIS kooptierte Kolleginnen und Kollegen aus folgenden Lehrgebieten und Instituten der Universität Osnabrück mitwirken:

- Institut für Evangelische Theologie
- Institut für Katholische Theologie
- Interkulturelle Pädagogik
- Institut für Migrationsforschung und Interkulturelle Studien (IMIS)
- Institut für die Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit

Wir schlagen im Fachbereich einen gemeinsamen, aufeinander abgestimmten Weg vor, dessen Markierungen noch nicht an jeder Stelle festgelegt sind: „Wege entstehen dadurch, dass man sie geht“, stellte Franz Kafka fest. Im gegebenen Kontext ist allein das Wort zu ergänzen: Es geht um Wege, die man gemeinsam geht und findet, noch bevor seine Markierungen festgelegt sind. Daher die vernetzte Struktur, verbunden mit Forschungseinrichtungen wie dem IMIS, den Theologien und dem Fachbereich.

Master-Studiengang Ergänzungsfach Islamische Religionspädagogik (IRP)

Dieses Folgeprojekt ist inzwischen vom Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften der Universität Osnabrück beschlossen und vom Wissenschaftsministerium genehmigt. Der Master-Studiengang befindet sich weiter in der Phase der endgültigen Bestätigung der Lehrmodule, der Studien- und der Prüfungsordnung und seiner Einrichtung durch die Gremien der Universität. Ebenso findet der Prozess der Abstimmung mit der islamischen Religionsgemeinschaft statt. Zur W3-Professur läuft das Berufungsverfahren.

Strukturelle Merkmale des Master-Studiengangs IRP

Folgende vier Merkmale kennzeichnen die strukturelle Einbettung des neuen Studiengangs in die Lehrerbildung:

a) Modularisierter Master-Studiengang

Der Studiengang ist Teil der Reform der Lehrerbildung an der Universität Osnabrück. Er folgt daher dem Bachelor-Master-Konzept und bezieht sich auf Islamische Religionspädagogik (IRP) als Erweiterungsfach. Alle Lehreinheiten werden in Form von Modulen gelehrt und studienbegleitend geprüft. Nach den vorausgehenden Studiengängen in den Hauptfächern findet keine weitere allgemeinpädagogische und schulpädagogische Ausbildung mehr statt. Ebenso ist keine weitere Masterarbeit vorgesehen. Der Studiengang umfasst vier Semester. Neben den islamischen Fachstudien und den interreligiös-interkulturellen Wahlbereichen wird die koranarabische Sprache gelehrt.

b) Mehrfach-Lehrerbildung

Der Studiengang ist Teil der etablierten Lehrerbildung, schließt an ein vorausgehendes oder paralleles Lehramtsstudium an. Das Ergänzungsfach IRP kann nur zusammen mit möglichen Hauptfächern oder einem Abschluss im Grund-, Haupt- und Realschullehramt studiert werden. Es geht daher um die Ausbildung von Mehrfach-Lehrerinnen und -lehrern, die später voll an einer Schule unterrichten werden, in das Kollegium gleichrangig integriert sind und allgemeine fachübergreifende Funktionen wie Klassen- oder Schulleitung übernehmen können.

c) Interdisziplinäre Vernetzung

Der Studiengang stellt enge Querverbindungen zu verwandten Fächern her: den beiden christlichen Theologien, der Interkulturellen Pädagogik, der Migrationsforschung und Neueren Kulturgeschichte. Etwa ein Viertel des Studienumfangs liegt in diesen Wahlbereichen. Innerhalb der Wahlbereiche ist es jedoch für die Studierenden Pflicht, Grundlagen der christlichen Theologien im Umfang von vier Semesterwochenstunden und vergleichende Religionswissenschaft zu studieren. Über die Wahlbereiche findet ein regelmäßiger fachlich-dialogischer Austausch mit Studierenden, die christliche Theologien oder andere Fächer studieren, statt.

d) Verbindung von Lehre und Forschung

An der Universität Osnabrück wurde ein Zentrum für Interkulturelle Islam-Studien gegründet, dem alle Dozentinnen

und Dozenten des neuen Fachs sowie Lehrende der Wahlfächer angehören. Diese wissenschaftliche Einrichtung schafft einen interdisziplinären Kontext für Lehre und Forschung und beinhaltet die Einladung, über die abgestimmte Lehre hinaus internationale Kooperation mit Hochschulen aus Ländern des islamischen Kulturkreises zu pflegen und wissenschaftliche Projekte mit den Nachbardisziplinen durchzuführen. Dieses erschließt den Studierenden des neuen Fachs Zugänge zu Graduiertenprogrammen und internationalen Projekten.

Programmatische Dimensionen des Master-Studiengangs IRP

Über diese strukturellen Merkmale hinaus kennzeichnen folgende vier Dimensionen die inhaltlich-programmatische Konzeption des Master-Studiengangs:

- a) **Die wissenschaftlich-akademische Ausprägung des Studiums**
Der neue Studiengang ist durch seine wissenschaftlich-akademische Ausprägung gekennzeichnet. Wie in den anderen Theologien auch wird nicht nur eine, sondern werden verschiedene theologische Positionen gelehrt und verglichen – verschiedene Analysen der theoretischen Konzeptionen angeboten – nicht nur ein Professor! Damit werden die Studierenden zur fachwissenschaftlichen Analyse der Normen und Methoden der Darstellung der Lehre des Islams und seiner Offenbarungstexte befähigt.

- b) **Die theologische Ausprägung des Studiums**
Der neue Studiengang beinhaltet ein authentisch theologisches Studium in der Form, dass die Dozentinnen und Dozenten islamischen Glaubens den Islam aus seiner Binnensicht heraus lehren. Das Studium erfüllt daher das Verfassungsgebot der „Neutralität“ des Staates, indem es muslimischen Studierenden ähnliche Studienbedingungen anbietet wie den Kirchen für die Ausbildung christlicher Religionslehrerinnen und -lehrer. Entsprechend ist das Studium auf den Islamischen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach im Sinne von GG 7.3 ausgerichtet und darauf eingestellt, seine Inhalte

und Strukturen mit den Vertretern der muslimischen Religionsgemeinschaft abzustimmen.

c) Die dialogische Dimension des Studiums

Der neue Studiengang beinhaltet eine vergleichende Auseinandersetzung mit anderen Religionen, die Verarbeitung von Interkulturalität und die Analyse von Minderheitensituationen. Diese Dimensionen liegen nicht nur in den Bereichen der Wahlfächer und der Einführung in christliche Theologie, sondern auch in der dialogisch angelegten Vermittlung des Fachstudiums selbst. Darüber hinaus geht es in der islamischen Fachdidaktik um Formen der Kooperation mit den Nachbarfächern der Evangelischen und Katholischen Religionslehre und dem Ethikunterricht durch fachübergreifende Unterrichtsprojekte.

d) Die ethisch-normative Dimension des Studiums

Der Islam ist durch einen engen Konnex zwischen der Lehre und Ethik, der Offenbarung und den Normen gläubigen Lebens gekennzeichnet. Insofern beinhaltet der islamische Religionsunterricht kontinuierlich auch die Vermittlung einer für die Muslime gebotenen Lebensform. Diese übergreifende Dimension wird entsprechend im Studienprogramm thematisiert und im Rahmen der verbindlich anzuerkennenden Vorgaben des Grundgesetzes und der Menschenrechte gelehrt.

Studienplan Masterstudiengang Islamische Religionspädagogik im Erweiterungsfach (Universität Osnabrück)

Das Studium der Islamischen Religionspädagogik erfordert den Nachweis von Studien- und Prüfungsleistungen im Umfang von 81 Leistungspunkten (LP), die im Rahmen von 54 Semesterwochenstunden zu erbringen sind.

Der Studiengang umfasst drei Pflichtbereiche:

a) Islamische Theologie, Religionspädagogik und Fachdidaktik

32 Semesterwochenstunden

b) Arabisch für islamische Religionslehrer

10 Semesterwochenstunden

c) Interreligiöse und Interkulturelle Studien

12 Semesterwochenstunden von insgesamt 54 Semesterwochenstunden im Fachstudium

Das Studienprogramm umfasst zwölf Lehrmodule.

Benötigtes Lehrdeputat:

W3-Professur

Islamische Religionspädagogik 8 Semesterwochenstunden

**Wissenschaftlicher Mitarbeiter
(BAT IIa, 100 Prozent)**

Islamische Fachdidaktik 8 Semesterwochenstunden

Lektorat (BAT IIa, 75 Prozent)

Arabisch für Islamlehrer 12 Semesterwochenstunden

W1-Professur

Religionswissenschaft 2 Semesterwochenstunden

W1-Professur

Kultur und Geschichte des Islam 2 Semesterwochenstunden

Lehrmodule des Master-Studienprogramms

A) Islamische Theologie/Fachdidaktik	Semester	Anbieter	SWS	LP
Modul 1: Glaubensgrundlagen/Theologie	1. Semester	W3-Professur	4	6
Modul 2: Hauptquellen des Islam – Koran und Sunna	2. Semester	W3-Professur + MA	6	9
Modul 3: Biografie des Propheten Muhammad und islamische Geschichte	3. Semester	W3-Professur + MA	4	6
Modul 4: Muslimische Glaubenspraxis und deren Herleitung	3.–4. Semester	W3-Professur	6	9
Modul 5: Islamische Philosophie, Mystik und Ethik	4. Semester	W3-Professur + MA	4	6
Modul 6: Islamische Religionspädagogik und Fachdidaktik	1.–4. Semester	Wissenschaftlicher Mitarbeiter	8	12
Summe			32	48
B) Arabisch für Islamlehrer				
Modul 7: Arabisch für Islamlehrer	1.–3. Semester	Lektorin/ Lektor	10	15
C) Interreligiöse und interkulturelle Studien	Semester	Anbieter	SWS	LP
Modul 8: Christliche Theologien	1.–2. Semester	Lehrimporte FB 3	4	6
Modul 9: Religionswissenschaft	1.–2. Semester	W1-Professur (Religionswissenschaft)	4	6
Wahlpflichtmodule				
Modul 10: Interkulturelle Pädagogik	3.–4. Semester	Lehrimport FB 3	(4)	(6)
Modul 11: Migration, Integration, sozialer Wandel und Konflikt (IMIS)	3.–4. Semester	Lehrimport FB 1	(4)	(6)
Modul 12: Europa und der Islam – Geschichte und Kultur	3.–4. Semester	W1-Professur	(4)	(6)
Summe			12	18
Gesamtsumme			54	81

Module des Studienprogramms Master IRP:

Modul 1: Glaubensgrundlagen und Theologie	4 SWS
Modul 2: Hauptquellen des Islam – Koran und Sunna	6 SWS
Modul 3: Biographie des Propheten Muhammed und islamische Geschichte	4 SWS
Modul 4: Muslimische Glaubenspraxis und deren Herleitung	6 SWS
Modul 5: Islamische Philosophie, Mystik und Ethik	4 SWS
Modul 6: Islamische Religionspädagogik und Fachdidaktik	8 SWS
Modul 7: Arabisch für islamische Religionslehrer	10 SWS
Modul 8: Christliche Theologien	4 SWS
Modul 9: Religionswissenschaft	4 SWS

Wahlpflichtteil: zu wählen ist eines von drei Wahlpflichtmodulen 4 SWS

Modul 10: Interkulturelle Pädagogik
Modul 11: Migration, Integration, sozialer Wandel und Konflikt
Modul 12: Kulturwissenschaft: Europa und der Islam – Geschichte und Kultur einer wechselseitigen Beziehung

Fazit

Das neue Fach hätte nicht auf den Weg gebracht werden können ohne eine entschiedene interkulturelle Haltung und intensive Bereitschaft zum interreligiösen Dialog auf beiden Seiten.

Im Studiengang selbst sind daher interkulturelle Schlüsselkompetenzen ein wichtiges Ziel, zusätzlich zu den fachlichen Inhalten. Der Islam in Europa ist so zu lehren, dass damit nicht nur die eigenen Gläubigen überzeugt werden, sondern Muslime auch als Bürgerinnen und Bürger Europas von der nicht muslimischen Umwelt anerkannt werden. Dies erfordert ein hohes Maß an interkultureller Kompetenz und Befähigung zum interreligiösen Dialog. Insofern richtet sich die dialogische Ausrichtung des Studiengangs an beide Seiten, ist nicht nur als eine Auflage für zukünftige Religionslehrerinnen und -lehrer muslimischen Glaubens zu verstehen, sondern als ein Gebot für alle Studierenden in allen Lehrämtern für den Religionsunterricht. Studierende unterschiedlichen Glaubens werden diese Themen in Zukunft bereits

während ihrer Ausbildung gemeinsam zu bearbeiten haben, um zu gemeinsamen Unterrichtsprojekten in den Schulen befähigt zu werden. Nur in gegenseitiger Achtung wird die nachwachsende Generation Europa zukunftsorientiert gestalten können. Damit richtet sich die Wahrnehmung immer auch auf die nicht muslimische Umwelt, die damit verbundene Verarbeitung von kultureller Differenz. Achtung und Achtsamkeit zu gewinnen, ist ein dialogischer Prozess, der beide Seiten angeht. Interkulturelles Lernen gefährdet daher nicht das Lernen der eigenen Religion, sondern trägt dazu bei, die je eigenen Oberflächen aufzubrechen, gemeinsam den Blick zu reinigen, um tiefer zu sehen und so die je eigenen Fundamente im Glauben – in Anerkennung durch die Umwelt – neu freizulegen.

Für eine religiöse Bildung dieser Dimension die wissenschaftlichen Grundlagen zu legen, wurde das Fach und der Studiengang Islamische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück in seiner ebenso islamischen wie dialogischen Struktur entwickelt.

Folgerung: Islam-Kommission

Zwei große Aufgaben sind noch zu leisten, nicht nur in Niedersachsen:

Die hohen Investitionen in dieses Feld der Schulentwicklung und Lehrerbildung erfordern eine doppelte Form der Anerkennung. Daher müssen erstens die Charakteristika des Unterrichtsfachs und Studiengangs mit den Vertretern der muslimischen Glaubensgemeinschaft abgestimmt werden. Der Studiengang soll in jeder Hinsicht von den Muslimen auch angenommen, anerkannt und mitgetragen werden. Ferner gilt es, die in Niedersachsen eingeleitete Schulentwicklung und Lehrerbildung zu vollenden und deren bundesweite Anerkennung zu gewinnen. Der neue Studiengang Islamische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück wird nur dann erfolgreich sein, wenn er auch die bundesweite Anerkennung von den Fachkolleginnen und -kollegen der Lehrerbildung wie den bildungspolitisch Verantwortlichen in den übrigen Bundesländern findet. Noch in diesem Jahr soll daher der Akkreditierungsantrag für den Master gestellt werden, um die bundesweite Anerkennung des Abschlusses zu erlangen.

Auf dem Weg zu dieser doppelten Anerkennung reicht es nicht aus, mit unterschiedlichen Dachorganisationen zu verhandeln, die unterschiedliche Bewertungen äußern. Eine verlässliche Abstimmung mit den muslimischen Organisationen, die auch bundesweit, von der KMK und der HRK, beachtet werden, wird dann gefunden werden, wenn es gelingt, ein Expertengremium einzuberufen, das paritätisch besetzt ist und die Aufgabe hat, die anstehenden Fragen zum Studienprogramm, zur Zulassung zum Lehramt usw. mit der muslimischen Seite abzustimmen.

Ich schließe daher mit dem Plädoyer für eine mit Experten besetzte Islam-Kommission, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie

- von verantwortlicher staatlicher Seite des Bundes einberufen und bestellt wird,
- paritätisch besetzt wird: Einerseits entsenden die Vertretungen der Muslime ihre Fachvertreter, andererseits wählen die Ministerien hohe Beamte der verantwortlichen Ressorts und wissenschaftliche Beraterinnen und Berater aus.

Ich nenne dieses Expertengremium Islam-Kommission.

In dieser Kommission wird nicht entschieden. Dort werden vielmehr die Entscheidungen der Länder vorbereitet und abgestimmt. Es geht um eine theologisch, pädagogisch und rechtswissenschaftlich ausgewiesene Clearingstelle für Fragen, die die Bildungs- und Wissenschaftspolitik im Blick auf den Islam betreffen – innerhalb der Kultusminister- oder Innenministerkonferenz.

Die Islam-Kommission besteht aus Fachleuten, die als Juristen, als Theologen und Erziehungswissenschaftler Gutachten über bestehende Curricula, Studienprogramme, die Zulassung zum Lehramt und Ähnliches abgeben. Darin liegen komplexe juristische, theologische und normative Sachverhalte, die anschließend von den Kultusministerien zu bearbeiten und in bildungspolitische Entscheidungen umzusetzen sind, wiederum letztlich in Abstimmung zwischen den Bundesländern.

Diese Kommission muss schließlich auch über eine ausgewiesene geistliche Autorität auf der muslimischen Seite verfügen, denn ei-

nige normative Fragen sind gemeinsam zu entscheiden: Teilnahme an Schulveranstaltungen, Zulassung zum Lehramt, Fragen zur Ehe mit nicht muslimischen Partnern und anderes mehr.

Letztendlich kann eine Islam-Kommission dieser Art auch das dringliche Problem der Ausbildung von Imamen in Deutschland ins Auge fassen, diese Aufgabe, die die Universitäten wohl nicht übernehmen werden, zusammen mit einer islamischen Stiftung verwirklichen, ebenfalls abgestimmt mit staatlichen Behörden und von ihnen unterstützt.

**Anhang: Projekt der Bund-Länder-Kommission:
„Islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache –
Wissenschaftliche Weiterbildung von Lehrerinnen
und Lehrern“** (April 2004 bis Dezember 2006)

Module der Weiterbildung

Das wissenschaftliche Weiterbildungsangebot „IRU in deutscher Sprache“ umfasst einen Zeitraum von sechs Semestern. In jedem Semester findet eine Weiterbildung statt, in der parallel zwei Module gelehrt werden. Das Weiterbildungsangebot ist inhaltlich spiralcurricular angelegt, so dass jedes Modul im Verlauf der Weiterbildung eine kontinuierlich vertiefende Behandlung erfährt.

Modul 1: Grundlagen des Islams

In diesem Modul werden Kernbereiche der islamischen Theologie (Koran, Glaubensgrundsätze, Ethik) und der Islamwissenschaft zu den Grundlagen des Islams vermittelt. Auf dieser fachwissenschaftlichen Basis wird eine Fachdidaktik angeboten, die Lehrerinnen und Lehrer befähigt, die Schülerinnen und Schüler ebenso altersgerecht wie kontextbezogen in die Grundsätze des islamischen Glaubens einzuführen.

Modul 2: Koran und Gebet

In diesem Modul werden Kernbereiche der islamischen Theologie, die den Koran und seine Exegese und Hadith und Sunna betreffen, gelehrt. Das Wissen um die Entstehungsgeschichte und den Umgang mit dem Koran schafft die fachwissenschaftliche

Basis für eine Fachdidaktik, die Lehrerinnen und Lehrer befähigt, die Schülerinnen und Schüler altersgerecht in das Verstehen des Korans einzuführen. Damit zielt die Themeneinheit wesentlich darauf, den Umgang mit dem Koran und die Regeln des Gebets in die Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler einzubetten, ausgehend von der kleinsten Gemeinschaft der Familie über die Moscheegemeinschaft bis hin zur weltweiten Umma.

Modul 3: Prophetengeschichte und der Prophet Muhammad

In diesem Modul werden religionsgeschichtliche Grundlagen vermittelt, die die Stellung des Islams innerhalb der abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) kennzeichnen. Fachwissenschaftlich werden Texte zur Tradition (Hadith) und Sunna neben dem Koran studiert, um die spezifisch prophetische Struktur des Islams zu vermitteln.

Modul 4: Gemeinschaft der Gläubigen und Glaubensrichtungen

In diesem Modul wird der Islam als Weltreligion thematisiert, sowohl in seiner Entstehungsgeschichte, seiner historischen Entwicklung wie in seiner Aufteilung in unterschiedliche Glaubensrichtungen: Sunna, Schia, Alevitentum einschließlich ihrer Rechtsschulen.

Modul 5: Islam in Europa und das Leben in der säkularen Umwelt

In diesem Modul wird die spezifische Lebenssituation der Muslime in der Diaspora aus der Sicht der Islamwissenschaft und der Interkulturellen Pädagogik thematisiert. Die Arbeitsmigration in Westeuropa als Beginn einer weitreichenden Neudeutung des Islams und die damit verbundene Frage nach neuen soziokulturellen Entwicklungen (zum Beispiel Vereinswesen) in der Diaspora stehen dabei ebenso im Mittelpunkt wie der komparative Blick auf die verschiedenen muslimischen Kulturen in Europa.

Modul 6: Islam und die Weltreligionen

In diesem Modul werden Abschnitte der islamischen Theologie, der Islamwissenschaft und der vergleichenden Religionswissenschaft die fachliche Basis für das Beziehungsverhältnis zu den abrahamitischen Religionen, zum Hinduismus und Buddhismus schaffen. Damit wird gleichzeitig eine fachliche Grundlage für den in Europa vorrangig nötigen Dialog mit dem Christentum und dem Judentum aufgebaut.

2.2.5 Prof. Dr. Janbernd Oebbecke: Moscheebaukonflikte und der Beitrag des Rechts

Moscheebaukonflikte als Globalisierungsfolgen im lokalen Raum

Die zahlreichen Fragen, die das Aufkommen des Islams in Deutschland aufwirft, werden in unterschiedlichen Foren diskutiert und unterschiedlich intensiv öffentlich erörtert. Anders als das Kopftuch, das rituelle Schlachten und der Religionsunterricht ist der Moscheebau ein lokales Thema. Die Wirkungen der einzelnen Moschee beschränken sich auf den engeren Raum und über die Zulässigkeit von Moscheebauten entscheiden die Gemeinden und Baugenehmigungsbehörden, nicht die Landesparlamente oder -regierungen. Anders als die Einrichtung von muslimischen Kindergärten oder Friedhöfen beschäftigt der Moscheebau die lokale Öffentlichkeit in vielen Fällen über längere Zeit und mit starker öffentlicher Resonanz.

Moscheen werden von muslimischen Gemeinden gebaut, die meistens in der Form von Vereinen organisiert sind und bei diesen Bauvorhaben nicht selten von einem der großen islamischen Verbände beraten und unterstützt werden. Immer noch handelt es sich häufig um Umbauvorhaben, bei denen vorhandene Gebäude – Bürohäuser, Gewerbebauten, Bahnhöfe usw. – für die neue Nutzung mehr oder weniger stark umgestaltet werden. Zunehmend werden aber auch Neubauten errichtet (Leggewie/Joost/Rech b 815), die in vielen Fällen überkommene Bauformen der Heimatländer aufgreifen; Nicht nur Moscheen von Gemeinden mit türkischem Hintergrund etwa stehen häufig in der osmanischen Tradition (Schmitt 42 ff.), wie sie der Baumeister Sinan im 16. Jahrhundert zu hoher Blüte gebracht hat.

Der Umfang der künftigen Bautätigkeit wird unter anderem vom Bedarf und den finanziellen Möglichkeiten bestimmt werden. Der Bedarf hängt zum einen von der Zahl der Muslime ab. Die Zahl der Menschen mit muslimischer Herkunft wird eher noch steigen,

weil eine künftig zu erwartende Migration nach Deutschland wohl im Schwergewicht aus islamisch geprägten Herkunftsländern Afrikas oder Asiens kommen dürfte. Wie viele davon praktizierende Muslime sein werden, hängt von vielen Faktoren ab, nicht zuletzt davon, in welchem Umfang auch der Islam konfessionellen Erosionserscheinungen unterliegt. Zum anderen hängt der Umfang des Bedarfs von der inneren Struktur des Islams ab. Je stärker es vor allem in sprachlicher Hinsicht zu einer Homogenität der Muslime kommt, desto weniger wird das Vorhalten national differenzierter Angebote erforderlich sein. Wenn sich Deutsch als Sprache durchsetzt, werden Moscheen als Orte des religiösen Vollzugs und der sozialen Begegnung in der Heimatsprache nicht mehr benötigt; parallel kann der Wunsch aufkommen, an die Stelle der vielen kleineren Bauten weniger, aber größere zu errichten. Die Erfahrungen mit dem Christentum sprechen dafür, dass der Bedarf an Sakralbauten nicht ausschließlich vom Raumbedarf der Beter gesteuert wird. Im Mittelalter wie im 19. Jahrhundert sind Kirchen errichtet worden, die schon ihrer Größe nach nicht auf den Bedarf der Teilnehmer am sonntäglichen Gottesdienst ausgerichtet waren, sondern eher anderen Bedürfnissen – Repräsentation, konfessionelle Selbstdarstellung – entsprachen.

Wegen des hohen Finanzbedarfs ist insbesondere die Neubautätigkeit schließlich von der wirtschaftlichen Entwicklung und vom Umfang der Hilfen für den Moscheebau durch die Muslime anderer Länder (Leggewie/Joost/Rech b 815; Schmid 453) abhängig.

Nichts anderes markiert den mit der Migration verbundenen Wandel der Gesellschaft städtebaulich so augenfällig wie der Bau von Moscheen (Leggewie 11), auch wenn viele schon wegen der Grundstückspreise nicht in exponierter Lage angesiedelt sind. Im öffentlichen Raum manifestiert eine Moschee optisch die Präsenz des Islams, wie dies der Gebetsruf akustisch tut (Leggewie/Joost/Rech a 22 f.). Dass häufig über Minarette gestritten wird, bestätigt, dass vor allem ihre Sichtbarkeit der wichtigste Grund für das erwähnte große und häufig kontroverse öffentliche Interesse, eben die „Moscheebaukonflikte“, sein dürfte.

Neben Auseinandersetzungen über das „Ob“ des Moscheebaus, kommt es in manchen Fällen zu Konflikten um das „Wie“ zwischen den Bauherrn und den Bauaufsichtsbehörden, meistens

weil anders – vor allem größer oder höher – gebaut wird, als dies genehmigt war. Gelegentlich mögen das bloße Versehen sein, hier und da mag es bei den Verantwortlichen muslimischer Gemeinden kulturell bedingte Unsicherheiten darüber geben, welcher Stellenwert baurechtlichen Vorgaben beizumessen ist, und manchmal mag es sich um den auch sonst in der baurechtlichen Praxis vorkommenden Versuch handeln, unter Außerachtlassung der vorgeschriebenen Verfahren vollendete Tatsachen zu schaffen. Derartige Konflikte sind nicht Gegenstand dieses Beitrags.

Hier soll vielmehr in drei Schritten der Frage nachgegangen werden, welchen Beitrag das Recht zur Lösung der Konflikte über den Bau von Moscheen leistet: Ausgehend von den vorliegenden empirischen Untersuchungen soll genauer beschrieben werden, worum es bei diesen Konflikten geht (2.). Vor allem die Rechtsprechung hat eine inzwischen recht klare Linie für die rechtliche Beurteilung von Moscheebauvorhaben entwickelt (3.). Es bleibt zu erklären, warum die Lösung von Moscheebaukonflikten dennoch relativ selten mit gerichtlichen Mitteln versucht wird (4.).

Die Empirie von Moscheebaukonflikten

Moscheebaukonflikte sind Gegenstand mehr oder weniger ausführlicher Fallstudien, die meistens als Beiträge zu Sammelbänden oder als Zeitschriftenaufsätze publiziert sind. Fünf in den Jahren 1999 bis 2001 durchgeführte Fallstudien aus Nordrhein-Westfalen und Baden-Württemberg liegen der auf eine geografische Dissertation zurückgehenden Monografie von Thomas Schmitt zugrunde. Etwa zeitgleich untersuchte eine Gruppe um Claus Leggewie überwiegend im Rhein-Main-Gebiet vier Fälle und erstellte auf dieser Grundlage eine „Handreichung für die Praxis“ (Leggewie/Joost/Rech a). Weniger wissenschaftlich ambitioniert, aber manchmal durchaus aufschlussreich sind die einschlägigen Beiträge zu Heimatbüchern. Auch die von staatlichen (Integrationsbeauftragter NRW) oder kirchlichen (Arbeitskreis Integration, Evangelisches Medienhaus, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 235 ff.) Stellen vorgelegten Arbeitshilfen erlauben mittelbare Rückschlüsse auf die Konflikte, weil sie zwar nicht auf sozialwissenschaftlichen Erhebungen, aber auf Erfahrungen basieren. Das vorhandene Material kann hier nur ausschnittsweise berücksichtigt werden;

soweit ersichtlich, liegt eine Studie, welche die Ergebnisse der vorhandenen Einzeluntersuchungen umfassend und unter Berücksichtigung der zeitlichen Dimension auswertet, bisher nicht vor. Die folgende Darstellung konzentriert sich deshalb auf einige wichtige Aspekte, in denen die vorliegenden Arbeiten ausdrücklich übereinstimmen oder die nicht bestritten sind.



Die Interessen auf muslimischer Seite (Leggewie/Joost/Rech a 33; Schmitt 350 f.; Kapphan 250) sind zum einen durch die Anforderungen der religiösen Infrastruktur bestimmt: Es werden Räume für das Gebet und die anderen Aktivitäten der Gemeinden benötigt und diese Räume sollen in angemessener Lage und gut erreichbar sein. Die Vorhaben müssen auch finanziell erschwinglich bleiben. Neben diese pragmatischen Interessen treten vor allem bei Neubauten zwei ideelle Momente, die eng miteinander verknüpft, aber unterscheidbar sind: Die Moschee soll sichtbar sein (Spuler-Stegemann 145), sie soll die Präsenz des Islams am Ort, die Stellung der eigenen Gemeinde, aber auch das Angekommen-sein in Deutschland, den Willen zu bleiben ausdrücken (Alboga 216; Kraft 265 ff.). Neben dieses Darstellungsinteresse tritt das Anerkennungsinteresse (Fuchs 37): Mit der Zulassung der Moschee akzeptiert die örtliche Gemeinschaft den Islam und die Muslime und damit die – jedenfalls früher – Fremden.

Auch im Widerstand gegen Moscheebauvorhaben mischen sich auf der Primärebene verschiedene Interessen (Schmitt 347 ff.; Keßner 81 ff.): Versammlungsräume, wie Moscheen dies sind, generieren Verkehr und damit Störungen (Greive/Matthies 18). Der eingesessenen Nachbarschaft rücken mit der Moschee der Islam und die Fremden unübersehbar nahe; damit können Ängste vor Verdrängung, dem Verlust sozialer Positionen und auch vor Extremismus, Terror und Gewalt ausgelöst werden. Dagegen scheint die Ablehnung aus religiösen Gründen nur eine recht untergeordnete Rolle zu spielen (Schmitt 327; Bielefeldt/Heitmeyer 252 f.; Kapghan 248 f.).

Um zu erfassen, worum es in Moscheebaukonflikten geht, worüber gestritten wird, empfiehlt es sich, neben der Primärebene, auf der die Konflikte teilweise durch ideelle, aber durchaus reale Interessen bestimmt sind, eine zweite Ebene zu unterscheiden. Die Konflikte der Primärebene generieren auf dieser Sekundärebene weitere Interessen und Konflikte, indem die Konflikte der Primärebene in ein anderweit bestimmtes Kalkül eingestellt werden: Weil es Ängste und Vorbehalte gegen den Islam und gegen Migranten gibt, werden Einbußen beim Grundstückswert befürchtet (Greive/Matthies 18; Hohmann 72). Aus demselben Grund lassen sich Moscheebaukonflikte kommunalpolitisch instrumentalisieren oder nutzen (Schmitt 349; Kapghan 251; Hohmann 78). Aus demselben Grund können politische oder gesellschaftliche Kräfte durch die Stellungnahme zugunsten eines Moscheebauvorhabens aber auch Liberalität, Toleranz und Weltoffenheit dokumentieren und sich damit von anderen absetzen (Schmitt 351).

Gerade weil Moscheebauten nicht nur finanziell aufwendig, sondern auch schwierig durchzusetzen sind, ist es plausibel anzunehmen, dass sie auf der Sekundärebene als Faktor im Wettbewerb der islamischen Organisationen eine Rolle spielen (Schmitt 350). Hier mag eine Erklärung dafür liegen, dass die eher mitgliederschwache Gruppe der Ahmadiyya, deren Zugehörigkeit zum Islam unter Muslimen nicht unumstritten ist, relativ viele Bauvorhaben betreibt.

Auf beiden Seiten bündeln oder mischen sich Motive und Interessen (Schmitt 349) und die Linien verlaufen nicht entlang der Grenzen zwischen Deutschen und Türken, Christen und Muslimen, Eingesessenen und Fremden (Bielefeldt/Heitmeyer 259; Leggewie/

Joost/Rech b 817). Wegen der sozialen Konflikten immanenten Dynamik können sich im Laufe des Konflikts die Interessen ändern und die Fronten verschieben (Leggewie/Joost/Rech a 34 ff.; Hohmann 78). Es kommt vor, dass man sich in der Auseinandersetzung kennenlernt, Fremdheit reduziert und dann auch Ängste und Widerstand abbaut. Umgekehrt kann Widerstand das Anerkennungsinteresse der Muslime steigern; die verweigerte Zulassung des Moscheebaus bestätigt und steigert den Wunsch, gerade auf diese Weise Akzeptanz zu erfahren (Schmitt 350).

Je mehr sich ein Moscheebau architektonisch an die Traditionen der Herkunftsländer anlehnt und damit über die religiös-funktionell bedingten Gestaltungserfordernisse hinaus Fremdheit signalisiert, je mehr er ins Zentrum einer Stadt rückt, desto eher wird er Kontroversen auslösen, weil diese Gestaltung Sorgen vor dem Dominiertwerden durch das Fremde verstärkt (Büchner 64; Holzapfel 46; Leggewie/Joost/Rech b 820 f.). Je mehr er sich aber architektonisch anpasst, desto leichter wird er hingenommen werden (Integrationsbeauftragte NRW 9 f.); je mehr er städtebaulich gewissermaßen „unsichtbar“ wird, desto weniger bedeutet seine Zulassung für die Muslime, desto geringer ist sein Anerkennungswert (Fuchs 60).

Der Stand der juristischen Diskussion

Während in Sachen Kopftuch wenigen praktischen Fällen eine inzwischen kaum noch zu überschauende Fülle an juristischem Schrifttum, vor allem an Aufsätzen, gegenübersteht, verhält es sich zum Thema Moscheebau umgekehrt. Angesichts einer inzwischen bundesweit sicher dreistelligen Fallzahl gibt es nur sehr wenig Schrifttum (Oebbecke 2000, 299 ff.; Rohe 124 ff.; Wieshaider 155 ff.; Bamberger; Bergmann 137 f.) und angesichts der insgesamt sicher beträchtlichen Zahl von Konflikten auch vergleichsweise wenig Rechtsprechung.

Während der religiöse Charakter des Kopftuchs bis heute in der Praxis umstritten ist und auch die religiöse Bedingtheit des betäubungslosen Schächtens in Zweifel gezogen wurde, stand für Moscheen immer fest, dass es sich um Bauten zu religiösen, gottesdienstlichen Zwecken handelt.

Soweit keine religionsbezogenen baurechtlichen Sonderbestimmungen einschlägig sind, gilt damit jedenfalls das strikte Gleichbehandlungsgebot des Art. 3 Abs. 3 GG. Die Diskriminierung eines Bauvorhabens deshalb, weil es religiösen Zwecken dient, kommt nicht in Betracht, weil eine Ungleichbehandlung aus religiösen Gründen ausscheidet. Moscheebauten dürfen deshalb jedenfalls nicht schlechter behandelt werden als im Übrigen vergleichbare Vorhaben. Dementsprechend blieb eine auf Verkehrslärm gestützte Klage gegen die planerische Ausweisung einer Moschee in einem Hannoveraner Mischgebiet angesichts des Abstandes von 200 Metern zum Wohngebiet ohne Erfolg (OVG Niedersachsen 2004). Nach Auffassung des Verwaltungsgerichts Frankfurt sind Moscheen etwa in allgemeinen Wohngebieten und in Mischgebieten allgemein zulässig (VG Frankfurt 2002, 175 ff.; Bergmann 137).

In manchen Fällen sind sie sogar unter erleichterten Bedingungen zulässig. Moscheebauten und andere religiös motivierte Vorhaben weisen gegenüber anderen Vorhaben ja die Besonderheit auf, dass ihre Errichtung dem Schutz des vorbehaltlos gewährleisteten Grundrechts der Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG) unterfällt. Dieser grundrechtliche Schutz ist bei der Anwendung des „normalen“ Baurechts zu ihren Gunsten zu berücksichtigen.

In einem Fall, in dem es darum ging, ob das in § 34 Abs. 1 BauGB enthaltene Gebot der Rücksichtnahme dem im Übrigen zulässigen Vorhaben eines islamischen Vereins zum Umbau eines Wohngebäudes in einen Betsaal mit Nebenräumen entgegenstand, entschied das Bundesverwaltungsgericht 1992 in Abweichung vom Berufungsgericht (VGH Baden-Württemberg 1994, 184 ff.) zugunsten des Bauherrn und gegen den klagenden Nachbarn. Streitpunkt war vor allem das Morgengebet, das wegen der zeitlichen Orientierung am Sonnenaufgang im Sommer während etwa drei Monaten vor sechs Uhr morgens stattfindet. Die bei der Anwendung des Gebots der Rücksichtnahme vorzunehmende Interessenabwägung hänge im Wesentlichen von den Umständen des Einzelfalles ab. Hier sei zu bedenken, dass das Morgengebet unverzichtbarer Bestandteil der islamischen Religionsausübung sei; man müsse deshalb bei der Abwägung die Wertentscheidung des Grundgesetzes zugunsten der freien Religionsausübung berücksichtigen. Im Ergebnis überwögen deshalb die Interessen des Bauherrn die des klagenden Nachbarn (BVerwG 1992, 1101 f.).

Mit einer ähnlichen Begründung wiesen im Jahre 2000 das Verwaltungsgericht und das zuständige Oberverwaltungsgericht eine auf die Verletzung des Gebots der Rücksichtnahme gestützte Nachbarklage gegen den Bau eines Minaretts ab (OVG Rheinland-Pfalz 2001, 933 f.).

Weitergehend können sich die christlichen Kirchen und die jüdischen Kultusgemeinden auf baurechtliche Sonderregelungen berufen, die ihre Rechtsstellung verbessern, ohne dass unmittelbar auf das Grundrecht der Religionsfreiheit zurückgegriffen werden muss:

Die wichtigste Sonderregelung enthält der heutige § 1 VI Nr. 6 BauGB. Nach dieser seit dem Inkrafttreten des Bundesbaugesetzes von 1960 geltenden Bestimmung haben die Gemeinden bei der Bauleitplanung „die von den Kirchen und Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts festgestellten Erfordernisse für Gottesdienst und Seelsorge“ zu berücksichtigen. Für die Kirchen und Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts ist damit klargestellt, dass die „Erfordernisse für Gottesdienst und Seelsorge“ bei der Bauleitplanung nicht ignoriert oder ausgeklammert werden können. Sie müssen ebenso berücksichtigt werden wie die anderen in § 1 Abs. 6 BauGB genannten Belange. Zugleich ist damit klargestellt, dass es allein die Kirchen und Religionsgesellschaften sind, die feststellen, ob ein solcher Bedarf besteht. Die planende Gemeinde muss das also hinnehmen, während sie bei den anderen Belangen entscheiden kann, ob und in welchem Umfang ein Bedarf besteht, und diese Entscheidung von der Rechtsprechung lediglich recht großzügig auf Plausibilität überprüft wird. Damit ist die planende Gemeinde auch nicht völlig frei bei der räumlichen Zuordnung eines Standorts für die religiöse Nutzung, weil sich Bedarf und Standort in gewissem Umfang bedingen. Soll ein Vorhaben der religiösen „Versorgung“ eines bestimmten Stadtteils dienen, sollte die Baufläche für die Deckung des von der Kirche usw. festgestellten Bedarfs in diesem Stadtteil oder doch in zumutbarer Entfernung liegen. Eine weitere Sonderregelung enthält § 26 Nr. 2 b BauGB. Die Vorschrift schließt die Ausübung des gemeindlichen Vorkaufsrechts aus, wenn das Grundstück von einer Kirche oder einer anderen Körperschaft des öffentlichen Rechts für Zwecke des Gottesdienstes oder der Seelsorge erworben wird.



Nach dem Wortlaut dieser Bestimmungen gelten sie aber nur für Kirchen und Körperschaften des öffentlichen Rechts. Sie knüpfen damit an den verfassungsrechtlichen Sonderstatus an, den die großen christlichen Kirchen nach der mit Art. 140 GG zum Bestandteil des Grundgesetzes erklärten Bestimmung des Art. 137 Abs. 5 WRV traditionsgemäß besitzen und andere Religionsgemeinschaften unter den dort genannten Voraussetzungen erwerben können. Weil muslimische Organisationen diesen Status – jedenfalls bis auf Weiteres – nicht besitzen, finden die baurechtlichen Sonderregelungen auf ihre Bauvorhaben keine Anwendung.

Nach der Rechtsprechung schließt das aber nicht aus, dass ihr Status rechtlich dem der Kirchen und Körperschaften des öffentlichen Rechts angenähert ist. Das hat das Bundesverwaltungsgericht 1993 in einem Fall aus Stuttgart entschieden, in dem es um § 26 Nr. 2 b BauGB ging.

Ein muslimischer Verein hatte drei Grundstücke in einem bauplanungsrechtlich als Mischgebiet ausgewiesenen Bereich erworben. Die vorhandenen Gebäude sollten nach Umbau als Betraum, Wohnungen, Sporträume und zum Verkauf von Lebensmitteln genutzt werden. Die Stadt hatte andere städtebauliche Vorstellungen und versuchte in Verhandlungen, den Käufer von seinem Plan abzubringen. Nachdem das gescheitert war, übte sie ihr Vorkaufsrecht aus. Die dagegen gerichtete Klage blieb in den ersten beiden Instanzen erfolglos. In dem Beschluss, mit dem das Bundesverwaltungsgericht die Sache aus prozessualen Gründen zur erneuten Verhandlung an das Verwaltungsgericht zurückverwies, warf es als Hinweis für die erneute Befassung die Frage auf, ob es denn auf die von dem klagenden Verein verlangte Anwendung des § 26 Nr. 2 b BauGB überhaupt ankomme. Als Ermessensentscheidung müsse die Ausübung des Vorkaufsrechts durch das allgemeine Wohl gerechtfertigt sein. Dazu könne auch die Berücksichtigung solcher religiösen Belange gehören, die § 26 Nr. 2 b BauGB nicht erfasse. Das ergebe sich aus Art. 4 Abs. 1 und 2 in Verbindung mit

Art. 140 GG und 137 WRV. Ohne sie so zu behandeln, als seien sie Körperschaften des öffentlichen Rechts, zeigt das Bundesverwaltungsgericht damit einen Weg auf, die religiösen Belange der muslimischen Organisationen angemessen zu berücksichtigen (BVerwG 1994, 282 ff.).

Ähnlich vermeidet die Rechtsprechung im Anwendungsbereich des § 1 BauGB eine Gleichstellung der islamischen Gemeinden mit den Kirchen und Körperschaften des öffentlichen Rechts, verlangt aber die Berücksichtigung ihrer Interessen als „soziale und kulturelle Bedürfnisse der Bevölkerung“ im Sinne des § 1 Abs. 6 Nr. 3 BauGB. Unterbleibt sie, verstößt ein entsprechender Bebauungsplan gegen das Abwägungsgebot des § 1 Abs. 7 BauGB und ist nichtig. Damit scheiterte der Versuch einer bayerischen Gemeinde, durch Festlegung von Baugrenzen auf den Bestand und Festsetzungen zum Schutz eines Baudenkmals, nämlich der Pfarrkirche, den Bau eines Minarets zu verhindern; es sei „unstrittig“, dass die Belange privatrechtlich organisierter Religionsgemeinschaften bei der Aufstellung von Bauleitplänen zu berücksichtigen seien (BayVGH 1997, 1017 f.).

Die referierte Rechtsprechung bewegt sich in den auch sonst benutzten Argumentationsbahnen des Baurechts. Sie ist in ihren Grundzügen nicht umstritten und wird offenbar von allen Seiten als juristisch plausibel und im praktischen Ergebnis verträglich angesehen.

Der Beitrag des Rechts zur Konfliktlösung

Wenn die grundsätzlichen Rechtsfragen des Moscheebaus damit recht klar und für die beteiligten Interessen verträglich geklärt sind, sollte man erwarten, dass sich die bauwilligen muslimischen Gemeinden dort, wo sie mit ihren Plänen auf Widerstand stoßen, der Hilfe der Gerichte versichern und davon dann Rückwirkungen auf Zahl und Qualität der Konflikte ausgehen. In Wirklichkeit geschieht dies erstaunlich selten (Kapphan 252); die Klagequote dürfte lediglich bei einem Bruchteil der Ablehnungsfälle liegen. Die tatsächliche Befriedungsfunktion des Rechts ist also in Moscheekonflikten offenbar eher schwach.

Als Erklärung dafür kommen in einem gewissem Umfang verbleibende rechtliche Unklarheiten in Betracht (Kapphan 247 f.).

Angesichts der Komplexität städtebaulicher Probleme verbleiben wie in anderen baurechtlichen Fällen auch aus Sicht der Bauantragsteller wie der Behörden gewisse Unsicherheiten bei der Subsumtion unter die von der Rechtsprechung aufgestellten Grundsätze. Das bundesrechtlich geregelte und damit in seiner Anwendung durch die Verwaltungs- und Oberverwaltungsgerichte revisible Bauplanungsrecht deckt nicht alle Rechtsfragen ab, die ein Moscheebauvorhaben aufwirft. In jedem Fall ist auch das landesrechtlich geregelte Bauordnungsrecht zu beachten. Bauordnungsrechtlich müssen Bauvorhaben unter anderem die ausreichende Anzahl von Stellplätzen aufweisen (VGH Baden-Württemberg 1994, 184 ff.; Integrationsbeauftragter NRW 23 f.; Leggewie/Joost/Rech a 44); hierzu (Büchner 62; Dorpmund 41) und zu einigen anderen Fragen gibt es nach wie vor Unklarheiten und Stoff für Auseinandersetzungen. Vermutlich wären aber ganz wenige gerichtliche Verfahren ausreichend, um auch in diesen Fragen weitgehende Klarheit herbeizuführen.

Als Erklärung für die Klagezurückhaltung kann man die Kosten in Betracht ziehen, mit denen die Inanspruchnahme verwaltungsgerichtlichen Rechtsschutzes verbunden ist. Im Vergleich zu den Kosten der Bauvorhaben selbst sind diese jedoch vergleichsweise niedrig und sie liegen sicher deutlich unter denen der ernsthaften Prüfung alternativer Standorte. Auch die manchmal nicht unbeträchtliche Dauer der Verfahren geht gewiss nicht über den Zeitraum hinaus, der für die Suche nach einem anderen Standort und die Planung dort erforderlich ist. Die Scheu, sich an Anwälte zu wenden und, vielleicht mitgeprägt durch Erfahrungen aus den Heimatländern, überhaupt das Justizsystem in Anspruch zu nehmen, mag hier und da eine Rolle spielen; mit der wachsenden Anzahl muslimischer Anwälte und der zunehmenden Vertrautheit der Migranten mit der Häufigkeit auch verwaltungsgerichtlicher Streitentscheidung in Deutschland müsste das Gewicht dieser Hemmnisse aber auch dort abgenommen haben, wo deutsche Muslime keine Rolle in der Willensbildung der Gemeinden spielen. Der Umstand, dass die Menge der gerichtlichen Verfahren trotz einer gestiegenen Zahl von Vorhaben seit den Neunzigerjahren eher zurückgegangen zu sein scheint, spricht gegen diese Erklärung.

Auf der Suche nach einer Erklärung führt auch der Vergleich mit der Praxis anderer Konfessionen nicht recht weiter. Allerdings

gibt es generell zur Errichtung von Bauten für gottesdienstliche Zwecke sehr wenig Schrifttum. Die Fragen der Errichtung gottesdienstlicher Gebäude sind auch für Bauten anderer Bekenntnisse, also etwa für christliche Kirchen und jüdische Synagogen, rechtswissenschaftlich wenig untersucht (Brümmer; Hoppe/Beckmann). Diese Abstinenz korrespondiert damit, dass es praktisch keine Gerichtsentscheidungen zu solchen Fällen gibt. Das aus unterschiedlichen Gründen geringe Konfliktpotenzial beim Bau von Kirchen und Synagogen dürfte eine juristische Durchsetzung oder auch nur Begleitung solcher Vorhaben selten erfordert haben beziehungsweise erfordern; die politische und gesellschaftliche Einbindung hilft, Konflikte zu vermeiden oder sie vorgerichtlich beizulegen. Bei Moscheen fehlt eine solche Einbindung und das Konfliktpotenzial ist evident höher.

Versteht man Moscheebaukonflikte lediglich als pragmatische Konflikte um die Frage, ob an einem bestimmten Platz eine Moschee errichtet wird, ist nicht erkennbar, wie die Zurückhaltung der islamischen Gemeinden bei der Inanspruchnahme verwaltungsgerichtlichen Rechtsschutzes erklärt werden kann. Neben dieser pragmatischen Komponente gibt es aber – das ist bei der Durchsicht der empirischen Untersuchungen deutlich geworden – eine symbolische Dimension des Moscheebaus: Die Moschee steht für dauerhafte Präsenz, ihre Zulassung für Anerkennung, Akzeptanz des Islams und der Muslime. Es handelt sich – auch – um einen symbolischen Konflikt (Bielefeldt/Heitmeyer 250 f.; Leggewie/Joost/Rech b 814; Schmitt 354; Kapphan 249 f.), ähnlich wie er über das Kopftuch geführt wird (Oebbecke 2003, 593 ff.).

Die Rechtsprechung übersieht durchaus nicht, dass die Konflikte solche weiteren Dimensionen haben. Sie blendet diese aber aus, weil sie für eine planungs- oder bauordnungsrechtliche Beurteilung keine Rolle spielen: „Zwar ist dem Kläger zuzugeben, dass ein Minarett von weiten Teilen der nicht muslimischen Bevölkerung als ‚fremd‘ empfunden wird. Bei der Anwendung des baurechtlichen Rücksichtnahmegebots ist indes allein auf städtebauliche Gesichtspunkte abzustellen Das Bauplanungsrecht kann und soll keinen ‚Milieuschutz‘ gewährleisten“ (OVG Rheinland-Pfalz 2001, 934). In der rechtlichen Auseinandersetzung geht es um Bauvorhaben, auch um Religionsfreiheit, nicht aber um Selbstdarstellung oder Anerkennung. Wenn sich hinter städtebauli-

chen Argumenten solche Motive oder auf der anderen Seite etwa ethnisch-kulturell motivierte Ängste verbergen (Schmitt 349), ist das für die gerichtliche Entscheidung nicht bedeutsam; das Recht stößt hier an seine immanenten Grenzen (Rohe 128). Für die juristische Beurteilung ist es – von hier nicht einschlägigen Ausnahmefällen abgesehen – ja auch irrelevant, warum jemand sein Recht verfolgt.

Dem einen symbolischen Aspekt, dem Darstellungsinteresse, also dem Wunsch, die eigene muslimische Präsenz in Deutschland städtebaulich unübersehbar darzustellen, wäre eine gerichtliche Durchsetzung allerdings nicht abträglich. Wird die Moschee nach einem erfolgreichen Gerichtsverfahren gebaut, ist sie im Stadtbild nicht weniger sichtbar als nach einem einvernehmlichen Zulassungsverfahren.

Versteht man den Moscheebaukonflikt dagegen als Konflikt, in dem um Anerkennung gestritten wird, ist die Zurückhaltung der muslimischen Bauherren gegenüber gerichtlicher Rechtsdurchsetzung folgerichtig. Erzwungene Anerkennung ist wenig wert; wesentlicher Grund für die Hochschätzung der Anerkennung durch den Anerkannten ist ihre Freiwilligkeit. Umgekehrt verweigert, wer sich etwas gerichtlich abzwängen lässt, diesen ideellen Mehrwert der Anerkennung.

Treffen die hier angestellten Überlegungen zu, ist die Klageabstimmung der muslimischen Bauherren ein Indiz dafür, dass aus ihrer Sicht in Moscheebaukonflikten das Anerkennungsinteresse eine wichtige und häufig dominierende Rolle spielt. Statt der gerichtlichen Klärung bevorzugen sie Verhandlungen und Gespräche (Fuchs 38). Die damit verbundene Selbstdarstellung und Wahrnehmung durch die Gegenseite verbessern die Chance für eine einvernehmliche Lösung und damit auf den vollen Wert der mit einer potenziellen Zulassung verbundenen Anerkennung.

Nun ist die Anerkennung nicht das einzige mit dem Moscheebau verfolgte Interesse und vor allem wegen der oben erwähnten Sekundärebene des Widerstandes gegen Moscheebauten wäre ein so begründeter völliger Verzicht auf gerichtlichen Rechtsschutz mit Gefahren verbunden: Der Abbau von Vorbehalten, welche die

praktische Erfahrung des Fremden im Alltag mit sich bringen kann (Keßner 135 ff.), bleibt aus, wenn Projekte nicht realisiert werden. Wer um jeden Preis freiwillige Anerkennung sucht, gerät in totale Abhängigkeit vom guten Willen seines Gegenübers. Der auf politische Rendite zielende Widerstand kommunaler Entscheidungsträger gegen ein Moscheebauvorhaben (Fuchs 46) etwa bringt in der Bevölkerung bestehende Vorbehalte auf politisch korrekte, unverfängliche Begriffe, legitimiert und stabilisiert sie. Sein Kalkül wird durch den Erfolg bestätigt, wenn er sich durchsetzt.

Diesem möglichen politischen Gewinn muss das Risiko der juristischen Niederlage gegenüberstehen, die wegen der regelmäßig vorhandenen Befürworter des Vorhabens (Schmitt 350 f.) meistens ja auch mit politischen Verlusten verbunden ist. Die gelegentliche Anrufung der Gerichte, wie sie tatsächlich praktiziert wird, schafft ein solches Risiko und mindert damit die Abhängigkeit vom guten Willen der „anderen“ Seite.

Das Recht leistet also seinen Beitrag zur Bewältigung von Moscheebaukonflikten in den meisten Fällen indirekt, indem es eine Reserveordnung bereitstellt, auf welche die Beteiligten zurückgreifen können, wenn es ihnen zweckmäßig erscheint.

Literatur

Alboga, Bekir (1997): Symbole der Integration türkischer Kultur in die Stadt – der Moscheeneubau in Mannheim, in: Migration – Stadt im Wandel, Darmstadt, Seite 216.

Arbeitskreis Integration (2001): Religion ist keine Privatsache. Orientierungshilfe des Bistums Essen zu Moscheebauten und Muezzin-Ruf, Essen.

Bamberger, Christian: Das Minarett im Dorfgebiet, JA 1999, Seite 213 ff.

Bergmann, Jan (2004): Vom Umgang des deutschen Rechtsstaats mit dem Islam, ZAR, Seite 135 ff.

Bielefeldt, Heiner/Wilhelm Heitmeyer (2000): Konflikte um religiöse Symbole: Moscheebau und Muezzinruf in deutschen Städten, *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung*, Seite 250 ff.

Brümmer, Detlef (1970): Kirchenbau und Baurecht, Diss., Bonn.

Büchner, Hans-Joachim (2000): Die marokkanische Moschee in Dietzenbach im kommunalpolitischen Streit, in: Anton Escher (Hrsg.), *Ausländer in Deutschland. Probleme einer transkulturellen Gesellschaft aus geographischer Sicht*, Mainz, Seite 53 ff.

Dorpmund, Hermann (1992/93): Die neue Moschee in Marlar Hamm, in: *Marler Jahrbuch*, S. 29 ff.

Evangelisches Medienhaus GmbH (Hrsg.) (2003): Eine Moschee ist geplant – wie verhält sich die Kirchengemeinde?, Handreichung für Kirchengemeinderäte und engagierte Gemeindeglieder, Stuttgart.

Fuchs, Britta (2003): Wenn der Muezzin rufen will, Diskurse über ein Moscheebauprojekt im Kölner Stadtteil Chorweiler, Köln.

Greive, Mechthild/Barbara Matthies (2002): Moscheebau und die Rolle der Verwaltung, Städte- und Gemeinderat 12, Seite 18 ff.

Hohmann, René (2003): Konflikte um Moscheen – eine Fallstudie zum Moscheebauprojekt in Schlüchtern (Hessen), (Diplomarbeit) Berlin.

Holzappel, Renate (2002): Keine Moschee in Zeiten des Terrors?, in: Jürgen Miksch/Anja Schwier (Hrsg.): *Islam in europäischen Dörfern*, Frankfurt am Main, Seite 38 ff.

Hoppe, Werner/Beckmann, Martin (1992): Zur Berücksichtigung kirchlicher Belange in der Bauleitplanung, *DVBl.*, Seite 188 ff.

Der Integrationsbeauftragte der Landesregierung Nordrhein-Westfalen/Der Minister für Städtebau und Wohnen, Kultur und Sport des Landes Nordrhein-Westfalen (2003): Der Bau von Moscheen und anderen Gebetshäusern in Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf (Integrationsbeauftragter NRW).

Kapphan, Andreas (2004): Symbolische Repräsentation von Zuwanderergruppen im Raum: Zur Analyse von Konflikten um den Bau und die Nutzung von Moscheen, in: Siebel, Walter (Hrsg.): Die europäische Stadt, Frankfurt, Seite 244 ff.

Keßner, Iris (2004): Christen und Muslime – Nachbarn in Deutschland – Ein Beitrag zu einer interkulturellen Hermeneutik, Gütersloh.

Kraft, Sabine (2002): Islamische Sakralarchitektur in Deutschland – Eine Untersuchung ausgewählter Moschee-Neubauten, Münster.

Leggiewie, Claus (2001): Römische Minarett und deutscher Islam, Bad Homburg vor der Höhe.

Leggiewie, Claus/Joost, Angela/Rech, Stefan (2002a): Der Weg zur Moschee – eine Handreichung für die Praxis, Bad Homburg v. d. H.

Leggiewie, Claus/Joost, Angela/Rech, Stefan (2002b): Nützliche Moscheekonflikte? Lackmustest auf praktische Religionsfreiheit, Blätter für deutsche und internationale Politik, Seite 812 ff.

Oebbecke, Janbernd, in: Adel Theodor Khoury/Peter Heine/Janbernd Oebbecke (2000): Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft, Gütersloh, Seite 287 ff.

Oebbecke, Janbernd (2003): Das „islamische Kopftuch“ als Symbol, in: Kirche und Religion im sozialen Rechtsstaat, Festschrift für Wolfgang Rübner, herausgegeben von Stefan Muckel, Berlin, Seite 593 ff.

Rohe, Mathias (2001): Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen – Rechtliche Perspektiven, Freiburg.

Schmid, Hansjörg (2004): Neue Sichtbarkeit, Herder Korrespondenz, Seite 452 ff.

Schmitt, Thomas (2003): Moscheen in Deutschland – Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung, Flensburg.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.) (2003): Christen und Muslime in Deutschland, Bonn.

Spuler-Stegemann, Ursula (2002): Muslime in Deutschland, Freiburg.

Wieshaider, Wolfgang (2001): Von Moscheebau und Muezzinruf – Bau- und Immissionschutzrecht als Schranken der Religionsausübung, in: Andreas Haratsch/Norbert Janz/Sonja Rademacher (Hrsg.): Religion und Weltanschauung im säkularen Staat, Stuttgart, Seite 155 ff.

Rechtsprechung

BVerwG, Urteil vom 27. Februar 1992 – 4 C 50.89 –, DVBl. 1992, 1101 f.

BVerwG, Beschluss vom 26. April 1993 – 4 B 31/93 –, NVwZ 1994, 282 ff. (BVerwG 1994).

BayVG, Urteil vom 29. August 1996 – 26 N 95.2983 –, NVwZ 1997, 1016 ff.

OVG Niedersachsen, Urteil vom 28. Oktober 2004 – 1 KN 119/03 –, Juris.

OVG Rheinland-Pfalz, Beschluss vom 20. November 2000 – 8 A 11739/00 –, NVwZ 2001, 933 f. = ZevKR 46 (2001), 350 ff.

VG Frankfurt am Main, Urteil vom 27. August 2001 – 3 E 815/01 (2), NVwZ-RR 2002, 175 ff.

VG Baden-Württemberg, Urteil vom 20. Juni 1989 – 3 S 873/89 –, KirchE 27 (1994), 184 ff.



2.2.6 Klaus Spenlen: Bildungspolitische Schwer- punkte bei der Förderung von Kindern und Jugendlichen mit Zuwanderungsgeschichte in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland

Abgestimmte integrationspolitische Aktivitäten der Länder

Ergänzend zu der vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) bereits vorgelegten Darstellung der integrationspolitischen Handlungsansätze der Länder wurde ein Grundsatzpapier erarbeitet, das die wesentlichen integrationspolitischen Überlegungen und Ansätze der Länder zusammenfasst. Die wichtigsten Ergebnisse der Auswertung der Integrationspolitik in den 16 Bundesländern sind:

- Es besteht Übereinstimmung der Länder über die grundsätzlichen Ziele der Integrationspolitik.
- Es besteht Übereinstimmung der Länder über die zentralen Handlungsfelder der Integrationspolitik.
- Nahezu alle Länder haben in den zurückliegenden Jahren integrationspolitische Gesamtkonzepte und Leitlinien beschlossen, die die vielfältigen Einzelmaßnahmen bündeln und aufeinander abstimmen. Integrationspolitik ist zu einem eigenständigen Politikfeld geworden.
- Übereinstimmend wird ein besonderer Schwerpunkt der Länderpolitik auf Bildung und den frühzeitigen Erwerb der deutschen Sprache bereits im Elementarbereich gelegt.

- Das bedeutet nicht, dass es keine sichtbaren Unterschiede gibt und die Bundesländer auf eigenständige Antworten auf ihre je spezifische Situation verzichten.
- Übereinstimmend sehen die Länder die größten Gefahren für die Integration bei fehlenden Kenntnissen der deutschen Sprache, sozialräumlicher Segregation und Rückzug in eigenethnische Strukturen, schulischen Schwierigkeiten, der Ausbildungssituation, hoher Arbeitslosigkeit sowie im Erstarken integrationsfeindlicher, zum Teil religiös motivierter Strömungen.

Der von den für Integration zuständigen Ministern der Länder erarbeitete gemeinsame Beitrag zum Nationalen Integrationsplan ist am 14. Juni 2007 von der Ministerpräsidentenkonferenz der Bundeskanzlerin übergeben worden. Gemeinsam mit dem Beitrag des Bundes und dem der Vereinigung der kommunalen Spitzenverbände ist der Länderbeitrag Kernbestandteil des Nationalen Integrationsplans, zu dem auch die Abschlussberichte der zehn Arbeitsgruppen gehören.

Die Länder verpflichten sich in ihrem Beitrag zum Nationalen Integrationsplan zu einer umfassenden und nachhaltigen Integrationspolitik. Zentrale Selbstverpflichtungen und Zielsetzungen der Länder sind unter anderem:

- Bund, Länder und Kommunen tragen in der Integrationspolitik gemeinsam Verantwortung. Weder der Bund noch die Länder oder Kommunen allein können eine erfolgreiche Integrationspolitik gewährleisten. Nur die Kooperation von Bund, Ländern, Kommunen und Zivilgesellschaft sowie die Vernetzung der Angebote bieten Gewähr für eine effektive, praxisnahe und bürgerorientierte Integrationspolitik.
- In den Kommunen liegt die Basis für ein friedliches und gleichberechtigtes Miteinander aller am Gemeinwesen Beteiligten. Die Länder würdigen die vielfältigen Leistungen, die die Kommunen bereits erbracht haben, und werden deren Weiterentwicklung gemeinsam mit ihnen gestalten.

- Länder erwarten von allen Menschen in diesem Land ein klares Bekenntnis zum Grundgesetz und den Verfassungen der Länder sowie die Akzeptanz der in unserem Land geltenden Grundrechte und Grundwerte, insbesondere Demokratie, Rechtsstaat, die Wahrung der Menschenwürde, Selbstbestimmung und die Gleichberechtigung von Frau und Mann.
- Die Länder streben die interkulturelle Öffnung ihrer Verwaltung an, zu der sowohl Qualifizierungsmaßnahmen für alle öffentlich Bediensteten als auch Bemühungen zur Erhöhung des Anteils von Menschen mit Migrationshintergrund gehören. Die Länder sind sich ihrer Rolle als Arbeitgeber bewusst. Sie wirken im Rahmen ihrer Möglichkeiten darauf hin, den Anteil des Personals mit Migrationshintergrund unter Berücksichtigung von Eignung, Befähigung und Leistung zu erhöhen. Sie streben an, dass dabei Sprach- und interkulturelle Kompetenzen angemessen berücksichtigt werden.
- Die Länder würdigen den Einsatz der vielen zugewanderten Frauen für die Integration in Familie, Beruf, Nachbarschaft und Gesellschaft. Sie erkennen die Leistungen an, die insbesondere die Mädchen mit Migrationshintergrund in Schule, Ausbildung und Beruf erbringen.
- Die Länder sehen die Chancen, die darin für die Mädchen selbst und die Gesellschaft liegen. Sie sehen deshalb ihre Aufgabe darin, Rechte und Chancen der Mädchen und Frauen auf volle gleichberechtigte Partizipation nachhaltig zu stärken. Sofern Mädchen und Frauen in der Entfaltung ihrer Rechte und Potenziale, insbesondere auf freie Berufs- und Partnerwahl gehindert werden, sehen sich die Länder in der Verantwortung für geeignete Maßnahmen der Prävention, Krisenintervention und Unterstützung.
- Die Länder legen übereinstimmend einen besonderen Schwerpunkt auf Bildung und den frühzeitigen Erwerb der deutschen Sprache bereits im Elementarbereich. Die Länder werden integrative Sprachförderkonzepte inhaltlich weiterentwickeln. Dazu gehört auch eine möglichst frühzeitige Feststellung des Sprachstandes für alle Kinder.

- Die Länder verfolgen gemeinsam das Ziel, innerhalb der kommenden fünf Jahre die Abbrecher- und Wiederholerquoten deutlich zu senken und die Angleichung der Quoten von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund an den Gesamtdurchschnitt aller Schülerinnen und Schüler zu erreichen.

Die für Integration zuständigen Minister der Länder haben zudem beschlossen, im Zuge der Umsetzung des Nationalen Integrationsplans und zur Erörterung aktueller integrationspolitischer Fragen in Zukunft enger zusammenzuarbeiten. Am 10. April 2008 fand das zweite Treffen der für Integration zuständigen Ministerinnen und Minister, Senatorinnen und Senatoren der Länder in Kiel statt. Schwerpunktthema war die Umsetzung des Nationalen Integrationsplans.

Konkrete Maßnahmen in Kitas und Schulen

Vorschulische Sprachförderung

Der in den internationalen Studien festgestellte Leistungsrückstand von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund beträgt in der Lesekompetenz am Ende der Grundschule mitunter ein Schuljahr und entwickelt sich bei einigen zu einem Leistungsabstand von bis zu drei Schuljahren am Ende der Sekundarstufe I. Einhellig werden Defizite in der Beherrschung der deutschen Sprache als Ursache für mangelnden Bildungserfolg geltend gemacht. Dem kompetenten Umgang mit der deutschen Sprache kommt also ein zentraler Stellenwert für die Zuweisung von Lebenschancen zu. Dieser Sachverhalt wird sich auch mittel- und langfristig nicht wesentlich ändern. Altersgemäße Sprachkompetenz ist mithin entscheidend für Wissenserwerb und Kommunikationsfähigkeit, und diese beiden Fähigkeiten sind unabdingbare Voraussetzungen für erfolgreiche Integration in Schule, Beschäftigungssystem und Gesellschaft.

Bei Kindern und Jugendlichen zeigt sich heute immer mehr, dass traditionelle Erwartungen an die sprachliche Assimilation nicht mehr greifen. Früher ging man berechtigterweise davon aus,

dass Zuwanderer nach zwei, spätestens drei Generationen zum Sprachstand der Mehrheitsgesellschaft aufgeschlossen hatten. Dieses Muster hat jedoch seine Gültigkeit weltweit verloren. Aus dem Sprachen-Screening der Stadt Essen (SPREEG)⁵³ ist bekannt, dass ein hoher Anteil der Kinder mit Migrationshintergrund zweisprachig aufwächst. Über 110 verschiedene Familiensprachen werden dort gesprochen. Auch langfristig muss davon ausgegangen werden, dass Kinder mit Migrationshintergrund in unterschiedlichen Ausprägungen von Mehrsprachigkeit aufwachsen und leben. Auf der einen Seite gibt es Kinder, die in ihren Familien mit zwei – manchmal sogar mit weiteren – Sprachen aufwachsen und diese Mehrsprachigkeit mit in die Schulen bringen⁵⁴. Es gibt aber auch die Gruppe der Kinder, die nur mit der Herkunftssprache der Familie aufwachsen und Deutsch nur sehr eingeschränkt – wenn überhaupt – zu dem Zeitpunkt beherrschen, zu dem sie in die Schule kommen. Auf der anderen Seite stehen die Formen von Zwei-/Mehrsprachigkeit als Folge von Zuwanderung in höherem Alter.

Da sich sprachliche Kompetenzen kumulativ positiv auf alle Fächer auswirken, steht in allen Ländern das Erlernen der deutschen Sprache an erster Stelle vor jedem anderen notwendigen und wünschenswerten Ziel des Unterrichts. Bestandteil dieses Ansatzes ist es, Kinder mit Migrationshintergrund schon im Kindergarten besser auf die Schule vorzubereiten. Im Rahmen der vorgezogenen Schulanmeldung werden die Kenntnisse in der deutschen Sprache mit dem Ziel überprüft, Kinder mit unzureichenden Deutschkenntnissen zum Besuch eines vorschulischen Sprachkurses zu verpflichten. Hiervon ausgenommen sind durchweg lediglich Kinder, die eine Tagesstätte besuchen und dort gezielt in der deutschen Sprache gefördert werden.

Ziel ist die Schulfähigkeit des Kindes als optimaler Start ins Schulleben und als Basis für den Bildungserfolg. Viele Länder haben zu einem sehr frühen Zeitpunkt (bei 4- oder 5-jährigen) Sprachstandsfeststellungen mit anschließender Förderung im Bedarfsfall eingeführt.

⁵³ Essen steht für Städte vergleichbarer Größe und Sozialstruktur. Siehe hierzu Ruprecht Baur: Sprachenerhebung Essener Grundschulen (SPREEG), Essen 2003.

⁵⁴ Mehrsprachigkeit in diesem Sinne meint nicht nur sicheres Beherrschen von Hochsprachen. Gerade Kinder mit türkischem Hintergrund verfügen häufig nicht über mündliche und schriftliche Kompetenzen in der türkischen Hoch-/Amtssprache, sprechen dafür jedoch einen wenig elaborierten Code der Unterschicht.

Einige Länder haben inzwischen Kindergartenjahre (in der Regel das letzte Jahr vor Einschulung) ohne Beitragspflicht eingeführt.

Schulische Sprachförderung

- a) Die Verwendung der in die Landeshaushalte für das übergeordnete Ziel der Integration eingestellten zusätzlichen Haushaltsmittel dient in erster Linie dem Erlernen der deutschen Sprache vor jeder anderen notwendigen oder wünschenswerten Zielsetzung des Unterrichts. Die Mittel sind durchweg ausschließlich für Angebote bestimmt, die Schulen für Schülerinnen und Schüler aus Migrantenfamilien ohne die erforderlichen Deutschkenntnisse einrichten.

Die Länder verbinden mit der Vergabe der Mittel Erwartungen an die Schulen. So sind Bestandsaufnahmen der Lern- und Leistungssituation der Migranten sowie ein stimmiges pädagogisches Konzept obligatorisch. Im Ergebnis sollen alle Personal- und Sachkosten für zusätzliche Lern- und Unterrichtszeit verwendet und im Stundenplan der Schule ausgewiesen werden. Die Förderkonzepte sollen sich an Erfahrungen gelungener Integration orientieren. Im Zentrum stehen Maßnahmen etwa zur Verbesserung der Sprach- und Lesekompetenz, zur Verringerung von Klassenwiederholungen, zur Verringerung der Quote der Schulformwechsler, zur Verringerung der Übergangsquoten zu Förder-/Sonderschulen, zur Erhöhung der Anzahl qualifizierter Abschlüsse, zur Stärkung des Sozialverhaltens, zur Verbesserung der Elternarbeit und anderes mehr.

Die Förderung muss möglichst früh beginnen. Kooperation und professionsübergreifende Verantwortung für Kinder und Jugendliche mit Migrationshintergrund sind dabei weitere wichtige Ziele. Sie tragen dazu bei, dass die unterschiedlichen Integrationsbereiche miteinander verbunden und notwendige Abstimmungen vorgenommen werden. Es gehört deshalb zu den Pflichtaufgaben jeder Schule, bereits erfolgreich realisierte Fördermaßnahmen mit der Migrantenförderung zu verknüpfen. Zudem müssen Schulen ihre jeweiligen Kompetenzen mit denen der Kindertageseinrichtungen, der Jugendhilfe, den RAA, der Migrantenorganisationen, den Jugendämtern, der Agenturen für Arbeit und ande-

res mehr zusammenführen. Besondere Fördermöglichkeiten von Ganztagschulen sowie Schulen mit Ganztagsangeboten beziehungsweise zusätzlichen Lern- und Betreuungsmaßnahmen sollen sie dabei berücksichtigen.

Zur Verpflichtung der Schulen gehört es durchweg, die Wirksamkeit der Förderkonzepte zu evaluieren.

- b) Zu den wichtigen schulischen Integrationsmaßnahmen gehört auch die Einrichtung von multinationalen Vorbereitungs-/Auffangklassen, die Kinder und Jugendliche aus Herkunftsländern als „Seiteneinsteiger“ für ein bis zwei Jahre besuchen, um danach in die Regelklasse „ihrer“ Schulform zu wechseln.

Ein Teil der Seiteneinsteiger wird erst im Verlauf der Sekundarstufe I oder zu Beginn der Sekundarstufe II in die deutsche Schule aufgenommen. Diese Jugendlichen können durchweg also nicht mehr vor ihrem Schulabschluss in das Sprachenangebot der Schule integriert werden, weil sie im Fremdsprachenunterricht nicht alles nachholen können, was Gleichaltrige bereits in Englisch oder in einer anderen Fremdsprache gelernt haben. Solche Schülerinnen und Schüler können in den meisten Ländern am Ende der Sekundarstufe I und in der Sekundarstufe II ihre Kenntnisse und Fähigkeiten in der Herkunftssprache – bei Aussiedlern auch in der Fremdsprache Russisch – in einer Feststellungsprüfung unter Beweis stellen. Das Ergebnis der Prüfung tritt an die Stelle der Note einer Fremdsprache.

Muttersprachlicher Unterricht

Bestandteil erfolgreicher Integrationspolitik ist es, Kinder und Jugendliche aus Zuwandererfamilien darin zu unterstützen, ihre kulturelle, religiöse und sprachliche Identität zu wahren und fortzuentwickeln.

Die Kinder, für die muttersprachlicher Unterricht angeboten wird, wachsen in einer Familiensprache auf, die sich üblicherweise durch den Einfluss der Mehrheitssprache Deutsch von den Varianten unterscheidet, die im Herkunftsland gesprochen werden. Durch Massenmedien, Begegnungen und Kontakte zum Her-

kunftsland haben die meisten dieser Familien jedoch tagtäglich Kontakte zu der Sprache des Herkunftslandes. Auf diese Weise erwerben die Kinder dieser Migrantengeneration eine Zweisprachigkeit mit zum Teil sehr unterschiedlichen einander ergänzenden Kompetenzen in den verschiedenen Sprachen.

Die Landesregierungen verfolgen mit ihrem Unterricht für zwei- und mehrsprachig aufwachsende Schülerinnen und Schüler ein doppeltes Ziel: Schulische Angebote (vor allem in Deutsch als Zweitsprache) sind darauf gerichtet, Schülerinnen und Schüler, die Deutsch nicht als erste oder Muttersprache erworben haben, so schnell und so gründlich wie möglich in den deutschsprachigen Regelunterricht zu integrieren. Zugleich sind die Unterrichtsangebote zum Erhalt und zur Weiterentwicklung von Mehrsprachigkeit sowie zur kulturellen Orientierung in einer für die jungen Menschen komplexen kulturellen Wirklichkeit an die Bedürfnisse von heute angepasst worden. Mit der Förderung der Mehrsprachigkeit werden zudem sprachliche Ressourcen für eine exportintensive Wirtschaft in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland gewonnen, die ein Fremdsprachenunterricht in dieser Qualität nicht oder nur mit erheblich höherem Mitteleinsatz herstellen könnte.

Muttersprachlicher Unterricht ist ein Angebot für Schülerinnen und Schüler, deren Muttersprache nicht Deutsch ist. Die freiwillige Teilnahme hängt durchweg nicht von einer ausländischen Staatsangehörigkeit ab. Entscheidend ist, dass die Schülerinnen und Schüler mit einer anderen Sprache als Deutsch aufwachsen. Es gibt auch keinen nach Herkunftsländern getrennten Unterricht, sondern allein Angebote in der jeweiligen Sprache.

Unterrichtsinhalte von MU sind in manchen Ländern Angebote in der Muttersprache, in Landeskunde sowie Informationen über den Islam (in NRW: in Türkisch, Arabisch und Bosnisch).

Der muttersprachliche Unterricht umfasst in den meisten Ländern bis zu fünf Wochenstunden und wird im Interesse angemessen großer Lerngruppen durchweg als gemeinsames Angebot für mehrere Schulen, auch unterschiedlicher Schulformen und -stufen, nachmittags durchgeführt.

- a) Muttersprachlicher Unterricht ist in den Ländern entweder ein Angebot des Landes und steht unter staatlicher Schulaufsicht.⁵⁵ Dieses gewährleistet eine schulische Erziehung, die sich an den Werten einer demokratisch verfassten Gesellschaft orientiert und möglichst eng an das Unterrichtsgeschehen in anderen Fächern und Lernbereichen anknüpft.⁵⁶
- b) In den meisten Ländern geht die Tendenz jedoch zu muttersprachlichem Unterricht in der Verantwortung der Konsulate, also mit Lehrkräften, die das Konsulat in dem Herkunftsland rekrutiert und auch bezahlt.⁵⁷ Die Kommunen stellen lediglich Schulraum zur Verfügung, einige Länder der Bundesrepublik, die dieses Modell realisieren, refinanzieren einen Teil der Kosten.

Damit erteilen die Länder auch den Forderungen türkischer Regierungsvertreter, das Erlernen der türkischen Sprache bereits in den Kitas zu ermöglichen, eine Absage. Zwar galt es bislang als Bestandteil erfolgreicher Integrationspolitik, Kinder und Jugendliche aus Zuwandererfamilien in der Fortentwicklung der Kompetenzen in der Muttersprache durch muttersprachlichen Unterricht zu unterstützen. Die Schulen verfolgten mit ihrem Unterricht für zwei- und mehrsprachig aufwachsende Schülerinnen und Schüler im Kern das Ziel, Mehrsprachigkeit und kulturelle Orientierung in einer für die jungen Menschen komplexen kulturellen Wirklichkeit an die Bedürfnisse von heute anzupassen. Mit der Förderung der Mehrsprachigkeit wurden zudem sprachliche Ressourcen für eine exportintensive Wirtschaft in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland gewonnen, die ein Fremdsprachenunterricht in dieser Qualität nicht oder nur mit erheblich höherem Mitteleinsatz herstellen könnte.

⁵⁵ Der muttersprachliche Unterricht wird in folgenden Ländern in der Verantwortung des Landes durchgeführt: Bayern (läuft nach dem Schuljahr 2008/2009 aus), Bremen, Hamburg, Hessen (auslaufend, geht sukzessive in Konsulatsunterricht über), Nordrhein-Westfalen, Niedersachsen (in der Primarstufe), Rheinland-Pfalz, Sachsen.

⁵⁶ So etwa noch in NRW, das aktuell Angebote in 19 Sprachen vorhält: Albanisch, Arabisch, Bosnisch, Farsi, Griechisch, Italienisch, Koreanisch, Kroatisch, Kurmanci, Mazedonisch, Polnisch, Portugiesisch, Russisch, Serbisch, Slowenisch, Spanisch, Tamil, Türkisch und Vietnamesisch – 886 Stellen.

⁵⁷ Angebote von Konsulatsunterricht gibt es in folgenden Ländern: Baden-Württemberg (Finanzzuschüsse zu Personal- und Sachkosten), Bayern (seit Schuljahr 2005/2006), Berlin, Bremen, Hessen (Übernahme von Versicherungskosten für die Schüler/innen), Niedersachsen, Schleswig-Holstein, demnächst wohl auch Nordrhein-Westfalen.



Die Tendenz, muttersprachlichen Unterricht als Angebot der Länder unter staatlicher Schulaufsicht zugunsten einer Zuständigkeit der Konsulate aufzugeben, scheint jedoch unumkehrbar. Das Aufgeben von Angeboten für muttersprachlichen Unterricht durch die Länder ist eng mit der Frage verbunden, inwieweit staatliche muttersprachliche Unterrichtsangebote den schulischen Zielen und der weitergehenden Aufgabe der Integration förderlich sind. Damit verbinden die Länder die Frage nach anderer, gezielt Schulerfolg von Migranten sichernder Verwendung der Ressourcen.

Allerdings ist die Übernahme von muttersprachlichem Unterricht durch die Konsulate nicht unproblematisch, weil damit aktiv ausländischen Regierungen Einfluss auf die Bildungsentwicklung deutscher Kinder und Jugendlicher ermöglicht wird.

Muttersprache als Fremdsprache

Die Muttersprache kann in der Sekundarstufe I als ordentliches Fach anstelle der zweiten oder der dritten Fremdsprache unterrichtet werden. In diesen Fällen ist sie dem Unterricht in einer Fremdsprache in jeder Weise gleichgestellt. Hierbei können auch gemeinsame Lerngruppen für mehrere Schulen aller Schulformen der Sekundarstufe I gebildet werden. Darüber hinaus kann

im Gymnasium die Muttersprache an die Stelle der ersten Fremdsprache treten. Der Unterricht in der Muttersprache anstelle einer Fremdsprache kann in der gymnasialen Oberstufe bis zum Abitur fortgesetzt werden.

Um mehr Schulen als bisher zu gewinnen, gibt es an einigen Standorten freiwillige Angebote in Form von Arbeitsgruppen.⁵⁸

Islamunterricht

Neben den Sprachangeboten bieten die Länder für ihre muslimischen Schülerinnen und Schüler Islamische Unterweisung/Islamunterricht/Islamkunde an.

Diese Angebote werden je nach Land unterschiedlich in verschiedenen Formen erteilt. Die wichtigsten Formen sind:

- als Teil des muttersprachlichen Unterrichts und
- als eigenständiges Unterrichtsfach in deutscher oder türkischer Sprache im Rahmen eines zeitlich nicht befristeten Schulversuchs.

⁵⁸ Am Beispiel von Türkisch als Fremdsprache wird die Vielfalt und Breite der Angebote deutlich:

- Bayern – als Wahlkurs oder Grundkurs an 4 Gymnasien in München und als Wahlfach an einer Realschule in Augsburg
- Berlin – als 2. und 3. Fremdsprache an Gesamtschulen und Gymnasien
- Bremen – anstelle der 2. Fremdsprache an 5 Schulzentren des Sekundarbereichs, Weiterführung in der gymnasialen Oberstufe an 2 Schulzentren des Sekundarbereichs II
- Hamburg – als 2. und 3. Fremdsprache, Prüfungsfach im Abitur
- Hessen – anstelle der 2. Fremdsprache in Sek I an 2 Schulen in Frankfurt und Offenbach
- Niedersachsen – Wahl- und Wahlpflichtangebote
- Nordrhein-Westfalen – 2. und 3. Fremdsprache und Wahlpflichtunterricht.
- Bilinguale deutsch-türkische Angebote weisen folgende Länder auf:
- Berlin – im Rahmen der Staatlichen Europa Schule Berlin (SESb) und innerhalb der deutsch-türkischen Alphabetisierung/Erziehung
- Hamburg – an zwei Grundschulen und einer Gesamtschule
- Niedersachsen – eine bilinguale Klasse in einer Grundschule in Hannover
- Baden-Württemberg bietet die Möglichkeit zur Zertifizierung von türkisch-muttersprachlichen Kenntnissen in der Hauptschulabschlussprüfung.
- Hamburg bietet ab 2008/2009 die Möglichkeit, in der neu gestalteten Profiloberstufe Türkisch als weitergeführte Fremdsprache oder Herkunftssprache im Basiskompetenzfach anzuwählen, wenn die Sprache in der 10. Jahrgangsstufe auf dem Kompetenzniveau B1/B1+ (nach Gemeinsamen europäischen Referenzrahmen) abgeschlossen wurde.
- Hessen stellte ein weiteres Angebot von Türkisch als Fremdsprache in einer Frankfurter Schule mangels Nachfrageinteresse ein.

Islamischer Religionsunterricht

Um möglichst bald regulären islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache, unter deutscher Schulaufsicht und mit in Deutschland ausgebildeten Lehrkräften einzuführen, verhandeln die Länder mit den islamischen Dachverbänden, insbesondere mit dem Koordinierungsrat der Muslime (KRM). Dabei wird gemeinsam nach einer Lösung gesucht, um die Hürde des deutschen Staatskirchenrechts zu überwinden.

Bis zu einer Lösung haben die Landesregierungen deshalb unterschiedliche Unterrichtsversuche gestartet, die Schülerinnen und Schüler mit religionspädagogischen Angeboten zu versorgen. Gleichwohl gilt: In keinem Land erfüllen die Versuche die Vorgaben von Art. 7 Abs. 3 GG.

Alevitischer Religionsunterricht

In Bayern, Baden-Württemberg, Hessen und Nordrhein-Westfalen ist Ansprechpartner die bundesweit agierende Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu/Föderation der Aleviten Gemeinden in Deutschland e. V. (AABF), die die meisten Aleviten vertritt. Diese Aleviten verstehen sich als eigenständige Religionsgemeinschaft außerhalb des Islams.

Diese vier Länder gehen deshalb gemeinsam den Weg auf Einführung von alevitischem Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der AABF. In Baden-Württemberg wird alevitischer Religionsunterricht seit Schuljahresbeginn 2007/08, in Bayern, Hessen und NRW seit Schuljahresbeginn 2008/09 an ausgewählten Standorten an Grundschulen angeboten.

Da die AABF-organisierten Aleviten ihr Gottesverständnis sowie ihr Menschenbild weitgehend mündlich überliefert haben, gibt es nirgendwo eine alevitisch-theologische Fakultät. Gleichwohl haben sich Grundzüge der Religion in Publikationen manifestiert. Dieses und die geringe Zahl von Aleviten in den Schulen des Landes schließen einen grundständigen Studiengang „Alevitischer Religionsunterricht“ aus.

Mit der AABF wurde daher verabredet, dass sie – auf ihre Kosten und nach ihren Grundsätzen – bereits im Schuldienst befindliche Lehrkräfte dafür aus- und fortbildet. Für den Fall, dass dies nicht

ausreicht, sollen Verträge vereinbart werden, nach denen die AABF diese Personen anstellt und eine Refinanzierung durch das Land erfolgt.

Weitere Förderprojekte

a) **Schulmüdenprojekte**

Jugendliche mit Zuwanderungsgeschichte können an allen Angeboten im berufsbildenden Bereich beziehungsweise zur Gestaltung des Übergangs Schule-Beruf teilnehmen.

Schließlich stellen die Länder Fördermittel für gezielte Maßnahmen beim Übergang von der Schule in den Beruf insbesondere für Jugendliche ohne Schulabschluss zur Verfügung und unterstützen mit Personal- und Sachmitteln zahlreiche lokale Initiativen.

b) **Exzellenzprojekte und Projekte in Kooperation mit Stiftungen**

Hier sind projektbezogene Aktivitäten zu nennen wie das „Stipendienprogramm START – Förderung von Migrantenkindern“ –, das erfolgreich in einigen Ländern durchgeführt wird. Es ist Teil der Bildungsinitiative der Gemeinnützigen Hertie-Stiftung mit Landesregierungen. Ziel des Programms ist es, besonders begabten und engagierten Kindern und Jugendlichen von Zuwanderern verstärkt die Möglichkeit zu einer höheren Schulbildung und damit verbunden bessere Chancen für eine gelungene Integration zu bieten.

Eine ähnliche Kooperation zwischen Stiftungen und Landesregierung sind Projekte für Kinder mit Zuwanderungsgeschichte in Grundschulen (etwa Deutsch und PC, MitSprache Nordrhein-Westfalen und anderes mehr).

c) **Mütterprojekte**

Immer mehr Schulen und Kindertageseinrichtungen binden Migrantenern in ihre Arbeit ein, weil sie sich davon eine bessere gesellschaftliche Integration der Erwachsenen und größeren Bildungserfolg der jungen Migranten versprechen. Insbesondere realisieren sie mit Müttern gemeinsame Projekte. Beispielfhaft werden die sogenannten drei „Stadtteilmütter-Projekte“ SCHUBILE, RUCKSACK und GRIFFBEREIT genannt.

d) Gesundheitsförderung

Zuwanderungsgeschichte hat in vielen Fällen unter anderem eine um bis zu zwei Jahre verspätete Einschulung, Störungen im Spiel- und Sprachverhalten, vermehrte Krankheitssymptome (zum Beispiel Adipositas, Diabetes, Fehlernährung), sowie eine geringere Nachfrage nach Gesundheitsvorsorge und ein höheres Unfallrisiko zur Folge. Deshalb realisieren manche Länder Gesundheitsförderung in Kindertageseinrichtungen und Schulen. Sie hat zum Ziel, gesunde Lern- und Arbeitsbedingungen in der ganzen Einrichtung zu schaffen und somit zur Gesundheit aller Beteiligten beizutragen. Zudem wird der Kernauftrag der Einrichtungen, zu unterrichten und zu erziehen, durch Gesundheits- und Sicherheitsförderung unterstützt und verbessert.

e) Antidiskriminierung

Aktiv gegen Diskriminierung und Rassismus eintreten – dieses Vorhaben verbindet bundesweit aktuell 268 Schulen, die für ihr Engagement mit dem Titel „Schule ohne Rassismus – Schule mit Courage“ ausgezeichnet wurden. Schule ohne Rassismus – Schule mit Courage ist ein Projekt von und für Schülerinnen und Schüler, die gegen alle Formen von Diskriminierung, insbesondere Rassismus, aktiv vorgehen und einen Beitrag zu einer gewaltfreien, demokratischen Gesellschaft leisten wollen. Dabei geht es besonders darum, Zivilcourage zu entwickeln und ein Schulklima zu schaffen, in dem „anders sein“ als Normalfall akzeptiert wird.

f) Gemeinsamer europäische Referenzrahmen für Sprachen

Schließlich wird der Gemeinsame europäische Referenzrahmen für Sprachen (GER) genannt. Er stellt eine gemeinsame Basis für die Entwicklung von Lehrplänen, curricularen Richtlinien, Prüfungen, Lehrwerken usw. in ganz Europa dar. Er beschreibt umfassend, was gelernt werden muss, um eine Sprache für kommunikative Zwecke zu nutzen und welche Kenntnisse und Fertigkeiten entwickelt werden müssen, um kommunikativ erfolgreich zu handeln. Ziel ist es, dass sich auch die im muttersprachlichen Unterricht vermittelten Sprachen an den Anforderungen des GER orientieren, da dies die gegenseitige Anerkennung von Qualifikationsnachweisen, die in unterschiedlichen Kontexten erworben wurden, erleichtert und damit die Mobilität in Europa fördert.

Zusätzliche Lernangebote

Auch die Maßnahmen, neben den Ganztagschulen im Bereich der Primarstufe und Sekundarstufe I offene Ganztagsangebote an Grundschulen zu fördern, ermöglichen es den Schulen, weitere Angebote für Migranten zu machen. Zudem können Schulen der Primarstufe und der Sekundarstufe I für die Betreuung von Schülerinnen und Schülern vor und nach dem Unterricht durchweg finanzielle Zuwendungen erhalten. Gefördert werden unter anderem Lern- und Betreuungsmaßnahmen.

Grundlage der offenen Ganztagschule im Primarbereich ist die Kooperation von Schule, Jugendhilfe, Kultur und Sport, für die mit allen Beteiligten ein Qualitätsentwicklungsprozess verabredet wurde.

Zudem haben Landesregierungen vor dem Hintergrund der Schulzeitverkürzung bis zum Abitur und wegen der großen Bedeutung des Ganztags Programme zum Ausbau des Ganztagsbetriebs und einer pädagogischen Übermittagsbetreuung initiiert.

Die offenen und gebundenen Ganztagsangebote an Schulen werden kontinuierlich ausgebaut.

Beispielhaft genannte weitere wichtige Aktivitäten der Länder

- a) Auf KMK-Ebene finden regelmäßig formelle Gespräche und Konsultationen mit den Regierungen derjenigen Länder statt, aus denen Kinder und Jugendliche die Schulen der Länder besuchen. Beispielhaft dafür werden die gemischten Expertenkommissionen für Bildungsfragen genannt, die im Hinblick auf Länder mit überwiegend muslimischer Bevölkerung zwischen deutschen Regierungsvertretern und Regierungsvertretern Marokkos und der Türkei geführt werden.
- b) Auf BLK-Ebene wird aktuell das Projekt FörMig realisiert.⁵⁹ Die Laufzeit beträgt fünf Jahre, endend am 31. August 2009. Ziel des Programms ist es, Kindern und Jugendlichen aus zugewanderten Familien eine bessere sprachliche Förderung zu bieten, um ihre Erfolgchancen an deutschen Schulen

⁵⁹ FörMig ist die Abkürzung für den BLK-Modellversuch „Förderung von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund“.

zu erhöhen.⁶⁰ An FörMig nehmen mit Ausnahme von Bayern, Baden-Württemberg, Brandenburg, Hessen, Niedersachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen alle anderen Bundesländer teil. Es hat ein Gesamtvolumen von 12,5 Millionen Euro, das je zur Hälfte vom Bundesministerium für Bildung und Forschung und den teilnehmenden Bundesländern getragen wird.

- c) Im Hinblick auf die wachsende Zahl von Kindern und Jugendlichen mit Zuwanderungsgeschichte in den Schulen der Länder bemühen sich die Länder verstärkt, Migranten in den Schuldienst – und in Gesprächen mit den Trägern – auch für die Kitas einzustellen.
- d) Die Landesregierungen finanzieren (zum Teil in Kooperation mit Kommunen) Beratungsstellen zur Förderung der Integration wie zum Beispiel die Regionalen Arbeitsstellen zur Förderung von Kindern und Jugendlichen aus Zuwandererfamilien (RAA), Beratungsstellen gegen Zwangsheirat und anderes mehr.
- e) Einige Länder haben Familienzentren eingerichtet, um Eltern und Kindern niedrigschwellige, ganzheitliche Hilfen in den Kindertagesstätten anzubieten. Durch Bildung, Beratung und Betreuung soll so eine umfassende Familienförderung gewährleistet werden, die Eltern passgenaue Unterstützung im Stadtteil anbietet, den Nachwuchs so früh wie möglich fördert und die Vereinbarkeit von Beruf und Familie stärkt. Weil sich die Familienzentren an alle Eltern und Kinder in ihrem Umfeld wenden, gehört die Integration von Familien mit Zuwanderungsgeschichte zu ihren besonderen Aufgaben. Die Bereitstellung und Förderung von speziellen Angeboten für Familien mit Zuwanderungshintergrund als auch von interkulturellen Angeboten ist deshalb eine Querschnittsaufgabe der Familienzentren, deren Personalkosten in der Regel auch die Länder tragen.

⁶⁰ FörMig arbeitet inhaltlich an folgenden Schwerpunkten/Modulen: Sprachstandsfeststellung, Sprachförderung. Hier gilt es, gemeinsame Qualitätskriterien der Instrumente der Sprachstands-erhebung zu entwickeln. Sprachförderung im Ganztage, Förderung in Deutsch, Herkunftssprachen und Fremdsprachen in der Sek. I. Hier geht es um die Verbesserung der Sprachförderansätze. Ziel ist es, flexible, an den spezifischen Bedingungen der Region orientierte Konzepte zur Förderung des Deutschen unter Berücksichtigung von Herkunfts- und Fremdsprachen zu erproben. Sprachförderung in der beruflichen Qualifikation, Entwicklung von Ausbildungsverbänden. Hier werden unter Einbeziehung von Ausbildungsverbänden Konzepte zur Förderung und Unterstützung von Migrantenjugendlichen beim Übergang in den Beruf entwickelt, umgesetzt und evaluiert werden.

Lokale und regionale Aktivitäten am Beispiel Nordrhein-Westfalens

Integration junger Menschen wird zudem durch außerschulische Bildungsangebote aus den Landesjugendplänen gefördert. Leistungen und Förderungen der Jugendsozialarbeit kommen zu fast 50 Prozent jungen Menschen mit Migrationshintergrund zugute.

Inhaltlicher Schwerpunkt bildet die präventive Förderung noch während der Vollzeitschulpflicht, damit ein bruchloser Übergang in Ausbildung und Beschäftigung erfolgen kann sowie Bildungs- und Erziehungsdefizite zur Herstellung der Berufsfähigkeit ausgeglichen werden können.

Im Rahmen dieser Angebote der schul- und berufsbezogenen Jugendsozialarbeit werden jährlich etwa in Nordrhein-Westfalen 45 400 junge Menschen erreicht (in Jugendwerkeinrichtungen 2 400 Jugendliche, Beratungsstellen 40 000 Jugendliche und in Schulmüdenprojekten 3 000 Jugendliche). Im Jahr 2004 werden für diese Maßnahmen insgesamt 11,8 Millionen Euro an Mitteln aus dem Landesjugendplan eingesetzt.

In der Stadt Köln steht diesen jungen Menschen ein Angebot an neun Jugendwerkeinrichtungen, sechs Beratungsstellen und sieben Schulmüdenprojekten zur Verfügung.

Weiterhin werden in Nordrhein-Westfalen landesweit folgende Angebote daraus gefördert:

- 63 Beratungsstellen im Übergang Schule/Beruf
- 46 Jugendwerkeinrichtungen
- 60 Schulmüdenprojekte



2.2.7 Prof. Dr. Christian Walter: Verfassungsrechtliche Rahmen- bedingungen für die Einrich- tung theologischer Fakultäten

Vorbemerkung: Zielsetzung des Referats

1. In Deutschland existierende rechtliche Rahmenbedingungen für das Verhältnis des Staates zu den Religionsgemeinschaften sind historisch in Auseinandersetzung mit den christlichen Kirchen gewachsen. Das gilt auch und gerade für die theologischen Fakultäten. Wer über die Einrichtung muslimischer theologischer Fakultäten nachdenkt, muss sich dieses Hintergrunds bewusst sein. Hauptziel des Referates ist es deshalb, zunächst einmal die vorhandenen Strukturen zu vermitteln.
2. Wie in anderen religionsrechtlichen Bereichen auch (Religionsunterricht!) passen die vorhandenen Strukturen nicht ohne Weiteres für die Bedürfnisse des Islams. Dabei gilt es zunächst, grundsätzliche politische Fragen zu klären (Ist eine islamische Theologie gewollt? Besteht für sie ein Bedarf? etc.). Wenn man diese Fragen – wie unlängst der Bundesinnenminister – bejaht, sollten die gewachsenen Strukturen nicht als rechtliches Hindernis verstanden werden. Vielmehr gilt es, kreative Lösungen zu entwickeln, welche die Einrichtung islamischer Theologie auf der Basis der vorhandenen Strukturen ermöglichen.

Grundlagen: Theologische Fakultäten als sogenannte „res mixta“ zwischen Staat und Religionsgemeinschaft

3. Anders als die Weimarer Reichsverfassung (Art. 149 Abs. 3 WRV) enthält das Grundgesetz keine förmliche Garantie der theologischen Fakultäten. Darin ist allerdings keine Entscheidung gegen theologische Fakultäten zu sehen. Vielmehr wurde die Vorschrift nicht in das Grundgesetz übernommen, weil man die Zuständigkeit der Länder für das Staatskirchenrecht betonen wollte.
4. Theologische Fakultäten sind demnach nach allgemeinen staatskirchenrechtlichen Grundsätzen zu beurteilen. Sie sind der typische Fall einer sogenannten „res mixta“, also einer gemeinsamen Angelegenheit von Staat und Religionsgemeinschaft(en). Hintergrund ist, dass der Staat zwar den organisatorischen Rahmen in Form der universitären Infrastruktur zur Verfügung stellt, aber wegen des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften weder die Lehrinhalte, noch die genauen Prüfungsgegenstände festlegen kann. Theologie an einer staatlichen Universität kann daher nur im Zusammenwirken von Staat und Religionsgemeinschaft(en) eingerichtet und betrieben werden.
5. Die typische Form der Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche im deutschen Staatskirchenrecht ist der Vertrag. In der Tat finden sich in vielen Staatskirchenverträgen mit den Evangelischen Landeskirchen und in den Konkordaten mit dem Heiligen Stuhl, aber auch in vertraglichen Abreden mit einzelnen katholischen Bistümern Einzelregelungen über die Zusammenarbeit mit Blick auf theologische Fakultäten. Allerdings ist die vertragliche Vereinbarung nicht zwingende Voraussetzung. Entscheidend ist, dass in allen vom Selbstverständnis erfassten Bereichen das tatsächliche Einverständnis der betroffenen Religionsgemeinschaft vorliegt.
6. Die derzeit bestehenden theologischen Fakultäten beruhen auf einer Kooperation zwischen dem Staat (in Gestalt des Bundeslandes und der jeweiligen Universität) sowie den christlichen Kirchen, die als Körperschaften des öffentlichen Rechts im Sinne des Art. 137 Abs. 5 WRV organisiert sind. Der Körper-

schaftsstatus ist aber keine zwingende Bedingung für eine Kooperation beim Theologiestudium oder der Ausbildung von Religionslehrern. Allerdings ist davon auszugehen, dass die Verleihung des Körperschaftsstatuts eine islamische Religionsgemeinschaft ebenfalls zum Kooperationspartner für das Theologiestudium qualifizieren würde. Denn sowohl die inhaltliche Kompetenz zur Festlegung von Studieninhalten als auch die organisatorische Verlässlichkeit sind bei derartigen Körperschaften gegeben.

7. In Ermangelung einer verfassungsrechtlichen Regelung der theologischen Fakultäten gibt es – anders als beim Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 GG („Religionsgemeinschaften“) – keine ausdrückliche Regelung dafür, wer Ansprechpartner für die Organisation einer theologischen Fakultät sein kann. Es liegt aber sehr nahe, die Argumentation des Bundesverwaltungsgerichts zu Art. 7 Abs. 3 GG über den Bereich des Religionsunterrichts und der Religionslehrerausbildung hinaus auch auf das Theologiestudium zu übertragen. Das Bundesverwaltungsgericht hat eine solche Gleichbehandlung selbst angedeutet und angesichts des ohnehin sehr komplexen Problems, auf islamischer Seite geeignete Ansprechpartner zu finden, liegt es auch politisch nahe, auf die gleichen Akteure zurückzugreifen.
8. Aus der Rechtsprechung des Bundesverwaltungsgerichts zum Begriff der „Religionsgemeinschaft“ im Sinne Art. 7 Abs. 3 GG lassen sich drei zentrale Voraussetzungen ableiten: Erstens muss die Religionsgemeinschaft auf natürliche Personen rückführbar sein. Zweitens muss, wenn es sich um einen Dachverband handelt, dieser Aufgaben wahrnehmen, welche für die Identität einer Religionsgemeinschaft wichtig sind, wie etwa das Ausüben von Lehrautorität. Er darf sich nicht auf Koordination oder Interessenwahrnehmung beschränken. Drittens muss die Tätigkeit des Dachverbands in einer Weise auf die Gläubigen in den örtlichen Vereinen bezogen sein, dass sie sich als Teil eines gemeinsamen, alle diese Gläubigen umfassenden Glaubensvollzugs darstellt. Hieran kann es nach dem Bundesverwaltungsgericht fehlen, wenn dem Verband in erheblichem Umfang Mitgliedsvereine angehören, die religiöse Aufgaben nicht oder nur partiell erfüllen.

9. Bei der Einrichtung eines bekenntnisgebundenen Studiengangs stellt sich ferner auch die Frage, inwieweit unter dem Dach einer Fakultät oder einer sonstigen universitären Einrichtung das Studium unterschiedlicher Religionen, Konfessionen oder religiöser Strömungen vereint werden kann. Dies wäre kein Novum. So hat sich etwa das Land Nordrhein-Westfalen nicht nur gegenüber den (unierten) Landeskirchen von Rheinland und Westfalen und der (damals reformierten) Lippischen Landeskirche zur Beibehaltung eines theologischen Fachbereichs an der Universität Münster verpflichtet, sondern der Lippischen Landeskirche auch zugesichert, dass dort zwei für die Ausbildung reformierter Theologiestudenten vorwiegend geeignete Lehrstühle eingerichtet und besetzt werden.

Einzelfragen: Einrichtung von Studiengängen, Curricula, Prüfungsordnungen, Personalauswahl

10. Aus Gründen des Selbstbestimmungsrechts ist der Staat vor allem in drei Bereichen auf die Kooperation der Religionsgemeinschaften angewiesen: bei der Einrichtung einer theologischen Fakultät, bei der Personalauswahl und bei der inhaltlichen Ausgestaltung einzelner Studiengänge.
11. Der Staat darf daher einseitig weder theologische Fakultäten gründen, noch bekenntnisgebundene Studiengänge einrichten. Nach einer strengeren Auffassung gilt dies aus Gründen der staatlichen Neutralität und des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften. Nach Auffassung des Bundesverwaltungsgerichts geht die (einem allgemeinen Gesetzesvorbehalt unterliegende) kirchliche Selbstbestimmung nicht zwingend vor, sondern ist mit dem staatlichen Interesse an einer derartigen Einrichtung in Abwägung zu bringen.
12. In personeller Hinsicht ist festzuhalten, dass die Personalauswahl Sache der Hochschule ist und allein nach der wissenschaftlichen Qualifikation erfolgt. Die Religionsgemeinschaften besitzen ein Mitspracherecht, das sich auf bekenntnisrelevante Aspekte beschränkt. Im Falle der christlichen Kirchen sind dies die kirchliche Lehre und der Lebenswandel. Dieses

Mitspracherecht ist überwiegend in Konkordaten und Kirchenverträgen abgesichert und wird durch den katholischen Ortsbischof beziehungsweise die evangelische Landeskirche ausgeübt. Darüber hinaus finden sich diese Rechte auch in einigen Landesverfassungen verankert.

13. Auch in inhaltlicher Hinsicht ist zwischen bekenntnisrelevanten und sonstigen Fragen zu trennen. Nur für Erstere besteht ein aus dem Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften erwachsendes Mitspracherecht. In den staatlichen Verantwortungsbereich fällt es daher, das wissenschaftliche Niveau und die Freiheit der Forschung zu wahren und den organisatorischen Rahmen zu klären. Die Religionsgemeinschaften sind hingegen allein kompetent zu bestimmen, welche Glaubenssätze und -aspekte für das Bekenntnis von zentraler Bedeutung und deswegen zu lehren und zu prüfen sind.

Das Beispiel der christlichen Theologien als Modell für den Islam an der deutschen Universität?

14. Ein wichtiger Grund für die Einrichtung einer islamischen Theologie dürfte die darin liegende förmliche Gleichbehandlung mit den christlichen Kirchen sein. Dieser Gesichtspunkt spielt auch beim Religionsunterricht eine wichtige Rolle. Dieser – verständliche – Wunsch nach Gleichbehandlung führt automatisch dazu, dass die bestehenden Formen der Kooperation mit den christlichen Kirchen eine gewisse Orientierungswirkung entfalten. Hinzu kommt, dass der Zusammenarbeit von Staat und christlichen Kirchen im Bereich der theologischen Fakultäten neben einer langen historischen Tradition auch die besondere institutionelle Verfasstheit der christlichen Kirchen zugrunde liegt. Die klaren organisatorischen Strukturen erleichtern die Zusammenarbeit in allen wichtigen Bereichen. Eine vergleichbare Struktur existiert für den Islam in Deutschland bekanntlich nicht. Schon deswegen kann das Beispiel der christlichen Theologien nur begrenzt Modellcharakter für eine islamische Theologie in Deutschland besitzen.

15. Die Herausforderung für die eingangs genannte kreative Lösung besteht demnach darin, einerseits dem Islam nicht im Wege einer „Verkirchlichung“ fremde Strukturen überzustülpen, andererseits aber Institutionen zu schaffen, die in bekenntnisrelevanten Fragen die notwendigen Entscheidungen liefern können. Ein möglicher Weg könnte darin bestehen, dass für konkrete Vorhaben (wie beispielsweise die Einrichtung einer theologischen Fakultät) plural aus verschiedenen Gruppierungen der Muslime in Deutschland besetzte Gremien geschaffen werden, welche diese Aufgabe wahrnehmen. Die nähere rechtliche Ausgestaltung eines solchen Gremiums bedarf ebenso weiterer juristischer Analyse wie die vielfältigen hochschulrechtlichen Fragen, welche mit einer islamischen Theologie verbunden sind.



2.2.8 Prof. Dr. Ömer Özsoy: Stiftungsprofessur für Islami- sche Religion am Fachbereich evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main

Was ist die Stiftungsprofessur für Islamische Religion?

Die Stiftungsprofessur für Islamische Religion – gestiftet vom Türkischen Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı) – wurde 2002 als Stiftungsgastprofessur für Islamische Religionswissenschaft an der Universität Frankfurt gegründet und 2005 zur Stiftungsprofessur für Islamische Religion erweitert. Sie ist am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Frankfurt angesiedelt und bietet den Teilstudiengang Islamische Religion im Rahmen der Religionswissenschaft an.

Stiftungsrat

Für die Durchführung der Stiftungszwecke ist ein Stiftungsrat verantwortlich. Zu seinem Verantwortungsbereich zählen insbesondere die Besetzung der Hochschullehrstellen, der Jahresfinanzplan und eventuelle Änderungen des Stiftungsvertrags. Der Stiftungsrat setzt sich zusammen aus sechs Personen, nämlich zwei von der Stifterin (Diyanet) benannten Vertretern, einem Präsidiumsmitglied der Universität, zwei Professorinnen oder Professoren des Fachbereichs Evangelische Theologie und einer Professorin oder einem Professor aus einer verwandten Disziplin.

Ziel

Gemäß dem Stiftungsvertrag und der Studienordnung soll die Studienrichtung den Islam in allen seinen Gebieten systematisch, historisch, literarisch und phänomenologisch aus einer Binnenperspektive erschließen, wobei die islamischen Inhalte authentisch vermittelt werden sollen. Insbesondere befasst sie sich mit der Entwicklung des Islams im europäischen Kontext und der islamischen Grundlegung des interreligiösen Dialogs. Einen Schwerpunkt bildet der Diskurs islamischer Traditionen im Kontext christlicher und jüdischer Traditionen in ihrer europäischen und deutschen Ausprägung.

Lehrpersonal

Das Lehrpersonal besteht zurzeit aus einem Stiftungsprofessor auf Zeit (drei + drei Jahre) und einem Stiftungsgastprofessor (zwei Jahre). Die Besetzung der Professur erfolgt gemäß Hessischem Hochschulgesetz im Einvernehmen mit dem Stiftungsrat, das heißt durch Stellenausschreibung, wobei in der Berufungskommission die Stifterin nicht vertreten ist. Die Besetzung der Gastprofessur erfolgt durch das Universitätspräsidium auf einstimmigen Vorschlag des Stiftungsrates. Zudem lehren ein Arabischlehrer und zwei wissenschaftliche Mitarbeiter. Zusätzlich sind je nach Bedarf pro Semester externe Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler unterstützend tätig.

Studierende

Die Anzahl der Studenten beträgt circa 100 und die Tendenz ist steigend. 90 Prozent der Studenten haben überwiegend einen deutsch-muslimischen Migrationshintergrund (Türkei, Marokko, Pakistan, Ägypten, Syrien, Mazedonien, Iran etc.) und 10 Prozent der Studenten kommen aus dem Ausland. Mehr als die Hälfte der Studierenden sind Frauen.

Lehre

Die Stiftungsprofessur bietet am Fachbereich Evangelische Theologie gemeinsam mit der Religionswissenschaft einen Magisterstudiengang und ab dem Wintersemester 2008/09 jeweils einen Bachelor- und Masterteilstudiengang für Islamische Religion an. In den beiden Programmen steht der klassische Kanon der islamischen Theologie im Zentrum, wie Koranexegese (Tafsir), Hadithwissenschaft (hadith), Islamisches Recht (Fiqh) und seine Methodik (Usul al-fiqh), rationale Theologie (Kalam), Prophetenbiographie (Sira) sowie Geschichte des Islam (Tarikh al-islam) und Ideengeschichte (Falsafa, Tasawwuf, Akhlaq etc.). Dazu kommen die Fachsprachen (Arabisch, Persisch und Türkisch) und fachbereichsbezogene Fächer, wie Interreligiöser und -kultureller Dialog, Religionswissenschaft und Evangelische Theologie. Wobei in einzelnen Modulen den Studierenden die Möglichkeit eingeräumt wird, Lehrangebote aus verwandten Fächern wahrzunehmen, wie zum Beispiel Gedächtnisforschung, Kulturanthropologie, Sprachwissenschaft etc.

Fächer des Bachelorstudiums (sechs Semester)

Arabisch

Grundwissen Islamstudium

Einführung in den Koran

Prophetenbiographie (Sira)

Islam und Muslime in/und Europa

Islamische Philosophie

Islamisches Recht (Fiqh)

Islamische Theologie (Kalâm)

Koranexegese (Tafsir)

Hadithwissenschaft (Hadîth)

Geschichte des Islam

Islam in der Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen

Religionswissenschaft

Islamische Fachdidaktik

Evangelische Theologie

Fächer des Masterstudiums (vier Semester)

Arabisch für Fortgeschrittene

Fiqh: Islamisches Recht

Kalâm: Rationale Theologie

Tafsîr: Koranexegese
Hadîth: Hadithwissenschaft
Falsafa: Islamische Philosophie
Religionen erforschen
Wahlpflichtsprachen
Türkisch oder Persisch als zweite Fachsprache

1. Schwerpunkt „Geistiges Erbe des Islam“

Islamische Mystik
Geschichte des Islam
Islamische Kultur und Zivilisation

2. Schwerpunkt „Islam in der Moderne“

Islamische Ethik
Islam in der Moderne
Islamkritik

Tätigkeitsfelder

Das Studium der islamischen Religion vermittelt in hohem Maße interkulturelle und interreligiöse Kompetenzen für verschiedene Tätigkeitsfelder mit den Abschlüssen B. A. (Bachelor of Arts) und M. A. (Master of Arts) und qualifiziert somit nicht nur für eine akademische Laufbahn, sondern auch für zahlreiche Arbeitsfelder im gesellschaftspolitischen (zum Beispiel Institutionen für Ausländer- und Migrationsarbeit) und kulturellen Bereich (Erwachsenenbildung, Museen, Medien und Journalismus, Touristik, Stiftungen) sowie innerhalb religiöser Institutionen (Ämter für Weltanschauungsfragen, Moscheegemeinden, evtl. Islamunterricht an deutschen Schulen) und Bibliotheks- und Archivwesen. Durch entsprechende Schwerpunktbildung und Kombination mit anderen Disziplinen können eigene Profile erarbeitet werden. In dieser Hinsicht können die Lehrenden und Mitarbeiter der Stiftungsprofessur für Islamische Religion den Studierenden gern behilflich sein.

Forschung

Derzeit befasst sich die Stiftungsprofessur Islamische Religion mit folgenden Forschungsschwerpunkten:

1. Koranforschung
2. Geistiges Erbe des Islam
3. Islam und Muslime in Europa

Diese Schwerpunkte sollen mit Promotionen, gemeinsamen Forschungsprojekten und verschiedenen Veranstaltungen im Fachbereich und in Kooperation mit anderen wissenschaftlichen Institutionen entwickelt werden. Die ersten Projekte und Veranstaltungen sind bereits angelaufen beziehungsweise erfolgreich abgeschlossen worden.

Im Folgenden sollen die laufenden Projekte kurz vorgestellt werden, um Ihnen einen Überblick über die Aktivitäten und Forschungs- und Betätigungsfelder der Stiftungsprofessur zu verschaffen.

1. Christlich-Islamisches Projekt in Seminarform zu ausgewählten Themen, zuletzt: „Die Religion in der Diaspora“, in Zusammenarbeit mit anderen Kollegen im Fachbereich Evangelische Theologie, jedes Semester seit 2003.
2. Transdisziplinäres Forschungsprojekt: „Hermeneutik und Ethik der Interpretation Heiliger Schriften“, in Zusammenarbeit mit zwei Kollegen aus Bereichen Neues Testament und Jüdische Religionsphilosophie, seit 2007.
3. Ringvorlesungen zum Thema „Islamforschung im europäischen Kontext“, jedes Semester seit Sommersemester 2007.
4. „Pioniere des zeitgenössischen islamischen Denkens“, ab Wintersemester 2008/09, wird vom Forschungszentrum für Religion und Gesellschaft (FRG) gefördert. Ein dreijähriges Projekt. Im Rahmen dieses Projektes wird jedes Semester ein

Gastprofessor ein Seminar und eine Vorlesung halten. Unser vorgesehener Gastprofessor im Sommersemester 2009 ist Prof. Hassan Hanafi aus Kairo.

5. Internationale Symposienreihe „Geistiges Erbe des Islam“, in Zusammenarbeit mit: Gesellschaft zur Förderung der Islamstudien e. V. (GEFIS), seit 2007, wird vom Bundesministerium des Innern gefördert.

Außer den eigenen Forschungsprojekten und Veranstaltungen wirken einzelne Mitglieder des Lehrpersonals an verschiedenen Veranstaltungen und Projekten externer Einrichtungen mit. Erwähnenswert wäre die aktive Mitgestaltung des „Theologischen Forums Christentum – Islam“ der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart sowie die Beteiligung am „Zukunftsforum Islam“ der Bundeszentrale für politische Bildung.

Schließlich soll erwähnt werden, dass wir vier laufende Promotionsprojekte und mehrere Bewerbungen haben, denen wir aus Kapazitätsgründen nur selektiv nachkommen können. Die laufenden Promotionsprojekte sind:

1. Übersetzung und Analyse des rechtsmethodologischen Werks al-Manâr von Abu'l-Barakât an-Nasafi
2. Euro-Islam im Spannungsfeld zwischen Universalität und Historizität
3. Textgenese des Koran und Alternativdeutungen: Eine kritische Annäherung an die zeitgenössisch-modernistische Koranexegese
4. Politisierung des Islam in seinen Anfängen und deren Einflüsse auf die Entstehungsgeschichte der islamischen Theologie und Rechtsschulen

In diesem Zusammenhang erlaube ich mir zu vermitteln, dass die Stiftungsprofessur Islamische Religion mittlerweile einen internationalen guten Ruf erhalten hat, wofür auch die Unterstützung des Fachbereichs 06 unverkennbar ist.

Unser Konzept für den Wechsel zum Fachbereich 09

Das Gutachten der evangelischen Kirche und Wechselbedarf:

Der Stiftungsrat hat sich in Absprache mit den Vertragspartnern, der Stifterin Diyanet und dem Universitätspräsidium, geeinigt, die Einrichtung in ein eigenständiges Seminar oder Institut möglicherweise in Fachbereich 09 zu überführen. Allerdings, wie es auch den aktuellen Medienberichten zu entnehmen ist, sieht sich der Sprach- und Kulturwissenschaftliche Fachbereich nicht in der Lage, eine theologische Beschäftigung mit dem Islam in den Fachbereich aufzunehmen.

Unsere Frankfurter Erfahrung macht deutlich, dass die Platzierung einer islamischen Theologie im bestehenden Hochschulsystem mit Komplikationen verbunden ist. Ich sehe aufgrund dieser Komplikationen und der gesamtgesellschaftlichen Bedürfnisse, auf die ich noch zu sprechen komme, den effektivsten Weg in der Gründung eines eigenständigen Fachbereichs. Das deutsche Hochschulwesen muss diese historische Erfahrung machen und eine Fakultät oder einen Fachbereich für Islamische Theologie zulassen.

Am vergangenen Wochenende hatte ich auf dem Theologischen Forum Christentum – Islam in Stuttgart die Gelegenheit, gemeinsam mit meinen zwei Kollegen, Prof. Takim und Prof. Ucar, Herrn Bundesinnenminister Dr. Schäuble in dieser Hinsicht anzusprechen. Das Thema wurde anschließend mit Herrn Schäuble und allen Teilnehmern des Forums diskutiert. Wie es den aktuellen Presseberichten auch zu entnehmen ist, hat Herr Schäuble in seiner Rede die Notwendigkeit islamisch-theologischer Fakultäten an deutschen Universitäten unterstrichen. Mit Freude habe ich die eindeutige Zustimmung der Forumsteilnehmer, die überwiegend katholische und evangelische Theologen sind, beobachtet.

In Anbetracht dieser aktuellen Entwicklungen möchte ich diese Gelegenheit heute bei Ihnen nutzen, meine Gedanken zur Notwendigkeit der universitären Etablierung der islamischen Theologie im Rahmen der Deutschen Islam Konferenz mit Ihnen zu teilen.

Weshalb wir eine Islamisch-Theologische Fakultät brauchen?

Notwendigkeit

Der aktuelle Fokus der Etablierung einer islamischen Theologie ist vordergründig auf die Errichtung von islamischem Religionsunterricht an Schulen gerichtet. Daher sind die Islamlehrstühle in anderen Standorten, wie Osnabrück, Erlangen-Nürnberg und Münster, pädagogisch eingerichtet. Es dürfte wohl davon ausgegangen worden sein, dass die Lehrerausbildung für den islamischen Religionsunterricht eine rein pädagogische beziehungsweise fachdidaktische Angelegenheit sei. Wir dürfen allerdings nicht vergessen, dass die Etablierung einer islamischen Theologie grundsätzlich aus dem Bedürfnis herrührt, den Islam in die deutsche Gesellschaft einzubürgern. Sehr viele der Diskussionsthemen bezüglich der Integration der Muslime und im Rahmen der Deutschen Islam Konferenz sind mit einer islamischen Theologie eng verbunden.

- a) Das muslimische Leben in einer demokratischen Gesellschaft und die Akzeptanz und Verinnerlichung der demokratisch-pluralistischen Werte durch Muslime können und werden sich erst verfestigen, wenn die islamische Theologie diese weltanschaulichen Prozesse erarbeitet und begründet sowie den Muslimen nahegelegt hat.
- b) Der Erfolg eines interreligiösen und interkulturellen Dialogs wird sich letztlich auf der Messlatte messen lassen, inwiefern die Dialoginhalte und -ergebnisse mit der Lehre und Denkstruktur der islamischen Gelehrsamkeit übereinstimmen.
- c) Nicht nur die Weltanschauungsfragen des muslimischen Lebens sondern die aktuellen Notwendigkeiten hierzulande wie die Ausbildung von Religionslehrern und Imamen können erst mit und in der Begleitung der islamischen Theologie mit Inhalt gefüllt und zu akzeptablen Ergebnissen geführt werden.
- d) Unter weiteren aktuellen Bedürfnissen lassen sich noch viele andere Felder, wie Seelsorge, karitative (Krankenhäuser, Stiftungen usw.) und gesellschaftliche Tätigkeiten (Dialoginitiativen, Medien usw.), aufzählen.

Die Entwicklung einer islamischen Theologie wird sich mit dem Aspekt der Lehrerausbildung bei Weitem nicht zufrieden geben. Gesellschaftliche Belange und Debatten haben bereits das akademische Milieu erreicht und erfordern Perspektiven. Dies ist auch nicht auf die Integrationsdebatte beschränkt anzusehen. Es wird sich grundsätzlich um die Teilhabe der Muslime an der Zukunftsgestaltung handeln. Themen wie Menschenrechte, Umweltschutz, Gentechnik, Bioethik, Globalisierung usw. sind nur einige potenzielle Felder als Gesprächs- und Forschungsgegenstand, die theologisch fundierte Grundlagen erhalten sollten.

Zeitfaktor

Es ist immer wieder zu hören, dass wir einen langen und dornigen Weg vor uns haben, den Religionsunterricht in öffentlichen Schulen oder die islamische Theologie im deutschen Hochschulsystem einzuführen. Wie schnell kann man die islamische Theologie einrichten? Meine Antwort lautet: „Schnell ist vorgestern, eilig ist gestern.“ Denn alle oben genannten Erfordernisse inklusive der Ausbildung der Religionslehrer erfordern erst die Etablierung einer akademisch-theologischen Beschäftigung mit diesen Themen und Sachfragen. Im Gegensatz zu christlicher und jüdischer Theologie besteht hier großer Nachholbedarf.

Anforderungen an und Chancen und Horizonte einer islamischen Theologie im Hochschulsystem

Um den oben skizzierten Prozess zu einer erfolgreichen Vervollständigung zu bringen, sind insbesondere folgende Anforderungen durch eine akademische Theologie zu erfüllen:

- a) **Wissenschaftlichkeit:** Islamische Theologie muss rational argumentieren, damit man die Begründungen und Methoden der Lehre nachvollziehen kann.
- b) **Gleichstellung:** Sie muss auf der Augenhöhe mit den anderen etablierten Theologietraditionen betrieben und wahrgenommen werden.
- c) **Authentizität:** Sie muss binnenperspektivisch und selbstreflexiv fungieren, wobei Koran und Sunna mit ihren Interpretationsmöglichkeiten als Quellen der islamischen Religion unverzichtbar sind.

- d) **Überkonfessionalität/Pluralität:** Sie muss die Vielfalt ihrer eigenen Glaubensrichtungen und Rechtsschulen reflektieren. Die islamische Theologie sollte überkonfessionell und plural sein, so dass die Vielfalt ihrer eigenen Glaubensrichtungen und Rechtsschulen nicht übersehen wird.

Diesen unverzichtbaren Anforderungen an die Etablierung einer islamischen Theologie kann auf akademisch-wissenschaftlichem Niveau nur im Rahmen des Hochschulsystems entsprochen werden, was auch die Erfüllung der konkreten Bedürfnisse gewährleistet.

Der Einbürgerungsprozess des Islams in Deutschland wird erst dann eine Akzeptanz und Legitimierung erlangen, wenn sich die islamische Theologie und Gelehrsamkeit innenperspektivisch Begründungen liefern. Sofern dieser Reflektierungsprozess im Rahmen des Hochschulsystems geschieht, kann auch zwangsläufig eine weitgehende Transparenz gewährleistet werden, die erforderlich und allseits erwünscht ist.

Standorte: unter anderem Frankfurt

- a) Langjähriger Erfahrungswert, der nicht vergeudet werden sollte
- b) Die bislang bewahrte Kooperation zwischen Diyanet und Universität
- c) Frankfurter Modell wird von vielen Seiten akzeptiert, daher kann die Pluralität vertreten werden

Unabhängigkeit der islamischen Theologie von Religionsgemeinschaften/Dachverbänden aufgrund folgender Argumente: Was die religiöse Verankerung der Fachvertreter der islamischen Theologie betrifft, so scheint ihre Zugehörigkeit zur islamischen Religion(sgemeinschaft) im deutschen Hochschulsystem eine Selbstverständlichkeit. Doch bietet die islamische Tradition in dieser Hinsicht verschiedene Ansätze. Denn die Grunddisziplinen der islamischen Theologie können in zweierlei Hinsicht Gegenstand der Forschung und Lehre sein: Sie haben nämlich eine historisch-darstellende und eine existenziell-bekennende Dimension. Es spricht zum Beispiel nichts dagegen, dass ein nicht muslimi-

scher Gelehrter, vorausgesetzt er besitzt die nötige Kompetenz, die historische Entwicklung der rationalen Theologie vermittelt oder die Prüfung abnimmt. Diese Problematik gehört schließlich zu den wichtigsten Fragestellungen, über die die islamische Theologie im deutschen Kontext zu diskutieren hat.

Für eine universitäre Tätigkeit in Forschung und Lehre ist ein Zustimmungsrecht der Religionsgemeinden prinzipiell nicht notwendig. Darüber hinaus könnte sich eine Verzahnung mit der Religionsgemeinde im Falle ihrer fehlenden theologischen Kompetenz einschränkend auf die Forschungsfreiheit auswirken.

Ein gewisses Mitspracherecht der Religionsgemeinden für Imamausbildung und besondere Berufsfelder in Moschee- und Gemeindegewesen ist jedoch in den dafür geeigneten Fachhochschulen oder eigenen Hochschulen vorstellbar.



2.3 Arbeitsgruppe 3

2.3.1 Prof. Dr. Kai Hafez: Das Medienbild des Islams in Deutschland⁶¹

Die Deutsche Islam Konferenz hat seit ihrer Gründung eine enorme öffentliche Beachtung erfahren. Hier zeigt sich deutlich, dass eine staatliche Politik der Anerkennung des Islams in Deutschland nicht nur bei den in Deutschland lebenden Muslimen, sondern auch in der weiteren Öffentlichkeit und in den Medien geeignet ist, eine für den Bereich des Islams untypisch positive Resonanz zu erzeugen. Natürlich kann die Deutsche Islam Konferenz nicht auf Dauer selbst das öffentliche Ereignis sein, um das es geht, sondern die Islamkonferenz ist Mittel zum Zweck, um Empfehlungen für eine bessere Integration des Islams zu entwickeln. Diese Empfehlungen sollten, so hat es die bisherige Diskussion ergeben, in einer Art und Weise symmetrisch angelegt sein, dass sie die Situation der Muslime im Kontext allgemeiner sozialer Bedingungen (zum Beispiel Probleme der sogenannten Unterschicht) thematisieren. Neben dieser allgemeinen Analyse jedoch sollten aus meiner Sicht die konkreten Empfehlungen einer jeden Arbeitsgruppe in bekennender Weise asymmetrisch angelegt sein, also nicht nur allgemeine Strukturveränderungen einfordern, sondern die besonderen Probleme des Verhältnisses muslimischer Minderheit zu nicht muslimischer Mehrheit benennen.

Zu konkreten politischen und gesellschaftlichen Veränderungsempfehlungen zu kommen, ist umso erforderlicher als im Bereich der Medien wissenschaftliche Studien zum Islambild bereits seit mehr als zehn Jahren angefertigt worden sind. Weiterer Studienbedarf besteht aus meiner Sicht derzeit nicht, sondern es müssen Vorschläge erarbeitet und Maßnahmen eingeleitet werden, um frühere Initiativen der Bundesregierungen Kohl und Schröder (zum Beispiel deutsch-arabischer oder deutsch-türkischer Mediendialog) sinnvoll weiterzuentwickeln.

⁶¹ Vortrag auf der Sitzung der Arbeitsgruppe 3 vom 9. November 2006 in Nürnberg.

Das Interesse deutscher Massenmedien am Islam erwachte während der iranischen Revolution von 1978/79. Die Islam-Berichterstattung in deutschen Massenmedien beschränkte sich vor diesem Ereignis weitgehend auf Randerscheinungen, zum Beispiel die jährlich wiederkehrende Berichterstattung über den Ramadan oder die Pilgerfahrt. Erst die islamische Revolution des Ayatollah Khomeini im Iran änderte dies schlagartig und ließ den Islam zu einem weltweit beachteten Medienthema werden, was er bis heute ist. Mit dieser Entwicklung einher ging allerdings auch zwangsläufig eine starke Politisierung des Islambildes, und, was ich als Hauptproblem der derzeitigen Situation betrachte, eine Verengung der Themenauswahl, die wie bei fast keinem anderen Thema mit Fragen der Gewalt in Verbindung gebracht wird. Ungefähr jeder zweite Artikel oder Beitrag über den Islam thematisiert diese Religion im Kontext körperlicher Gewalt.

Gewalt tritt in verschiedener Form auf, als Terrorismus, als familiäre Gewalt, als Gewalt gegen Frauen oder als ethnisch-religiöse Gewalt, die die Demokratie durch Nichtakzeptanz des Gesetzes gefährdet (Stichwort „Parallelgesellschaften“). Kein Wunder also, dass die demoskopischen Umfragen, die wir haben, auf eine wachsende Angst vor dem Islam in Deutschland verweisen. Im Bereich der Auslandsberichterstattung, also der Berichterstattung über die sogenannte islamische Welt, sind die Negativwerte der Berichterstattung durch die Fokussierung auf Gewaltkonflikte so hoch wie sonst nur im Bereich der Kriegs- und Krisenberichterstattung. Die These vom „Feindbild Islam“ ist meines Erachtens mit den Methoden der empirischen Sozialforschung hinreichend belegt worden. Das Hauptproblem ist dabei nicht das Berichten über Gewalt und Repression an sich, sondern die völlige Fixierung auf dieses enge Themenspektrum. Problematisch ist also weniger, worüber berichtet wird, als, worüber nicht berichtet wird. Es geht nicht darum, reale gesellschaftliche Missstände zu verniedlichen, aber ich fordere zu einem Nachdenken über die Proportionen des Islambildes auf. Die Gewaltfixierung des medialen Islambildes ist nicht nur ein Problem des Boulevardsektors, sondern erfasst in gleichem Maße auch die seriösen Medien. Ganz im Gegenteil, die eher kurzfristigen Aufmerksamkeitsspannen des Boulevards sind häufig geradezu angenehm im Vergleich zu der permanenten und seit Jahrzehnten bestehenden Fixierung großer seriöser Medien auf das Feindbild Islam.

Dabei ist der Islam im engeren Sinne der Theologie, des religiösen Kultus und Ritus kaum im Interesse deutscher Massenmedien. Wenn man sich die Berichterstattung über den Islam in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten anschaut, so könnte man fast den Eindruck bekommen, der Islam sei keine Religion, sondern eine Form der Politik und der politischen Ideologie der Gewalt. Einfache theologische Tatbestände, wie etwa die Tatsache, dass Jesus Christus im Islam als Prophet und Vorgänger Mohammeds betrachtet wird, sind in der deutschen Öffentlichkeit und Gesellschaft den allermeisten Menschen unbekannt. Dieses eine Beispiel allein zeigt das totale Versagen einer sich aufklärerisch gebenden Öffentlichkeit bei der Vermittlung nicht christlicher religiöser Inhalte.

Hier geht es dem Islam übrigens nicht anders als dem Judentum, dasebenfalls in seiner religiösen und kulturellen Substanz weitaus weniger in den Medien präsent ist als als Hintergrund der historischen Aufarbeitung des Holocaust. Es ist deswegen nicht verwunderlich, dass Ignatz Bubis, der frühere Vorsitzende des Zentralrates der Juden in Deutschland, im Jahr 1999, kurz vor seinem Tod, erkannte, dass das heutige Islambild ihn in vielerlei Hinsicht an das frühere Bild des Judentums im 19. und frühen 20. Jahrhundert erinnert. Die Massenmedien leisten wenig bei der Vermittlung interreligiöser Bildung, da sie sich zu sehr als Sachverwalter enger und engerer politischer und sozialer Konfliktstoffe verstehen. Dabei macht die Geschichte der Juden in Deutschland eines klar: Eine einseitige Integrationsleistung einer religiösen Minderheit nützt nichts, wenn die Mehrheit nicht ebenfalls lernbereit ist.

Ein weiteres Problem der Medienberichterstattung ist die Bildsprache, die neben dem Text von besonderer, möglicherweise wachsender Bedeutung in einer Zeit zunehmender Bildmedien ist. Immer wiederkehrend sind etwa folgende Impressionen des Islams: Schleier, Massenfotografien vor allem von Mekka und von Demonstrationen, Koran, Kinder und Kalaschnikows, die Prachtbauten des arabischen Golfs, islamische Schlachtrituale und Geißelprozessionen aus dem Iran. Dies ist keine zufällige Zusammenstellung, sondern die vorgenannten Bildelemente entsprechen exakt den Bildern, die der Stern jüngst in einer Sonderausgabe über den Islam aneinanderreichte. Seit der iranischen Revolution zeigt nicht nur dieses Bildmedium eine konstante Bilderwelt, es

sind die grundlegend gleichen Bilder, die auch schon die Berichtserstattung über die iranische Revolution beherrschten und die in ihrer Gesamtheit totale Fremdheit suggerieren. Wie ein positiver Schock wirken da vereinzelt publizierte Fotos wie jüngst von verschleierte Frauen mit deutscher Fahne während der Fußballweltmeisterschaft. Insgesamt aber ist die Bildsprache der Medien symbolisch überfrachtet und ohne dokumentarischen Anspruch.

Das deutsche Medienbild des Islams wird von Eliten und von Generaliten beherrscht. Es ist zum einen beklagenswert, weil der Bürger oder die „schweigende Mehrheit“ außen vor bleibt, es ist allerdings normal für einen Journalismus, der Ansprechpartner braucht und auf aktive Gesellschaftskräfte angewiesen ist, um einen Tagesjournalismus zu betreiben, der nicht in jedem Einzelfall investigativen Tiefgang haben kann. Interessant ist allerdings die Zusammensetzung der Akteure. In der Nah- und Mittelostberichterstattung deutscher Printmedien etwa dominieren Staatsvertreter und ihre Gegenspieler, die radikalen Islamisten. Bei der Frage des Islams in Deutschland und auch bei der Bewertung von Nah- und Mittelostentwicklungen in deutschen Medien ist das Bild allerdings diverser. Neben konservativen Islamvertretern, deutschen Islamorganisationen und fundamentalen Islamkritikern, wie die Holländerin Hirsi Ali, kommen auch viele andere Stimmen zu Wort. Vor allen Dingen beim Thema Islam in Deutschland haben es die deutschen Medien also durchaus geschafft, innerhalb der nach wie vor sehr beschränkten Gewalt und Repressionsagenda relativ viele Akteure ins Boot zu holen.

Dies entspricht einer relativ normalen Gesellschaftsentwicklung, die nach mehreren Generationen der Einwanderung und durch die Diversifizierung akademischer Ausbildungen partikulierte Öffentlichkeiten erzeugt, die den Medien als Gesprächspartner dienen. Allerdings sind auch diese häufig tatsächlich sehr aufgeklärten Öffentlichkeitsakteure vielfach gezwungen, sich dem einseitigen Gewalt- und Repressionsinteresse der Medien thematisch zu beugen. Die Skandalisierung des Islambildes erfolgt also eher durch die Art der Themensetzung als durch die Gesetze des Polit-Talks oder durch falsche Experten. Die deutsche Öffentlichkeit hat sich hier aus meiner Sicht in den letzten Jahrzehnten diversifiziert und entwickelt. Dies schließt nicht aus, dass in Einzelfällen ein Hang der Medien besteht, radikale Positionen, zum Beispiel radikale Islamprediger oder

auch Islamkritiker, zu bevorzugen, um künstlich Kontroversen zu erzeugen, die einen Kulturkampf suggerieren, der möglicherweise die Alltagsrealität gar nicht adäquat widerspiegelt.

Deutsche Massenmedien sollten sich in jedem Fall bemühen, ihre Informationsquellen zu erweitern. Der deutsche Journalismus ist, was den Islam betrifft, in weiten Teilen noch immer ein „Abschreibejournalismus“. Journalisten schreiben von Nachrichtenagenturen ab oder sie schreiben voneinander ab. Von den Reportagen und Berichten einer durchaus begrenzten Anzahl von Auslandskorrespondenten abgesehen, verfügt der deutsche Journalismus über viel zu wenig authentische Quellen in der islamischen Welt, die er neben dem üblichen Material westlicher Nachrichtenagenturen in die tägliche Arbeit einbringt. Ohne adäquate Quellen und Gesprächspartner aber führen wir kulturelle Selbstgespräche und sind mitverantwortlich für das Entstehen von „parallelen Öffentlichkeiten“.

Damit wir uns nicht falsch verstehen: Es gibt im deutschen Journalismus viele gute Artikel und einzelne Radio- und Fernsehsendungen. Auch viele Kritiker des Feindbildes Islam kommen zu

Wort. Aber an der thematischen Grundstruktur und an der nachhaltigen Ausrichtung der Medienbeachtung auf den Gewaltkomplex hat sich im Laufe der letzten Jahrzehnte wenig geändert. Das Islambild deutscher Medien ähnelt heute einer Art „aufgeklärter Islamophobie“. So lange aber die Menschen



tagtäglich mit einem Negativbild des Islams konfrontiert werden, helfen Appelle an Respekt und Toleranz wenig, weil die Agenda des islamophoben Denkens überwiegt. Man sollte die Wirkung von Massenmedien nicht überschätzen, sie prägen eben nicht die Identität des Menschen, aber sie prägen in hohem Maße das Bild,

das ein Mensch sich von einer Fremdgruppe macht, so dass von einer Ausbalancierung des Medienbildes sicher positive Impulse für den sozialen Frieden zu erwarten wären.

Auch in einem anderen Punkt möchte ich nicht missverstanden werden. Ich plädiere nicht für eine weitere Islamisierung des Bildes der Einwanderer oder des Nahen und Mittleren Ostens, sondern für einen internen Umbau der Islamberichterstattung mit einer Gewichtsverlagerung von der Politik und der Gewalt zu einer breiteren sozialen, philosophischen oder auch theologischen Verankerung. Obwohl der Islam nur einer unter vielen Faktoren der Entwicklung ist, gilt er heute vielen als eine Art Chiffre für alles, was aus dem Orient kommt – und das ist sicher falsch. Früher sprach man über türkische Einwanderer, heute sind es die Muslime, die kommen: Was für ein Unsinn, denn die Türken waren früher bereits Muslime, und sie sind heute nicht nur Muslime, sondern auch Türken, Deutsch-Türken oder vieles andere.

Ein weiteres Beispiel: Nach den Anschlägen des 11. September veröffentlichte ein meinungsführendes Wochenmagazin nacheinander vier oder fünf Titelgeschichten über den Islam, über die angebliche Gefahr und Unsicherheit, die von ihm ausgehen, und zwar in einer Zeit, als Amerika und seine europäischen Verbündeten den Krieg in Afghanistan vorbereiteten und es statt einer Ablenkung durch kulturalistische Diskurse einer intensiven Auseinandersetzung über Sinn und Zweck von Krieg und Frieden bedurft hätte. Auf welche Irrwege uns diese Form des Kulturalismus gebracht hat, kann man an dem heutigen katastrophalen Zustand Afghanistans und der zunehmenden Terrorgefahr ablesen. Mein Plädoyer also lautet: Wir sollten die Medienagenda des Islams diversifizieren, aber die Medien nicht künstlich islamisieren.

Zum Abschluss meiner knappen und für den heutigen Zweck äußerst rudimentären Ausführungen möchte ich einige konkrete Vorschläge machen, die aus meiner Sicht geeignet wären, das Islambild in Deutschland zu verbessern und somit zu einer verstärkten Integration der Muslime in Deutschland beizutragen:

- Die öffentlich-rechtlichen Anstalten spielen aus meiner Sicht trotz ihrer einzelnen Integrationsseher und -sendungen noch immer keine Vorreiterrolle bei der Verbesserung des Islambildes. Die Politik sollte aus meiner Sicht auf diesen Sektor aufmerksam werden, denn die durchaus kostenaufwendigen Integrationsseherungen werden in Nischen ausgestrahlt, die kaum öffentliche Aufmerksamkeit erzielen und die an der Grundstruktur der Gewaltfokussierung der Islamberichterstattung in Nachrichtensendungen, Sondersendungen, Talkshows usw. nichts geändert haben. Die Berichterstattung der öffentlich-rechtlichen Sender über den Islam muss umfassend bilanziert werden.
- Mit den deutschen Privatmedien im Print- wie auch im Rundfunkbereich muss der Dialog gesucht werden, denn ihre Berichterstattung gehört ebenfalls auf den Prüfstand. Es ist in zehn Jahren verschiedenster Mediendialoge deutscher Bundesregierungen nicht gelungen, Blattmacher, Herausgeber und Intendanten in ein Gespräch über das Islambild der Medien zu verwickeln. Immer wieder sind Versuche unternommen worden, aber diese Medien haben ihre Journalisten und Korrespondenten zu Dialogveranstaltungen gesandt, die ihrerseits vielfach lernbereit waren, aber zurück in ihren Medien strukturellen Pressionen und Routinevorgängen ausgesetzt waren, die einem Feindbild Islam in die Hände spielten. Wir brauchen dringend Round-Table-Veranstaltungen oder Ähnliches, um mit den Verantwortlichen ins Gespräch zu kommen und ihnen klarzumachen, dass die deutschen Medien, bei aller Freiheit, heute eine Verantwortung tragen, die die Bereiche der inneren und äußeren Sicherheit berühren.
- Es müssen neue Ausbildungswege für Journalisten gesucht werden, um diese frühzeitig mit Problemen der Islamberichterstattung vertraut zu machen. Die deutschen Journalistenschulen, um nur ein Beispiel zu nennen, bieten nur sehr wenige und sporadische Schulungsangebote in diesem Bereich.
- Wir müssen den Einwanderer als Journalisten fördern, wenngleich, wie oben gesagt, die Repräsentanz von Einwanderern allein das Islambild nicht verändern wird, solange nicht ein strukturelles Umdenken stattfindet.

- Es sollte darüber nachgedacht werden, ob staatliche Unterstützungsprogramme für kleine Medienaktivitäten (media empowerment), wie sie in den Niederlanden seit Jahrzehnten durchgeführt werden, nicht sinnvoll wären. Dass heute nach dem Tod des Filmemachers van Gogh vielfach kolportierte Argument, die Niederlande seien eine gescheiterte multikulturelle Gesellschaft, greift natürlich viel zu kurz. Um das Islambild deutscher Medien auf Dauer zu verbessern, ist es aus meiner Sicht unabdingbar, die Artikulationsfähigkeit der Einwanderer selbst zu stärken und ihnen zum Teil eigene Medien an die Hand zu geben, die, wie die Offenen Kanäle, freien Radiosender und dergleichen, von ihnen selbst gestaltet werden können.
- Wir müssen den kritischen Konsumenten fördern, der von sich aus erkennt, dass das Medienbild des Islams nur begrenzt die soziale Realität des Orients oder auch der hier lebenden Muslime widerspiegelt. Leider sind Media-Watch-Aktivitäten, die in den USA so verbreitet sind, in Deutschland bislang fast unbekannt. Es ist aber einleuchtend, dass gerade in einer Zeit wachsender ökonomischer Zwänge der Medien diese nur auf die eigenen Kunden, also die Medienkonsumenten, reagieren werden. Die deutsche Bundesregierung sollte meines Erachtens nach Wegen und Maßnahmen suchen, diesen Prozess zu fördern, indem sie nach Allianzen mit großen gesellschaftlichen Organisationen strebt, die bereit sind, eine kritische Medienöffentlichkeit aufzubauen. Als Beispiel: Die Heinrich-Böll-Stiftung besaß Anfang der 90er-Jahre eine Media-Watch-Initiative, die breite Resonanz fand, aber aus Geldgründen eingestellt wurde.
- Wer das Islambild deutscher Medien verändern will, der kann dies nicht zuletzt durch sogenannte paradoxe Interventionen tun, das heißt durch gezielte Medienevents etwa aus der muslimischen Community, die, wie die frühere Reise des ägyptischen Präsidenten Anwar Sadat nach Jerusalem 1977, das Mediengeschäft beleben und eine einseitig negative Festschreibung des Islambildes erschweren.

2.3.2 Abdul-Ahmad Rashid: Öffentlichkeitsarbeit der muslimischen Verbände in Deutschland – Bestandsaufnahme, Kritik und Lösungsvorschläge

Die Vertreter der Muslime sind in erster Linie die Verbände. Sie müssen den Anspruch haben, die Interessen der Muslime in Deutschland auch medial vertreten zu können. Daher muss es eine effiziente und konstruktive Zusammenarbeit mit den Medien geben. Das eigene Auftreten in der Öffentlichkeit, aber auch die Präsenz in den Medien ist daher hierbei von großer Wichtigkeit.

Für meine Ausführungen habe ich mit Kollegen der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“, der „Frankfurter Rundschau“ und der „Zeit“ sowie einem deutschen Journalisten muslimischen Glaubens gesprochen. Sie sollen hier nicht namentlich genannt werden. Ihre Kritik beinhaltete folgende Punkte:

Zusammenfassung der Kritik

- Öffentlichkeitsarbeit der Verbände wird kaum wahrgenommen
- Sprecherwechsel des Koordinierungsrates der Muslime in Deutschland wird als zu unruhig empfunden; die Kompetenzen sollten gebündelt werden
- Verbände müssen Lobby in den Redaktionen haben
- DITIB als Ansprechpartner ist gut; ansonsten: breit aufgestellte Öffentlichkeitsarbeit, die von Einzelpersonen bestritten wird

- Auf kommunaler Ebene gestaltet sich die Pressearbeit sehr schwierig, da nur rudimentär ausgeprägt
- Vertreter der Verbände sollten gestärkt und ausgebildet werden; sie sollten auf die Medien zugehen, werden sonst kaum wahrgenommen
- Der Imamwechsel stellt ein Hindernis dar: Imame müssen kompetent und autonom sein; der Kontakt geht immer über die Verbandszentralen
- Großes Problem ist Kommunikation, es gibt zu wenige Sprecher, die die Medien verstehen und Öffentlichkeitsarbeit ausrichten
- Verbände sind ferngesteuert, können nicht agieren
- Großteil der Vertreter ist nicht hier sozialisiert und ausgebildet; verstehen vieles nicht, können sich nicht klar ausdrücken, Feinheiten wie Ironie kriegen sie nicht mit
- Orientalisches Element: Sind schnell beleidigt; wirkt nicht souverän, wirkt wie: die haben doch was zu verbergen
- Millî Görüş (IGMG) ist in der Öffentlichkeitsarbeit besser aufgestellt, da ihre Vertreter in Deutschland geboren und hier zur Schule gegangen sind; viele von ihnen gehören zum akademischen Klientel
- Als positives Beispiel für Öffentlichkeitsarbeit wurde der Moscheebau in Duisburg-Marxloh empfunden, wo es einen Pressesprecher gab und auch die anderen Vertreter der Gemeinde immer für Gespräche zur Verfügung standen
- Warum erscheinen keine Gastartikel von muslimischen Verbandsvertretern in deutschen Tageszeitungen?
- Pressemeldungen zu einzelnen Anlässen reichen nicht; professioneller Pressesprecher um so wichtiger

- Vermutung, die haben etwas zu verbergen, wird unterstützt, wenn der Chef nicht Deutsch spricht (zum Beispiel DITIB)
- Wer ein Interview mit den Verbandsvertretern haben will, muss die Handynummern von Ayyub Axel Köhler, Aiman Mazzyek, Ali Kizilkaya, Bekir Alboga oder Erol Pürlü haben. Andere Ansprechpartner gibt es nicht; auf die genannten wird auch immer von ihren Verbänden verwiesen.

Internetseiten im Vergleich

Eine wichtige Funktion nehmen die Seiten der Verbände im Internet ein, denn sie werden häufig von Medienvertretern als erste Quelle genutzt. Dabei fällt auf den einzelnen Seiten auf:

- Islamrat:
 - Unter Rubrik „Vorstand“ keine Bio und Bilder
 - Unter Rubrik „Positionen“ werden Fragen formuliert, aber die angekündigten Antworten nicht gegeben:

Positionen, Aktivitäten und Kontakte des Islamrats für die BRD in Deutschland im Hinblick auf den Islam

Übersicht, 2006

Wie beurteilt der Islamrat für die BRD den Islam? Welche Auffassung vertritt er zu strittigen Fragen? Zu welchen muslimischen Organisationen bestehen Kontakte? Welche Formen von Zusammenarbeit gibt es? Wo kann man Stellungnahmen, Materialien und Ansprechpartner zum Thema finden?

Auf diese und ähnliche Fragen sollen im Folgenden Antworten gegeben werden. Die hier zusammengestellten Informationen vermitteln einen Überblick aus der Perspektive des Islamrats für die BRD in Deutschland.

- Unter „Aktuelle Meldungen“ letzte Meldung vom 4. Januar 2009
- Keine Rubrik „Presse“, sondern nur Kontakt mit einer Telefonnummer in Köln
- Keine Presseberichte

■ Zentralrat der Muslime in Deutschland:

- Auch keine Rubrik „Presse“
- Gemeinden sind mit Adresse und Telefonnummern eingetragen
- Zahlreiche Presseberichte, jedoch ungeordnet beziehungsweise lediglich in die Rubriken „News“ und „Aus aller Welt“ unterteilt
- Zahlreiche Pressemitteilungen
- Vorstand wird mit Bild und Bio vorgestellt
- Auf ausgewählte Veranstaltungen wird hingewiesen

■ Verband der Islamischen Kulturzentren in Deutschland:

- Lediglich Rubrik „Kontakt“, keine Rubrik „Presse“
- Neuer Pressereferent wird vorgestellt, aber lediglich in einer Pressemitteilung über den neuen Vorstand, dazu noch unter der Rubrik „Publikationen“
- Zahlreiche und aktuelle Presseberichte und Pressemitteilungen
- Gemeinden sind mit Adresse und Telefonnummer angegeben

■ DITIB:

- Rubrik „Presse“ mit Hinweis auf Pressekontakt, dort Hinweis auf Pressereferat, aber kein Name der oder des Verantwortlichen:

Pressekontakt

Sie haben weitergehende Fragen zu DITIB oder zu unseren aktuellen Projekten?

Die DITIB-Pressestelle steht Ihnen gerne zur Verfügung.

Ihre Ansprechpartner:

Referat für Presse- und Öffentlichkeitsarbeit

Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V.

Subbelratherstr. 17

50823 Köln

Telefon: +49 (0)2 21 5 79 82 84

Telefax: +49 (0)2 21 5 79 82 90

E-Mail: presse(at)ditib.de

- Aktuelle Pressemeldungen, aber keine Presseberichte
- Gemeinden sind mit Adresse und Telefonnummern angegeben
- Veranstaltungen sind nicht aktuell, letzter Eintrag vom 3. Oktober 2008 (Anlass „Tag der offenen Moschee“)
- Vorstand wird namentlich genannt, aber nicht vorgestellt

■ Koordinierungsrat der Muslime (KRM):

- Hat keine eigene Internetseite
- Pressemitteilung des KRM werden auf den Internetseiten der einzelnen Verbände veröffentlicht, dort nicht sehr prominent

- KRM informiert nicht über seine Aktivitäten, zum Beispiel über Sitzungen, Vorhaben und Treffen, wie beispielsweise den Aufbau von kommunalen KRMs, der ja angekündigt wurde

Bestandsaufnahme

- Muslime beschweren sich über negatives Islambild in den Medien, dann müssen sie auch etwas dagegen tun
- Verbände treten mit dem Anspruch auf, für die Mehrheit der Muslime in der Öffentlichkeit zu sprechen, in Bezug auf die Öffentlichkeitsarbeit klaffen Anspruch und Wirklichkeit auseinander; Verbände beschweren sich, aber sie machen auch nichts; islamkritische Stimmen sind weitaus präsenter
- Die Ansprechpartner der Verbände auf Seiten der Medien sind die Funktionäre wie Ayyub Axel Köhler als Vorsitzender, Aiman Mazyek als Generalsekretär, Bekir Alboga als Dialogbeauftragter, Ali Kizilkaya als Vorsitzender und Erol Pürlü als Dialogbeauftragter. Alle sind mit diesen Ämtern schon zeitlich voll ausgelastet. Warum leisten die Verbände sich nicht einen Pressesprecher, der im Umgang mit den Medien ausgebildet ist und vielleicht einen journalistischen Hintergrund hat?
- Viele Interviews in deutschen Tageszeitungen mit Verbandsvertretern, aber kaum von ihnen verfasste Gastartikel
- Keine Artikel und Gendarstellungen in den Zeitungen (zum Beispiel nach der Regensburger Papstrede oder während der Causa Kalisch: Artikel von Regina Mönch, wo sie die Verbände heftig angreift und als Scharia-Verbände bezeichnet; hier wäre die Darstellung eines Verbandsvertreters allein aus Gründen der journalistischen Fairness wichtig und wünschenswert gewesen)
- KRM nimmt in Anspruch, für die Muslime zu sprechen, dann wäre auch eine gute Öffentlichkeitsarbeit notwendig
- Sprecher wechseln im Rhythmus eines halben Jahres, das ist für die Medienvertreter unbefriedigend

- Es muss eine klare Verteilung der Kompetenzen geben
- Wie machen es die Muslime im Ausland?
 - **Großbritannien:**
 - Alle Moscheeverbände haben Pressesprecher, die in wachsender Zahl die englische Sprache beherrschen
 - Die offiziellen Repräsentanten der Muslime gehen auf die Medien zu und versuchen, gute Beziehungen in dieser Richtung aufzubauen
 - Sie sind aber auch in der Lage, Falschdarstellungen durch juristischen Beistand entgegenzusteuern
 - Es gibt muslimische Journale und Zeitschriften
 - **Österreich:**
 - Islamische Glaubensgemeinschaft Österreich ist der offizielle Ansprechpartner für Bund und Land
 - Hat eine Pressereferentin (Amina Baghajati)
 - Muslime publizieren Artikel in Tageszeitungen
 - Ebenso Kommentare von muslimischen Autoren zu aktuellen Themen
 - Wochenzeitung „Die Furche“ mit muslimischer Kolumne
 - Internetseite „Kismet.online“
 - **USA:**
 - Medientraining für Imame, damit sie reagieren können, wenn sich ihnen ein Mikrofon entgegenstreckt und sie dabei mit ihrem Bart und Kaftan nicht auch noch aussehen wie Osama bin Laden
 - **Belgien:**
 - Offizielle Verbände haben keine Pressesprecher

Lösungsvorschläge

- Verbandsvertreter sollten redaktionelle und journalistische Abläufe besser kennenlernen
- Medientraining für Funktionäre auf nationaler, aber auch kommunaler Ebene

- Training für Imame und Moscheerepräsentanten; müssen in der Lage sein, mit den Medien zu kommunizieren
- Verbesserung auf kommunaler Ebene: Jede Moschee braucht einen Pressesprecher; das muss jemand sein, der hier aufgewachsen und sozialisiert ist, die deutsche Sprache beherrscht und Kompetenz in PR-Arbeit hat; positives Beispiel: Duisburg-Marxloh
- PR-Agenturen beauftragen
- Verbände müssen selber auch Themen in die Öffentlichkeit bringen
- Nutzung des Internets auf vielfältige und intensivere Weise
- Mehr Präsenz der Verbände in den Medien durch eigene Artikel und Kommentare
- Mehr muslimische Zeitungen, Journale und Fernsehsendungen
- KRM braucht offiziellen Pressesprecher und einheitliche Öffentlichkeitsarbeit
- Muslime müssen selbst Nachrichten produzieren: MNA (Muslimische Nachrichtenagentur)
- MNA nach Vorbild von KNA und EPD; jedoch Aufbau und Finanzierung durch private Spender; nicht die Verbände, um die journalistische Unabhängigkeit zu wahren
- Verbände sollten muslimische Nachwuchsjournalisten ausbilden (Muslimische Akademie sollte eingebunden werden)
- Finanziell aufrüsten; für den Moscheebau in Deutschland stehen auch finanzielle Ressourcen zur Verfügung

2.3.3 Prof. Dr. Hans-Jürgen Weiß: Mediennutzung und Integration der türkischen Bevölkerung in Deutschland⁶²

Menschen mit türkischem Migrationshintergrund in Deutschland

- 2,4 Millionen Menschen (1)
- Durchschnittsalter 33 Jahre (1)
- Circa 30 Prozent mit deutscher Staatsbürgerschaft (2)
- Mehr als die Hälfte lebt mindestens 20 Jahre in Deutschland

(1) *Quelle: Statistisches Bundesamt: Mikrozensus 2005*

(2) *Quelle: ARD/ZDF-Studie: Migranten und Medien 2007*

Repräsentative Studien zur Mediennutzung der türkischen Bevölkerung in Deutschland

- Presse- und Informationsamt der Bundesregierung (2000):
Mediennutzung und Integration der türkischen Bevölkerung
in Deutschland (ab 14 Jahre)
- Westdeutscher Rundfunk (2006):
Fernsehnutzung, Einstellungen und Integration junger Er-
wachsener mit türkischer Herkunft in Nordrhein-Westfalen
(14 bis 49 Jahre)
- ARD/ZDF-Medienkommission (2007):
Migranten und Medien (ab 14 Jahre)

⁶² Präsentation auf der Fachkonferenz der Arbeitsgruppe 3 am 19. Juni 2008 in Berlin.

■ Landesanstalt für Medien Nordrhein-Westfalen (2008):
Mediennutzung Jugendlicher und junger Erwachsener mit
Migrationshintergrund in Nordrhein-Westfalen (12 bis 29 Jahre)

Mediennutzung I: ARD/ZDF-Studie 2007 (Deutschland, ab 14 Jahre)
Stammnutzer in Prozent*

	Fernsehen	Internet	Radio	Zeitung
Stammnutzer	86	36	40	–
Keine Stammnutzer	14	64	60	–
Gesamt	100	100	100	–

* Regelmäßige Nutzung (4–7 Tage pro Woche)

Mediennutzung I: ARD/ZDF-Studie 2007 (Deutschland, ab 14 Jahre)
Stammnutzer in Prozent*

	Fernsehen	Internet	Radio	Zeitung
Stammnutzer	86	36	40	–
Nur türkische Medien	30	3	9	–
Türkische und deutsche Medien	35	13	3	–
Nur deutsche Medien	21	20	28	–
Keine Stammnutzer	14	64	60	–
Gesamt	100	100	100	–

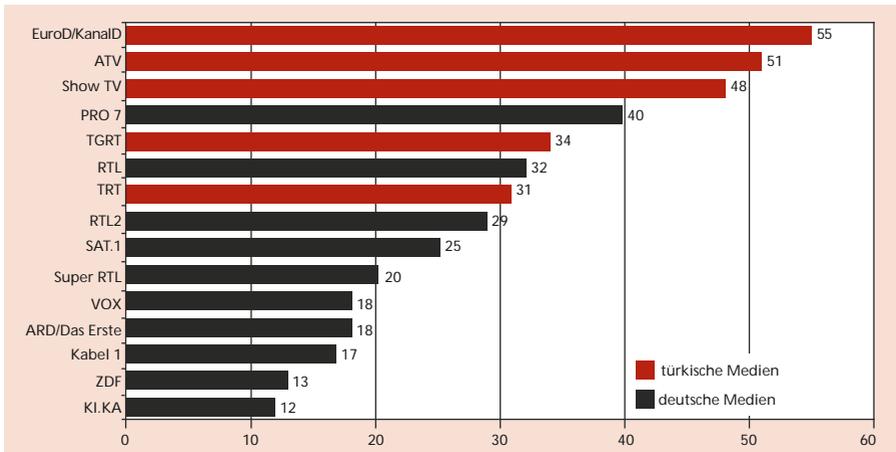
* Regelmäßige Nutzung (4–7 Tage pro Woche)

Mediennutzung II: WDR-Studie 2006 (Nordrhein-Westfalen, 14 bis 49 Jahre) Stammnutzer in Prozent*

	Fernsehen	Internet	Radio	Zeitung
Stammnutzer	93	42	38	34
Nur türkische Medien	30	5	8	14
Türkische und deutsche Medien	45	14	4	6
Nur deutsche Medien	18	23	26	14
Keine Stammnutzer	7	58	62	66
Gesamt	100	100	100	100

* Regelmäßige Nutzung (4-7 Tage pro Woche)

Genutzte Fernsehprogramme: ARD/ZDF-Studie 2007*



* Regelmäßige Nutzung (4-7 Tage pro Woche)

Medien(nutzung) und Integration

Begriffsklärung „Integration“: Idealtypische Akkulturationsmuster (nach Berry 1997)

		Einstellung zur Ankunftsgesellschaft	
		Positiv	Negativ
Einstellung zur Herkunftsgesellschaft	Positiv	Integration	Separation
	Negativ	Assimilierung	Marginalisierung

Mediennutzung als Akkulturationsstrategie*?

		Einstellung zur Ankunftsgesellschaft	
		Positiv	Negativ
Einstellung zur Herkunftsgesellschaft	Positiv	Integration Mediennutzung: Deutsch ≈ Türkisch	Separation: Mediennutzung: Türkisch > Deutsch („Medienghetto“)
	Negativ	Assimilierung Mediennutzung: Deutsch > Türkisch	Marginalisierung keine Mediennutzung

*Indikator: Verhältnis zwischen der Nutzung deutscher/deutschsprachiger und türkischer/türkischsprachiger Medien

Die Frage nach der Wirkung der Medien

Wirken sich Medienangebote und Mediennutzung auf die Integration (beziehungsweise genauer: auf unterschiedliche Akkulturationsmuster) von Menschen mit Migrationshintergrund aus?

In der WDR-Studie wurde der Einfluss türkischer und deutscher Medien(nutzung) auf vier Akkulturationsmuster getestet:

- Integration
- Assimilierung
- Separation
- Marginalisierung

Indikatoren

- Integration: hohe Werte, wenn
 - häufig beide Sprachen gebraucht werden,
 - Freunde und Bekannte häufig aus beiden Kontexten stammen,
 - das politische Interesse sich auf den deutschen und den türkischen Kontext bezieht sowie
 - die Relevanz medialer türkischsprachiger und deutschsprachiger Informationsquellen gleich hoch eingeschätzt wird
- Assimilation: hohe Werte, wenn in den oben genannten Variablen eher die deutsche beziehungsweise deutschsprachige Seite bevorzugt wird
- Analoges Vorgehen bei Separation (hohe Werte für den türkischen Kontext) und Marginalisierung (niedrige Werte für beide Kontexte)

Sozialstrukturelle Einflussfaktoren auf den Akkulturationsprozess (WDR-Studie 2006)

Vier Kausalmodelle – ohne Mediennutzung				
Einflussfaktoren ¹	Integration	Assimilation	Separation	Marginalisierung
<i>Konstante</i>	2.8		1.2	.66
Alter	-.13		.10	.13
Bleibewunsch (ja)		.12	-.18	
Rel. Aufenthaltsdauer		.23	-.25	-.13
Dt. Staatsbürgerschaft (ja)			-.14	
Erklärungskraft² (min.: 0.0; max.: 1.0)	.05	.10	.17	.05

¹Standardisierte Regressionskoeffizienten ($p \leq .05$)

²Adj. R²

Sozialstrukturelle und mediale Einflussfaktoren auf den Akkulturationsprozess (WDR-Studie 2006)

Vier Kausalmodelle – mit Mediennutzung				
Einflussfaktoren ¹	Integration	Assimilation	Separation	Marginalisierung
<i>Konstante</i>	2.0		1.4	1.2
<i>Alter</i>	-.12	-.09	.10	.15
<i>Bleibewunsch (ja)</i>		.06	-.14	.09
<i>Rel. Aufenthaltsdauer</i>			-.15	
<i>Dt. Staatsbürgerschaft (ja)</i>			-.11	
Nutzung türkischer Medien	.19	-.26		
Nutzung deutscher Medien	.20	.35	-.30	-.33
Erklärungskraft²	.12	.32	.23	.16
Erklärungszuwachs	.08	.23	.06	.11

¹Standardisierte Regressionskoeffizienten ($p \leq .05$)

²Adj. R²

2.4 Gesprächskreis

2.4.1 Dr. Johannes Kandel: Ein Vorschlag zur Definition von „Islamismus“ in Abgrenzung zu anderen im politischen Diskurs verwendeten Begriffen

Was ist „Islamismus“?

„Islamismus“ ist eine

1. politisch-extremistische Herrschaftsideologie, deren Kern eine Ideologie der Ungleichheit bildet: Abwertung anderer Religionen, Weltanschauungen und Lebensorientierungen und Verweigerung gleichberechtigter Existenz neben einem als einzig „wahre“ Religion verstandenen Islam,
2. politische Protest- und Oppositionsbewegung gegen muslimische, vermeintlich „unislamische“ Regime („der nahe Feind“) und „den Westen“ als die Inkarnation der „islamfeindlichen“, „ungläubigen“ Mächte („der ferne Feind“),
3. soziale Bewegung, die soziale Dienstleistungen (zum Beispiel Arbeit, Bildung, Kultur, Freizeit) zur Gewinnung von Sympathisanten und Rekrutierung von politischen Aktivisten anbietet,
4. transnationale (virtuelle) Diskursgemeinschaft

im Islam der Gegenwart.

Islamismus ist ein soziologisch und politisch höchst differenziertes Phänomen. Islamistische Bewegungen unterscheiden sich hinsichtlich ihrer ethnischen und sozialen Struktur und Politiken. Die Bandbreite islamistischer Politiken reicht von militant-revolutionären Konzepten (inklusive Dschihadismus/Terrorismus) bis zu friedlichen Formen der „Islamisierung“ im Wege politischer Par-

tizipation. Die Befürwortung von Gewalt und aktive Gewaltbereitschaft sind nicht die entscheidenden definierenden Kriterien für Islamismus. Islamismus ist die spezifisch „fundamentalistische“ Interpretation religiöser Basisquellen (Koran, Sunna), die Ableitung von religiös-politischen Werten, normativen Gesellschaftskonzeptionen und strategischen Optionen und ihre systemische Bündelung zu einer mehr oder weniger kohärenten Ideologie der politischen Herrschaftsübernahme und Sicherung.

„Politischer Islam“

Der häufig für Islamismus alternativ verwendete Begriff „politischer Islam“ ist nicht trennscharf genug und irreführend. Ausgehend von einem weiten Politikbegriff, der Politik politikfeldanalytisch als Dreiklang von „polity, policy und politics“ versteht, sind Religionen mit ihren jeweiligen Konzepten der individuellen Sinnggebung und Gesellschaftsgestaltung (Gemeinschaftsaspekt) gesellschaftliche Phänomene und daher auch „politisch“. Sie erheben einen aus ihren jeweiligen religiösen Quellen abgeleiteten Wahrheitsanspruch, der auch ethisch-politische Gestaltungsansprüche enthalten kann, die in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft gleichberechtigt mit nichtreligiösen Konzepten der Gesellschaftsgestaltung legitim im demokratischen Meinungs-, Urteils- und Entscheidungsprozess vertreten werden dürfen (Religionsfreiheit). Das gilt ganz selbstverständlich auch für den Islam. Allerdings werden Grenzen der Religionsfreiheit dann überschritten, wenn Religionen einen monopolistischen Gestaltungsanspruch durchzusetzen anstreben oder für die Angehörigen ihrer Religionsgemeinschaft Sonderrechte verlangen, die die Geltung der für alle verbindlichen Rechtsordnung in Frage stellen (Mehrrechtsordnung, „Parallelgesellschaften“).

„Fundamentalismus“

Islamismus und Fundamentalismus sind nicht identisch. Es ist im wissenschaftlich-politischen Diskurs umstritten, ob der (historisch aus einem christlich-protestantischen Kontext stammende) Gattungsbegriff „Fundamentalismus“ analytisch tatsächlich trägt. Wenn dieser Gattungsbegriff im Sinne von Ludwig Wittgenstein

zur Bestimmung von „Familienähnlichkeiten“ verwendet wird, ist er meines Erachtens heuristisch hilfreich. So verschieden „Fundamentalismen“ in ihren jeweiligen historisch-politischen Kontexten auch sind (zum Beispiel christlicher Fundamentalismus in den USA, schiitischer Fundamentalismus im Iran, saudi-arabischer „Wahabismus“, hinduistischer Fundamentalismus), so gibt es gleichwohl jene „Familienähnlichkeiten“ beziehungsweise Gemeinsamkeiten. Der gemeinsame Kern aller religiösen Fundamentalismen ist der absolute Wahrheitsanspruch auf alleinige Richtigkeit und von Weltdeutung in Verbindung mit der Bestreitung der Legitimität konkurrierender Wahrheitsansprüche. Das führt zur konsequenten Absage an geistige Grundprinzipien der Moderne (Offenheit und Freiheit des Denkens, selbstbestimmte Lebensorientierung, vernunftgeleiteter Zweifel, kritische Begründungspflicht im gesellschaftlichen und politischen Diskurs etc.) und die Zurückweisung der Säkularität des demokratischen und pluralistischen Rechtsstaates, der die Gleichberechtigung und friedliche Koexistenz von Religionen und Weltanschauungen garantiert.

Islamischer Fundamentalismus unterscheidet sich von Islamismus im Blick auf die Nähe beziehungsweise Ferne zu Politik. In der Grundtendenz ist Islamismus eine aktivistische Ideologie und Bewegung, die auf politische Umwälzung (mit einer breiten Palette strategischer und taktischer Optionen) zielt, während Fundamentalismus dagegen eher auf den religiös-philosophischen „Geisteskampf“ und missionarische Aktivitäten gerichtet ist.

2.4.2 Aiman Mazyek: Islam und Gewalt

Islam und Gewalt, Islam und Terrorismus. Das sind Begriffskombinationen, die heute leider beinahe in aller Munde sind, die sich meiner Meinung nach aber gegenseitig ausschließen. Und doch dürfen wir nicht so tun, als führten wir eine den Muslimen aufgezwungene Diskussion. Es gibt diesen im Namen des Islams begangenen Terrorismus. Die Anschläge von New York, Madrid und London zeugen ebenso davon wie die Selbstmordattentate von Riad, Tel Aviv, Istanbul und Scharm el-Scheich. Nichtmuslime wurden genauso Opfer dieses religiös bemäntelten Irrsinns wie Muslime. Angesichts des unendlichen Leids, das diese Terroristen über unzählige Menschen gebracht haben, müssen wir uns fragen: Warum verüben manche Muslime solche abscheulichen Taten? Und warum tun sie so, als seien Juden und Christen die eingeschworenen Feinde des Islams?

Haben denn die Attentäter nicht gewusst, dass der Islam den Schutz von Synagogen, Kirchen und Moscheen gleichermaßen gebietet? (Sure 22, Vers 38 ff.)

Wissen sie denn nicht, dass der ehrwürdige Prophet Muhammad – Friede sei mit ihm – ausdrücklich fordert, Christen und Juden unbehelligt zu lassen? Wissen sie nicht, dass er angekündigt hat, am jüngsten Tag als Fürsprecher der ungerecht behandelten Christen und Juden aufzutreten (Hadith, Abu Dawud, Hassan). Und des Weiteren sagt er: „Der Gläubige ist derjenige, vor dem die Menschen in Sicherheit sind (Hadith, Tirmidhi im Kapitel Iman, Ibn Madscha im Kapitel Fitān und Ibn-Hanbal in Al-Sunan).“ Er sagt nicht, „vor dem allein die Muslime in Sicherheit sind“, sondern er spricht von allen Menschen – ungeachtet ihrer Glaubenszugehörigkeit.

Ist den Mördern – und nur so kann ich diese Selbstmordattentäter bezeichnen, die meinen, unschuldiges Blut in ihrem vermeintlichen Krieg vergießen zu müssen – denn entgangen, dass der Koran Mord und Selbstmord verbietet? (Sure 4, Vers 29; Sure 5, Vers 32) Wut und Trauer erfassen viele Menschen und gerade auch Muslime angesichts dieser Fragen.

Moscheen und muslimische Verbände hierzulande haben diesen Terrorismus wiederholt mit Wort und Tat eindeutig verurteilt. Das ist auch gut so. Doch ich erwarte mehr als nur die tiefe Abneigung gegenüber diesen Terrorgruppen.

Gerade von hochrangigen islamischen Geistlichen und Gelehrten erwarte ich viel mehr. Es ist wichtig, einen auf friedliche Koexistenz ausgerichteten Islam zu predigen. Doch der Koran fordert mehr. Er fordert die Muslime ausdrücklich auf, gerecht zu handeln: „Seid Wahrer der Gerechtigkeit [...], auch wenn es gegen euch selbst oder die Eltern und nächsten Verwandten sein sollte!“, heißt es im Heiligen Buch der Muslime. (Sure 4, Vers 135)

Es ist höchste Zeit zur muslimischen Selbstkritik, die einen wunden Punkt der derzeitigen muslimischen Geisteswelt ansprechen muss. Der sogenannte islamistische Terror etwa eines Osama bin Laden ist nicht zuletzt das Produkt muslimischen Fehl Denkens. Ein Denken, das nihilistische und totalitäre Züge aufweist, die in dieser Größenordnung bisher in der islamischen Welt beispiellos sind. Der Prophet – Friede sei auf ihm – hat selbst in den bedrängtesten Momenten, als die schiere Existenz seiner Gemeinde auf dem Spiel stand, kein Kamikaze- und kein Himmelfahrtskommando angeordnet.

Der Irrglaube, über terroristische Aktivitäten und die Pervertierung der eigenen religiösen Grundsätze Veränderungen herbeiführen zu können, trägt gegenwärtig leider maßgeblich zum Erscheinungsbild des Islams bei. Dabei wird bedauerlicherweise zumeist übersehen, dass die überwältigende Mehrheit der Muslime sich damit keineswegs identifiziert, sondern vielmehr Abscheu und Ekel davor empfindet. Unser Prophet hat eindringlich vor solchen Leuten in den eigenen Reihen gewarnt, in dem er sagte: „Nein der Übertreibung in der Religion“ (Gesammelte Hadithe, „Riyadh as-Salihin“), und er wiederholte dies dreimal hintereinander. Das arabische Wort für Übertreibung „Assabiya“ heißt auch so viel wie fanatisch, Übertreiber in der Religion. Die Botschaft des Islams lautet heute wie früher: Nicht über die Macht, sondern über die Moral! Mit einem guten Charakter und der Hingabe an Gott sind die wahren Erfolge im Diesseits und bei Gott zu erzielen.

Doch wir scheinen geradewegs auf einen „Jakobiner-Islam“ zuzusteuern, zu dem offenbar auch manche Muslime eine gewisse Affinität entwickelt haben. Damals, nach der Französischen Revolution, errichtete Robespierre eine allein auf Macht gegründete Schreckensherrschaft. Später versuchte er dann, das große Köpferollen nachträglich moralisch zu legitimieren. So ähnlich gebärden sich auch die Terroristen mit ihrem „Guillotinen-Islam“. Sie morden und ziehen den Islam mit ihren schändlichen Taten in den Schmutz. Alle Versuche, ihr unmoralisches Vorgehen mit islamischen Grundsätzen zu rechtfertigen, sind verwerflich und zum Scheitern verurteilt.

Solange einzelne Muslime meinen, mit allen menschlichen und zivilisatorischen Konventionen, ja mit den Geboten des Islams selbst brechen zu können, um blind zuzuschlagen, haben wir ein beträchtliches innerislamisches Problem. Die Attentäter von Glasgow kamen – so schmerzlich es für Muslime auch klingen mag – aus den Reihen der dortigen Gemeinde und waren bekannt.

Die Selbstmordattentate vor der Roten Moschee in Islamabad und die zahllosen Selbstmordanschläge im Irak sind weitere traurige Belege einer krassen Fehlentwicklung. Wir Muslime dürfen davor nicht einfach die Augen verschließen. Wir dürfen uns aus falsch verstandener Brüderlichkeit nicht scheuen, die Dinge beim Namen zu nennen. Ob das im „fernen“ England der Fall ist oder ob es die „Kofferbomber“ hierzulande sind.

Couragiert ist der, der jenen Schreibtischtätern, Halbgelehrten und sonstigen Anstiftern ein lautes Nein entgegenhält. Denn diese Leute versuchen, die vielen ungerecht behandelten, gefolterten und getöteten Muslime in der Welt für ihre finsternen Zwecke zu instrumentalisieren. Sie verweisen zwar richtigerweise auf das Unrecht, welches diesen Menschen tagtäglich zugefügt wird, aber sie stiften ihrerseits dazu an, im Namen des Islams unschuldige Menschen zu entführen, Bomben zu zünden oder andere barbarische Akte zu verüben.

Unsere gegenwärtige Lage ist dadurch gekennzeichnet, dass viele muslimische Aufklärer es nicht wagen, die Dinge beim Namen zu nennen. Doch wir müssen den Mut finden, diesen Kreis zu durchbrechen, weil es nicht nur um Moral und Unmoral, sondern um Gerechtigkeit geht.

Muslime müssen nicht Weltgerichte irgendwelcher Terroristen fürchten – auch wenn diese noch so inbrünstig Gottes Namen missbrauchen. Sie müssen einzig den Tag fürchten, an dem sie vor ihrem Schöpfer stehen und gefragt werden: Was habt ihr angesichts dieser krassen Fehlentwicklungen gemacht? Dann darf die Antwort nicht sein: Wir haben uns in der Opferrolle gefallen, uns sind die Nerven durchgegangen und wir haben dann den Islam besudelt mit dem Blut unschuldiger Menschen! Nein, das darf, bei Allah, nicht unsere Antwort sein!

Gemeinsamkeiten fördern – Unterschiede bewältigen



Gemeinsamkeiten fördern und Unterschiede bewältigen – das ist der Schlüssel zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in einem religiös vielfältigen Land. Dieses Thema hat sich Bundesinnenminister Dr. Wolfgang Schäuble insbesondere mit der Deutschen Islam Konferenz angenommen. Er plädiert für Vielfalt als Bereicherung für unser Land, mahnt aber auch davor, dass sie nicht auf Kosten des gesellschaftlichen Zusammenhalts gehen darf. Eine zukunftsfähige Gesellschaft erfordert gemeinsame Werte und ein Zugehörigkeitsgefühl. Und so geht er in zahlreichen Reden der Frage nach, wie Politik unser Zusammenleben in Vielfalt gestalten kann, welche Bedeutung Religion für die Gesellschaft hat und wie sich der Dialog von Staat und Islam gestaltet.

3.1 Staat und Islam – Warum wir den Dialog brauchen „Einheit in der Vielfalt – Integration in Deutschland“⁶³

Wir sollen heute Morgen miteinander versuchen, uns über das Thema „Einheit in der Vielfalt – Integration in Deutschland“ Klarheit zu verschaffen. Die erste Frage ist also: Was heißt eigentlich Einheit? Was stellen wir uns unter Einheit vor? Das nähert sich ein bisschen an die Frage an, ob es etwas Besonderes in Deutschland gibt oder nicht. Wir haben bei anderer Gelegenheit hier in Tutzing auch schon über Verfassungspatriotismus diskutiert. Es gibt eine relative Nähe zwischen den beiden Fragen. Denn, wenn man von Integration spricht, muss man wissen, worauf sich die Integration bezieht. Es ist – jedenfalls nach meiner langjährigen Erfahrung – ziemlich kompliziert, wenn man versucht, das abstrakt zu definieren. Richard Schröder, der frühere Fraktionsvorsitzende der SPD in der Volkskammer und bedeutende Theologe, hat einmal in seiner unnachahmlichen Art auf die Frage, was deutsch sei, geantwortet: nichts Besonderes, aber etwas Bestimmtes.

Wenn man im Fußballstadion ist, spürt man das – zurzeit spürt man es in unserem ganzen Land. Man kann nicht abstrakt erklären, warum sich die Menschen in Deutschland freuen, dass wir das Elfmeter-Schießen gewonnen haben – in Argentinien ist es umgekehrt. Aber es ist so. Und damit komme ich zum Thema Integration. Es hat etwas mit Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zu tun, mit gemeinsamen Erinnerungen, vielleicht auch mit einem gemeinsamen Verständnis von der Zukunft, oder wie es der Soziologe Karl-Otto Hondrich beschreibt: mit geteilten Gefühlen und emotionalen Beziehungen.

Und deswegen ist die Fußball-Weltmeisterschaft in diesen Tagen – das ist kein Witz, sondern mein voller Ernst – vermutlich eines der wirkungsvollsten Integrationsprogramme, das wir seit

⁶³ Rede von Bundesinnenminister Dr. Wolfgang Schäuble anlässlich der Tagung „Integration: Zauberformel – Probleme – Notwendigkeit“ der Evangelischen Akademie in Tutzing am 1. Juli 2006.

langem in Deutschland hatten. Im Augenblick gibt es in Neukölln kaum noch Probleme. Es gibt nur noch Menschen, die schwarz-rot-goldene Fahnen schwingen. Davon sind auch ein paar Prozent deutscher Abstammung, aber nur ein geringer Teil. Und wenn Sie einen Taxifahrer haben, von dem Sie vermuten, dass er Türke ist: Fragen Sie ihn nicht, welche Mannschaft er unterstützt. Denn er empfindet schon die Frage als Beleidigung. Natürlich unterstützt er die deutsche Mannschaft, denn er lebt ja hier. Dieses Gefühl von Zugehörigkeit ist ganz wichtig: dass die Menschen, die hier mit oder ohne Migrationshintergrund leben, sich jetzt gemeinsam freuen, gemeinsam feiern, gemeinsam leiden. Gestern haben wir 120 Minuten lang gelitten. Das ist vielleicht über diese Ausnahmesituation der Weltmeisterschaft hinaus, die ja am nächsten Sonntag zu Ende gehen wird, ein wichtiges Element.

Integration – um das gleich hinzuzufügen – heißt aus meiner Sicht nicht einfach Assimilation an ein althergebrachtes deutsches Lebensmodell, das es ja so auch nicht mehr gibt. Wenn wir die Wirklichkeit unserer Städte und Gemeinden, unserer Gesellschaft anschauen, ist alles viel offener, vielfältiger und bunter als früher. Und die Art zu leben, die Vorstellung davon, wie man lebt, unterliegt heute auch zwischen den Generationen einem ständigen und viel größeren Wandel, als es früher der Fall war. Ich vermute, dass die in früheren Zeiten stärker zu beobachtende Assimilation auch darauf beruhte, dass die Gesellschaften damals relativ abgeschlossen und damit auch einheitlicher waren, während unsere Gesellschaften heute sehr viel offener sind.

Zugleich halte ich aber auch wenig von dem Begriff Multikulti, mit dem jeder etwas anderes verbindet und über den man dann kräftig streitet. Das ist ähnlich wie bei der Debatte, ob Deutschland Einwanderungsland sei oder nicht. Als wir uns gegen den Begriff Einwanderungsland wehrten, haben wir nicht bestritten, dass Einwanderung nach Deutschland stattgefunden hat. Das wäre albern. Nach Deutschland gab es mehr Einwanderung als in die meisten anderen europäischen Länder – und zwar seit Jahrzehnten völlig unbestritten und unbestreitbar. Aber Einwanderungsländer sind per Definition solche gewesen, die ganz gezielt ausgesucht haben, wen sie wollen und wen nicht. Und genau das war Deutschland nicht. Wir haben aufgenommen, wer gekommen ist, und haben nicht ausgesucht. Und ich hätte das Geschrei

hören wollen, wenn wir gesagt hätten: Wir nehmen im Moment nur Frauen für die Schafshirten – so haben es die Australier einmal in Anzeigen gemacht. Die Kanadier haben einmal Schreiner und Zimmerleute gesucht, die sie ebenfalls in Anzeigen geworben und dann aufgenommen haben. Die haben die Zuwanderer nicht danach ausgewählt, ob sie hilfs- und aufnahmebedürftig waren.

Wir sollten also nicht um Begriffe streiten, sondern über die Inhalte reden. Multikulti könnte so verstanden werden – und deswegen halte ich wenig davon –, als würden die Menschen völlig beziehungslos nebeneinanderher leben, sich gelegentlich begegnen, aber eigentlich nichts miteinander zu tun haben. Ich bin der festen Überzeugung, dass jede stabile freiheitliche Ordnung ein möglichst hohes Maß an freiwilliger Übereinstimmung und gemeinsamen Vorstellungen davon braucht, wie man lebt und wie man zusammenlebt, wie man sich gegenseitig aushält. Je mehr von dieser Gemeinsamkeit vorhanden ist, umso weniger braucht man Reglementierung, Bürokratie und staatlichen Zwang. Und umso geringer ist die Gefahr, dass die freiheitliche Ordnung entartet. Das ist der Grund, warum wir ein hinreichendes Maß an Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit brauchen, wenn Integration gelingen soll.

Wir diskutieren ja immer darüber, wie wir es nennen sollen. Identität, sagen manche, sei ein bisschen viel verlangt und auch zu kompliziert. Zusammengehörigkeit und Zugehörigkeit sind meines Erachtens das Ziel von Integration. Vielleicht könnte man auch sagen, dass die Menschen, die hier leben, sich hier möglichst heimisch fühlen sollen, dass sie daheim sind. Kürzlich habe ich mit jemandem darüber diskutiert, der aus Pommern stammte. Und der hat gesagt: Heimisch, das klingt so nach Heimat, und Heimat bedeutet etwas ganz anderes. Ich habe ihm dann geantwortet, dass Heimat ja auch etwas Schönes sei, aber dass wir Heimat nicht im Sinne von Recht meinen, sondern mehr das Gefühl, daheim zu sein. Es bedeutet, sich wohlfühlen, vertraut zu sein. Das ist das Ziel von Integration, und es muss uns besser gelingen, dass die Migrantinnen und Migranten, die zu uns gekommen sind, sich in diesem Lande sicher, zu Hause und daheim fühlen.

Integration ist ein zweiseitiger Prozess. Sie ist keine Einbahnstraße. Sie setzt zum einen voraus, dass die Zuwanderer hier hei-

misch werden wollen. Wenn sie nicht so leben wollen, wie man in Deutschland lebt, sondern vielleicht so, wie man nach den Vorstellungen mancher Menschen in der islamischen Welt zu leben hat, dann fehlt eine notwendige Voraussetzung für Integration. Der Wille, hier heimisch zu werden, ist notwendig. Wer partout nicht will, dass seine Kinder in einer offenen westlichen Gesellschaft aufwachsen, der trifft eine falsche Entscheidung, wenn er auf Dauer in diesem Land lebt. Man muss die Lebensbedingungen des Landes schon akzeptieren. Wenn ich irgendwo leben würde, wo ich nicht leben will, würde ich versuchen, das zu ändern.

Aber umgekehrt müssen auch diejenigen, die schon länger hier leben oder deren Vorfahren schon hier gelebt haben, wollen, dass die anderen heimisch werden. Ich gehöre übrigens auch dazu, denn mein Migrationshintergrund liegt schon ein paar Generationen zurück. Und wir müssen nicht nur wollen, dass die Zuwanderer heimisch werden, sondern wir müssen auch wissen, dass sich dadurch unsere Lebensverhältnisse und wir selber uns natürlich ein Stück weit verändern.

In Deutschland gibt es dreieinhalb Millionen Menschen islamischer Religionszugehörigkeit. Ihre Zahl wird in den nächsten Jahren ansteigen. Wir werden mit ihnen leben, sie werden mit uns leben. Der Islam wird zunehmend ein Teil unseres Landes. Deswegen muss es besser gelingen, miteinander in Beziehung zu treten. Das ist der Sinn der Islamkonferenz, mit der ich als dafür zuständiges Mitglied der Bundesregierung versuchen möchte, eine institutionalisierte Beziehung zu den Menschen islamischer Religion in unserem Lande aufzubauen. Denn wir müssen daran arbeiten, eine Entwicklung anzustoßen, um den Islam, der Teil unserer Gesellschaft ist, mit den Grundwerten und Grundentscheidungen unserer Freiheitsordnung in Übereinstimmung zu bringen – was leichter gesagt als getan ist. Da bleibt viel zu tun.

Wir verändern uns, unser Land verändert sich, wenn dreieinhalb Millionen Muslime hier leben. Das ist ein anderes Land, als wenn keine Muslime in dem Land leben würden. Das zu wissen und zu akzeptieren, gehört auch zur Integration.

Integration heißt übrigens auch Chancengleichheit, Gleichheit der Chancen auf gesellschaftliche Teilhabe. Solange wir die nicht

haben, ist die Integration nicht wirklich gelungen. Es geht nicht nur darum, theoretisch gleiche Chancen zu haben. Die Umstände müssen schon so sein, dass sie auch tatsächlich verwirklicht werden können. Da haben wir noch viel vor uns, und das ist das eigentliche Problem unserer Integrationsdefizite.

Zuwanderungssteuerung kann die entstandenen Integrationsprobleme nicht lösen

Wir haben zurzeit wenig Zuwanderung nach Deutschland. Entgegen dem Eindruck, den die öffentlichen Debatten bisweilen vermitteln, sind die tatsächlichen Zuwanderungszahlen derzeit gering. Dauerhafte Zuwanderung haben wir in einer Größenordnung von 100 000 Menschen im Jahr. Das ist bei 80 Millionen Einwohnern keine aufregende Zahl. Als wir Anfang der 90er-Jahre die großen Debatten um das Asylrecht hatten, hatten wir eine dauerhafte Zuwanderung von 800 000 und mehr. Das war eine völlig andere Situation. In den Statistiken steht zwar und die Bevölkerungswissenschaftler und die Statistiker sagen, dass wir jährlich 600 000 Zuwanderungen und 500 000 Abwanderungen hätten. Das ist auch wahr. Aber seit ich mich damit wieder intensiver beschäftige, also seit ich wieder Innenminister bin, ärgere ich mich, dass man viel zu lange nicht klar gesagt hat, dass von diesen 600 000 Zuwanderungen und 500 000 Abwanderungen über 300 000 Menschen sogenannte Saisonarbeiter sind. Niemand in Deutschland kommt auf die Idee, die Leute aus Polen oder der Ukraine, die jetzt für vier bis sechs Wochen zum Spargelstechen da waren, unter Zuwanderung und Abwanderung zu fassen. Aber die Statistiker erfassen sie, und dadurch entsteht eine völlig falsche Wahrnehmung.

Unsere größte Zuwanderergruppe ist der Familiennachzug, überwiegend Ehegatten. Ihre Zahl ist jedoch seit Jahren rückläufig und liegt in diesem Jahr voraussichtlich unter 50 000. Wir hatten 2005 weniger als 30 000 Asylbewerber – und nach den aktuellen Zahlen bis Ende Juni werden es in diesem Jahr noch deutlich weniger sein. Außerdem kamen im letzten Jahr rund 35 000 Spätaussiedler. Auch ihre Zahl wird nach dem Verlauf der ersten fünf Monate in diesem Jahr erheblich niedriger sein: Wahrscheinlich werden insgesamt nur etwa 15 000 Aussiedler kommen. Und dann gibt es neben den Saisonarbeitskräften noch Menschen, die für ein paar Jahre in den Arbeits-

markt kommen. Dann haben wir durch die Green Card noch ein paar Hundert Hochqualifizierte, die auch für ein paar Jahre kommen. Das ist es dann fast schon, was wir an Zuwanderung haben.

Das hat nun die Konsequenz – das gilt auch für die politischen Debatten, selbst in meiner eigenen Fraktion –, dass wir uns von der Illusion verabschieden müssen, wir könnten die Integrationsdefizite – die ja unübersehbar und unstrittig sind – dadurch lösen, dass wir die Zuwanderung besser steuern oder begrenzen. Das ist eine Illusion, wenn wir kaum Zuwanderung, aber wachsende Integrationsdefizite haben. Also liegen die Ursachen und Lösungen woanders. Das kann sich auch wieder ändern, wenn man die Situation in den Mittelmeerländern, in Spanien und Italien, sieht. Aber aktuell – in den letzten Jahren wie auch im Jahr 2006 – sind die Zahlen so niedrig, wie ich sie gerade genannt habe.

Das eröffnet Spielraum, uns stärker auf die Integration zu konzentrieren. Denn die Integration wird uns politisch eher gelingen, wenn wir nicht so viel politischen Streit über die Zuwanderungspolitik führen. Denn solcher Streit erweckt bei den Menschen mit Migrationshintergrund den Eindruck: Die wollen uns eigentlich nicht, denn sie streiten darüber, wie sie uns fernhalten können. Deswegen entfällt durch die Tatsache, dass wir zurzeit wenig Zuwanderung haben, nicht nur die Ausrede oder Illusion, wir könnten über Zuwanderungssteuerung das Integrationsproblem lösen, sondern sie ist auch eine Chance, weil wir einen besseren Spielraum haben, unsere öffentlichen Debatten und die öffentliche Kommunikation integrationsorientierter zu gestalten.

Weder die sogenannten Gastarbeiter der 60er- und 70er-Jahre noch die deutsche Gesellschaft hatten am Anfang die Vorstellung von einer dauerhaften Zuwanderung

Warum haben wir diese großen Integrationsprobleme? Man hört in letzter Zeit, wir hätten das Problem verschlafen. Bei allem Respekt, die schlichte Wahrheit ist, dass kein Mensch – übrigens insbesondere nicht diejenigen, die gekommen sind – am Anfang die Vorstellung hatte, dass die Zuwanderer, die in den 60er- und frühen 70er-Jahren als Gastarbeiter kamen, auf Dauer hier blei-

ben würden. Die Menschen, die zunächst aus Italien angeworben wurden, dann aus Spanien und Portugal, später aus Jugoslawien und schließlich aus der Türkei, weil sie dort billiger waren – das war der Grund, und auch die deutsche Wirtschaft muss sich erinnern, dass sie damals in erster Linie billige Arbeitskräfte gesucht hat –, wollten zunächst einmal für ein paar Jahre kommen – so waren die Verträge. Erst später haben sie – weil das Land gar nicht so furchtbar ist – beschlossen, hier zu bleiben, und haben ihre Kinder und Familien nachgeholt. Weder die aufnehmende Gesellschaft noch die Migranten hatten also ursprünglich die Vorstellung von einer dauerhaften Zuwanderung.

Als der baden-württembergische Ministerpräsident Filbinger damals vom Rotationsprinzip gesprochen hat – also dass die Zuwanderer ein paar Jahre bleiben und dann wieder zurückkehren sollten – gab es einen furchtbaren Sturm. Dagegen wird in dem aktuellen Bericht der UN-Kommission für Migration die „circular migration“, also die zeitweilige Migration, als eines der wichtigsten Instrumente für bessere Entwicklungschancen in der globalisierten Welt bezeichnet. Denn sie führt zu einem starken Transfer von Kapital wie auch von Know-how zwischen den einzelnen Teilen der Welt und hilft so, das Entwicklungsgefälle auszugleichen. So verändert sich das Empfinden von „political correctness“ im Laufe der Generation. Das macht dann auch ein bisschen gelassener.

Die Globalisierung erhöht Tempo, Ausmaß und Distanz der Migrationsbewegungen – gleichzeitig hemmen moderne Kommunikationstechnologien die Integration.

Ich habe am Anfang gesagt, dass Assimilation heute nicht mehr so funktioniert. Wir sind ja nicht die erste Generation, in der es Zuwanderung gibt. Früher gab es enorme Völkerwanderungen. Die Preußen sind ganz stolz darauf, dass sie mit der Aufnahme der Hugenotten und anderer Menschen ein Bild großer Liberalität geprägt haben und überhaupt erst durch diese Zuwanderung ihren Aufstieg erreichen konnten – in vielen anderen Gesellschaften ist es genauso. Es hat also immer Wanderungsbewegungen gegeben. Was sich aber heute verändert hat, ist erstens das Tempo und zweitens die Distanz, über die Wanderungsbewegungen stattfinden. Das ist die Folge der Globalisierung. Moderne Technologien, Informationstechnologie, Kommunikationstechnologie, Verkehrs-

technologie und die Beschleunigung aller gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Prozesse führen dazu, dass das Tempo, das Ausmaß und die Distanz der Wanderungsbewegungen viel intensiver werden. Und damit sind die kulturellen Unterschiede natürlich viel größer. Hugenotten in Preußen oder Polen im Ruhrgebiet, das war damals schon ein Schock. Aber heute gibt es noch einmal andere Erfahrungen in einer größeren Dimension. Das ist einer der Punkte, die man bei der Betrachtung der Probleme sehen muss.

Warum haben wir wachsende Integrationsprobleme? Ob jetzt acht oder neun Millionen oder sogar 15 Millionen Menschen mit Migrationshintergrund in Deutschland leben, wie es die neueste Statistik des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge und des Statistischen Bundesamtes sagt, lasse ich dahingestellt. In dieser Statistik werden viele Aussiedler und Vertriebene hinzugerechnet, die jedenfalls früher keine wirklichen Integrationsprobleme hatten. Die jetzige Generation von Spätaussiedlern aus Russland macht uns in der Tat ähnliche Integrationsprobleme wie manche zugewanderten Ausländer – obwohl bei den Deutschstämmigen aus Russland im Laufe der Generationen doch ein stärkerer Integrationsprozess automatisch stattfindet, als er etwa bei einem Teil der aus der Türkei, insbesondere aus Anatolien, stammenden Bevölkerung zu beobachten ist.

Einer der Gründe hierfür ist, dass man heute durch die moderne Entwicklung der Kommunikationsindustrie nicht mehr auf deutsche Zeitungen oder deutsches Fernsehen angewiesen ist. Man hat ja türkischsprachiges Fernsehen und türkischsprachige Zeitungen. Man kann ein- oder zweimal im Jahr zu Besuch in die Heimat fliegen. Man kann seinen Ehepartner oder die Ehepartner für die Kinder in der alten Heimat suchen. Und viele nutzen diese Möglichkeiten aus vielerlei Gründen – auch, weil sie sich in einer vertrauten Umgebung sicherer und wohler fühlen. Das alles war früheren Migranten nicht möglich. Nehmen wir die Generation von Deutschen, die im 19. oder auch schon im 18. Jahrhundert nach Amerika gegangen ist: Die sind nicht zweimal im Jahr zum Urlaub hierhergekommen und haben auch kein deutsches Fernsehen in Amerika gehabt. Ihnen blieb gar nichts anderes übrig, als irgendwie in der neuen Heimat zurechtzukommen.

Sprache ist eine notwendige, aber keine hinreichende Voraussetzung für gelingende Integration

Es gibt ein weiteres Phänomen, dem wir auf den Grund gehen müssen: Warum sind die hier geborenen Nachfolgenerationen teilweise schlechter integriert als ihre Eltern? Das hat damit zu tun, dass ein Teil der Zuwanderer abgeschottet lebt. Ich sage jetzt nicht, wer schuld daran ist. Aber es führt dazu, dass Zuwanderer nicht genügend mit dem Rest der Gesellschaft kommunizieren, dass sie häufig nicht die deutsche Sprache lernen und dass wir dann am Ende die Schulprobleme haben, die wir von der Rütli-Schule und anderen Schulen kennen. Früher hat man dann auf die Lehrer geschimpft, was völlig ungerecht ist. Was soll denn eine Schule machen, wenn bis zu 80 Prozent der eingeschulten Kinder alle möglichen Sprachen sprechen, nur nicht Deutsch. Dann ist der Unterricht natürlich kaum möglich, weswegen besser integrierte Familien türkischer Abstammung alles daransetzen, dass ihre Kinder nicht in solche Schulen gehen. Das ist ein Prozess, der sich dann immer weiter fortsetzt und den man aufbrechen muss.

Hierfür sind Sprachkenntnisse eine notwendige Voraussetzung. Die Sprache ist ein Schlüssel für besser gelingende Integration. Ich warne aber gleich vor der Illusion, dass es mit Sprachkenntnissen allein schon erledigt ist. Die französischen Erfahrungen haben uns eines Besseren belehrt. Wer immer da im letzten Herbst alles Mögliche angezündet hat, die sprechen alle Französisch. Also ist die Sprache zwar eine notwendige, aber ganz offensichtlich keine hinreichende Voraussetzung für gelingende Integration. Die sozialen Probleme, das Gefühl, keine fairen Lebenschancen zu haben, die Ausbildungs- und Arbeitsmarktprobleme sind genauso wichtig. Deswegen sind Sprachkenntnisse notwendig. Aber sie allein reichen nicht aus.

Separatgesellschaften erschweren Integration

Es kommt etwas anderes hinzu. Mich beschäftigt seit Anfang des Jahres mehr und mehr das Phänomen, dass wir Menschen – Pädagogen und zunehmend auch Neurologen befassen sich damit – ständig durch alle möglichen Umweltfaktoren beeinflusst werden und uns dadurch weiterentwickeln, auch das Gehirn. Von dem Göttinger

Neurowissenschaftler und Hirnforscher Professor Hüther habe ich Anfang dieses Jahres in einem faszinierenden Vortrag gelernt, dass durch Verschaltungen Gehirnmasse gebildet oder nicht gebildet wird und dass dabei keineswegs nur intellektuelle, sondern auch emotionale Eindrücke eine Rolle spielen. Damit erklärt er, dass Kinder, die in einem verunsicherten Umfeld aufwachsen, sich schwerer entwickeln – und zwar nicht nur was ihre schulischen Leistungen, sondern eben auch was ihre soziale Integration betrifft.

Dieses Phänomen gilt für alle Jugendlichen. Daher nehmen wir bei jungen Menschen Integrationsprobleme keineswegs nur bei dem Bevölkerungsanteil mit Migrationshintergrund wahr. Dort ist der Anteil vielleicht besonders hoch, aber auch bei der jungen Generation ohne Migrationshintergrund haben wir zunehmend das Problem, dass der Anteil derjenigen, die nicht einmal einen Hauptschulabschluss schaffen, größer wird und dass bei einem Teil die Bereitschaft zur Gewalttätigkeit steigt. Das hat auch mit den modernen Informationssystemen zu tun. Sie haben dazu geführt, dass das Elternhaus und die Schule ihr Monopol der Vermittlung von Information und Orientierung an das Fernsehen und heute vor allem an das Internet verloren haben. Und in dem Konkurrenzettbewerb der Medien, in dem Ringen um Aufmerksamkeit setzt sich natürlich die härtere, die skandalösere Information eher durch als die verträgliche.

Wenn nun hinzukommt, dass die Kinder in einem verunsicherten Umfeld aufwachsen, sind ihre Chancen besonders gering. Und das erklärt ziemlich schlagend, warum die Nachfolgenerationen teilweise schlechter integriert sind als die erste Generation, die beispielsweise aus Anatolien kommt – von dort stammt ja ein großer Teil der Menschen, bei denen wir Integrationsprobleme feststellen. Ein Teil von ihnen hätte wahrscheinlich auch in Istanbul Integrationsprobleme. Denn das ist nicht nur ein Problem des türkischen Hintergrunds. Sie sind vielmehr auf das Leben in der modernen Wirklichkeit nur unzureichend vorbereitet.

Die erste Generation ist also noch in einem gesicherten Umfeld in ihrer anatolischen oder wo auch immer gelegenen Heimat aufgewachsen. Und ihre Kinder wachsen auf mit Eltern, die nun plötzlich in einer neuen, fremden Welt zunehmend verunsichert sind und sich ausgegrenzt fühlen. Und die nächste Generation

wird dann von diesen Kindern aufgezogen. Und so schaukelt sich dieser Prozess im Ablauf der Generationen hoch. Und wenn dann hinzukommt, dass sie sich nicht mit den anderen Teilen der Bevölkerung austauschen, weil sie in Separatgesellschaften leben, wird die Integration schwierig. Deswegen müssen wir auch den Separatgesellschaften entgegenwirken, damit die Migranten positive Impulse bekommen, damit ein stärkerer Austausch stattfindet – auch durch Eheschließungen. Das ist schon ein bewährtes Integrationsmittel im Laufe der Generationen, und wenn man das mit arrangierten Ehen bis hin zu Zwangsheiraten verhindert, dann ist das integrationsfeindlich. Das ist einer der Gründe, warum wir finster entschlossen sind, den Zwangsehen entgegenzuwirken, wo immer wir können.

Die Sozialhilfesysteme müssen so ausgestaltet sein, dass sie die Integration in den Arbeitsmarkt nicht erschweren

Bei der Frage nach den Ursachen gehört ein Punkt notwendigerweise dazu, bei dem ich ein bisschen überlege, wie er am besten zu formulieren ist. Ich sprach bereits von der Heimatbindung. Wir müssen also versuchen, dass sich abgeschlossene Migrantengemeinschaften nicht dauerhaft verstetigen. Ebenso müssen wir zukünftig besser gewährleisten, dass unsere Sozialhilfesysteme nicht die Integration in den Arbeitsmarkt verhindern. Wir haben – bisher jedenfalls, denn das wird in den kommenden Jahren voraussichtlich zunehmen – deutlich weniger Illegale in Deutschland als in den Mittelmeerländern. Einer der Gründe, warum bisher so wenige Illegale in Deutschland leben, ist die Struktur unserer Sozialhilfesysteme. Man wäre ziemlich blöd, wenn man nicht versuchte, Sozialleistungen zu beziehen. Das ändert sich auch, ich will aber auf den Zusammenhang aufmerksam machen. Ich habe mich mit meinen Kollegen aus den Mittelmeerländern, insbesondere mit dem neuen italienischen Innenminister Giuliano Amato, sehr ausführlich über ihre Probleme unterhalten. Diese Länder, auch die Spanier, lösen das Problem der illegalen Zuwanderer zunehmend, indem sie die Leute in eine legale Beschäftigung bringen. Denn sie arbeiten ja sowieso alle. Die italienische ebenso wie die spanische Wirtschaft – wir übrigens zunehmend auch – leben mit Schwarzarbeit. Ohne diese Beschäftigten könnte die Wirtschaft gar nicht

funktionieren. Und die Regierungen dieser Länder legalisieren nun in einer relativ einfachen Weise, die dem Stand unserer Tarifvertragsysteme nicht entspricht, die Arbeitsverhältnisse und den Aufenthalt.

Ich habe kürzlich dem Kollegen Müntefering gesagt, dass wir angesichts der Entwicklungen illegaler Zuwanderung und der ökonomischen Entwicklung in unserem Land nach meiner festen Überzeugung einen wachsenden Anteil niedrig qualifizierter Beschäftigung in Deutschland haben werden – Dienstleistungen aller Art. Die Weltmeisterschaft zeigt ja, dass die Deutschen noch zu Dienstleistungen imstande sind. Es ist ja nicht so, dass in der Globalisierung nur die Hightech-Arbeitsplätze für Hochqualifizierte im Land bleiben und alle anderen abwandern. Nein, es bleibt auch ein erheblicher Teil an Dienstleistungen hier, weil sie einfach vor Ort verrichtet werden müssen. Ich habe dem Kollegen Müntefering gesagt, dass wir diesen Teil des Arbeitsmarktes entweder illegal haben werden oder unseren Arbeitsmarkt und unsere Sozialleistungssysteme deregulieren müssen, um diese Dienstleistungen in die Legalität zu bringen. Das beinhaltet schwierige politische Entscheidungen. Aber es ist der bessere Weg, wenn wir die Leute nicht in die Illegalität treiben wollen. Die Sozialleistungssysteme – das hat jetzt gar nichts mit einem Migrationshintergrund zu tun – dürfen nicht so sein, dass es für die Menschen richtig frustrierend ist, eine niedrig bezahlte Arbeit mit dem Ziel anzunehmen, dass sie dann zwar nicht viel, aber immerhin doch ihren Lebensunterhalt aus eigener Kraft verdienen. Sie müssen sich dann sagen lassen: Du bist aber schön blöd, du stündest besser da, wenn du Stütze kassieren würdest. So lange man mit der eigenen Arbeit weniger verdient als man von der Solidargemeinschaft bekommt, wenn man nicht arbeitet, wird die Frustration gefördert. Das ist keine Hilfe.

Sprachdefizite müssen vor Schulbeginn bekämpft werden

Ich habe zu Anfang gesagt, dass wir unsere Integrationsdefizite nicht durch die Steuerung der Zuwanderung lösen. Es verbessert aber schon die Bereitschaft zur Integration, wenn wir uns auch auf Seiten des Bevölkerungsanteils ohne Migrationshintergrund klarmachen, dass die Zuwanderung nach Deutschland aktuell nicht so hoch ist. Zweitens müssen wir uns klarmachen, dass wir

in der Zukunft eher mehr Menschen brauchen. Im Augenblick haben wir ja sogar das Problem, dass ein nicht unerheblicher Teil Hochqualifizierter aus unserem Land abwandert. Angesichts der demographischen Entwicklung unseres Landes muss uns das beunruhigen und veranlassen, unser Land so attraktiv zu machen – auch durch Deregulierung –, dass es auch für Leute mit überdurchschnittlichen Fähigkeiten und Engagement interessant ist, in diesem Land zu leben – egal, welche Staatsangehörigkeit sie haben.

Die Sprachförderung ist natürlich ein wichtiges Element zur Lösung der Integrationsprobleme. Ich bin optimistisch, dass wir hier besser werden, weil die Länder erkannt haben, dass sie das Sprachdefizit nicht erst in den Schulen bewältigen können. Sie müssen es vor Schulbeginn machen. Ich will mich jetzt nicht auf die Frage kaprizieren, was man in vorschulischen Einrichtungen machen kann oder muss und ob sie verpflichtend sein sollten. Die Überlegungen müssen in diese Richtung gehen. Ich füge hier nur die Bemerkung hinzu, dass wir gerade unter diesem Gesichtspunkt dem Bevölkerungsanteil mit Migrationshintergrund vermitteln müssen, dass Integration nicht nur durch den Staat aufgezwungen werden kann. Deswegen machen wir Angebote im Sinne eines Förderns und Forderns. Die Eltern müssen dafür sorgen, dass die Kinder auch in einer Umgebung aufwachsen, in der Deutsch gesprochen wird. Denn wie sollen die Kinder anders Deutsch lernen? Deswegen halte ich auch den Spracherwerb der Eltern für wichtig – damit dieser Prozess stärker vorankommt. Auch in der islamischen Welt haben die Eltern eine Verantwortung für ihre Kinder. Es ist nicht auf die Angehörigen christlicher Kirchen beschränkt, dass es eine prioritäre Verantwortung von Eltern für Kinder gibt und dass die Hilfe des Staates immer nur subsidiär sein kann. Sie kann nicht Elternverantwortung entlasten. Neben allen staatlichen Hilfen und Angeboten sich auch selbst in der Pflicht und Verantwortung zu fühlen, ist eine notwendige Voraussetzung, damit der Integrationsprozess besser gelingt. Deswegen wollen wir die Teilnahme an Integrationsmaßnahmen auch nicht nur als freiwilliges Angebot ausgestalten, sondern – soweit wir das können – auch den Druck zur Teilnahme verstärken. Der Spielraum hierfür ist gering. Aber es gibt einen gewissen Spielraum – im Übrigen ist es auch eine Frage, wie man solche Anliegen kommuniziert.

Wir brauchen also bessere Chancen in der Schule – hier sind bessere Sprachkenntnisse der Schlüssel. Wir brauchen einen Arbeitsmarkt wie auch einen Ausbildungsmarkt, der für alle Chancen anbietet – was heißt, dass es auch Ausbildungsangebote für Menschen geben muss, die nur eine geringe Qualifikation haben. Es kann nicht sein, dass man unterhalb eines bestimmten Qualifikationsniveaus in diesem Land überhaupt nicht mehr gebraucht wird. Wir müssen daher flexibler werden in Ausbildungs- und Arbeitsmarktangeboten bis hin zu den tarifvertraglichen Strukturen und Regelungen.

Wir brauchen einen intensiven Austausch mit den Muslimen in unserem Land

Ich habe die Islamkonferenz vorhin schon erwähnt. Ich sehe sie als eine ständige Einrichtung des Dialogs zwischen staatlichen Stellen mit den Muslimen in unserem Land. Dem liegt der Gedanke zugrunde, dass der Islam ja nicht wie die christlichen Kirchen verfasst ist und es keine repräsentative Organisation der Muslime gibt. Ich kann sie von Staats wegen auch nicht anordnen. Die Länder können auch nicht von Staats wegen Islamunterricht in den Schulen durchführen, ohne einen islamischen Partner zu haben. Es ist ein Grundprinzip, dass der Staat das nicht verordnet, sondern dass er es partnerschaftlich organisiert. Also brauchen wir eine Entwicklung in der islamischen Community in unserem Land, damit sie partnerschaftsfähig wird.

Und natürlich müssen wir klar kommunizieren, dass Muslime, die auf Dauer in Deutschland, in Europa leben wollen, nicht nach der Scharia leben können, sondern akzeptieren müssen, dass es hier andere Regeln gibt, die Voraussetzung für Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Freiheit sind. Und diese Regeln heißen, dass religiöser Glaube nicht eins zu eins die Leitschnur für die politische Ordnung sein kann, weil es in religiöser Überzeugung keine Kompromisse gibt, die Demokratie aber von der Toleranz gegenüber anderen Meinungen, Überzeugungen und Auffassungen lebt und somit Kompromisse notwendig voraussetzt. Die Universalität von Menschenrechten funktioniert nicht ohne den Verzicht auf die Scharia.

Deswegen will ich diesen Dialog verstärken. Im Grunde muss der Islam, wenn er in Europa dauerhaft zu Hause sein will, so etwas schaffen wie den Prozess der Aufklärung – aber das ist ein Thema, das über die Zuständigkeit eines Innenministers hinausgeht und mit dem sich eher die Philosophen beschäftigen können. Dieser Prozess hat in der christlichen Welt mehrere Jahrhunderte mit einigen schrecklichen Kriegen gedauert. Wir müssen das schneller schaffen. So viel Zeit haben wir nicht, wenn die Welt nicht in einem „clash of civilizations“ auseinanderbrechen will. Dazu einen kleinen Beitrag zu leisten, ist der Sinn der Islamkonferenz.

Wir müssen also den Dialog verstärken. Dabei sollten wir nicht am Anfang einzelne Muslime ausschließen, indem wir sagen: Wir reden aber nur mit jenen und mit anderen nicht. Wir müssen vielmehr versuchen, möglichst viele einzubinden. Zugleich müssen wir natürlich sagen, dass es Grundregeln in diesem Land gibt, auf deren Einhaltung wir bestehen.

Die Integration ist eine Aufgabe, die wir gemeinsam voranbringen müssen. Sie ist nicht nur eine Aufgabe des Bundes, der Länder und Gemeinden, sondern der Gesellschaft insgesamt, und zwar sowohl der Gesellschaft mit Migrations- als auch ohne Migrationshintergrund. Das ist auch der Sinn des Integrationsgipfels der Bundesregierung: einen Dialog in Gang zu bringen, damit alle, die in diesem Lande guten Willens sind, sich dieser Aufgabe stärker widmen – beispielsweise die Sportorganisationen, die Kirchen, die Vereine und natürlich besonders die Menschen mit Migrationshintergrund, die sich nicht nur in eigenen Gemeinschaften organisieren, sondern die Möglichkeiten zur Öffnung aufgreifen sollten, damit wir ein größeres Maß an Offenheit und Kommunikation in unserer Gesellschaft haben. Das ist eine Riesenaufgabe. Wir werden sie nicht schnell erfüllen, aber wir werden vorankommen.

Ich bin nicht pessimistisch. Denn erstens nehmen wir das Problem heute viel stärker wahr als noch vor ein paar Jahren. Es ist der Vorzug freiheitlicher Ordnungen, dass sie Irrtümer erkennen und korrigieren, hat Karl Popper einmal gesagt. Und zweitens ist die Bereitschaft zur Integration viel größer, als viele glauben. Viele fragen mich, ob ich denn überrascht sei, dass die Deutschen so tolle Gastgeber sein können. Dann antworte ich: nein, denn wir Deutsche – mit und ohne Migrationshintergrund – sind in Wahrheit viel besser, als uns manche intellektuellen Kritiker einreden wollen. Und deswegen ist Grund zur Hoffnung.



3.2 Religion und Gesellschaft

3.2.1 „Religiöse Vielfalt und gesellschaftlicher Zusammenhalt in Deutschland“⁶⁴

„Europa und der Islam – diese Gegenüberstellung hat immer etwas Konfrontatives.“ So beginnt der italienische Historiker Franco Cardini sein großes Buch „Europa und der Islam: Geschichte eines Missverständnisses“. Wer diese Geschichte kennt, weiß wie bedeutend, aber auch wie schwierig die Verständigung zwischen Christen und Muslimen ist. Die Kreuzzüge, die Eroberung der iberischen Halbinsel oder die Belagerung Wiens wirken als Mythen eines historischen Gegensatzes nach. Die Anschläge des 11. September 2001, die Kriege im Nahen Osten und zuletzt der Karikaturenstreit haben diesen Gegensatz aktualisiert. Obwohl sich islamisch und christlich geprägte Kultur meist gegenseitig bereicherten, überwiegt heute in den Augen vieler das Trennende.

Umso größer ist die Leistung der Persönlichkeiten, die wir heute ehren: Prinz Ghazi bin Talal, Scheich Al-Habib Ali Al-Jifri und Scheich Mustafa Ceric. Ihre Initiative „A Common Word between You and Us“ hat ein Band des Gespräches zwischen muslimischen und christlichen Gelehrten geknüpft. Sie lässt auf ein besseres Miteinander von Muslimen und Christen hoffen. Denn sie rückt mit dem Gebot der Nächstenliebe ein grundlegendes Prinzip für das Zusammenleben in den Mittelpunkt.

Religion hat für unser Zusammenleben in modernen Gesellschaften eine größere Bedeutung als mancher denkt. Glaube kann uns einen und verbinden. Er kann uns aber auch entzweien und trennen. Menschen vollbringen viel Gutes unter Berufung auf ihren Glauben. Andere nehmen dagegen das Wort „Macht Euch die Erde untertan“ allzu ernst. Es ist diese Zwiespältigkeit des Religiösen, die „religiöse Vielfalt“ und „gesellschaftlicher Zusammenhalt“ wie einen Widerspruch wirken lässt.

⁶⁴ Festvortrag von Bundesinnenminister Dr. Wolfgang Schäuble anlässlich der Verleihung des Eugenio-Biser-Preises am 22. November 2008 in München.

In Europa hielten wir die Janusköpfigkeit des Religiösen lange Zeit für überwunden. Wir hatten das Verhältnis „unserer“, der christlichen Religion zum Staat nach vielen Auseinandersetzungen säkularisiert. Die meisten europäischen Gesellschaften billigen der Religion heute eine recht eng umrissene Rolle im politischen Raum zu. Auch in Deutschland sind Staat und Religion grundsätzlich voneinander getrennt.

Der Trennung von Staat und Religion liegt das Verständnis einer wechselseitigen Begrenzung von staatlicher und religiöser Autorität zugrunde. Wir Europäer haben in Religionskriegen gelernt, dass für Toleranz nur wenig Platz ist, wenn mit dem religiösen ein politischer Wahrheitsanspruch einhergeht. Deshalb achtet unser Staat die spirituelle Autorität der Religionen, behauptet zugleich aber seine Autorität zur Regelung des Zusammenlebens. Das Grundgesetz gewährt die Freiheit der Glaubenden und grenzt sie zugleich auch ein. So entbindet die Religionsfreiheit niemanden von der Treue zur Verfassung.

Die wechselseitige Begrenzung staatlicher und religiöser Autorität hat religiös und weltanschaulich neutrale staatliche Institutionen geschaffen. Diese Neutralität ist unabdingbar für gesellschaftlichen Zusammenhalt in einer religiös pluralen Welt. Denn sie schafft einen Rahmen, in dem Menschen verschiedenen Glaubens einträchtig miteinander leben können, ohne dass sie religiöse Fremdbestimmung fürchten müssten. Das ist wichtig, gerade wenn eine Gesellschaft, wie die unsere, durch Zuwanderer aus muslimisch geprägten Gesellschaften religiös vielfältiger wird.

Manche sind durch die wachsende Präsenz des Islams in unserem Land irritiert, weil sie unser Lebensumfeld verändert. Andere sind es, weil damit zugleich die Debatte über das Verhältnis von Staat und Religion zurückgekehrt ist. Sie fürchten, dass Muslime versuchen, die Emanzipation staatlicher von religiöser Autorität zurückzudrehen. Und tatsächlich sehen manche Muslime die Trennung von Staat und Religion mit Sorge. Sie fürchten eine Verdrängung der Religiosität ins Private.

Die Ängste beider Seiten sind unbegründet. Sie beruhen auch auf einem falschen Verständnis unseres Staatskirchenrechts. Unsere Ordnung ist gerade nicht feindlich gegenüber Religion. Anders

als etwa in Frankreich haben wir keine absolute Trennung von Staat und Religion. Der Staat wirkt mit Religionsgemeinschaften zusammen, etwa um religiösen Bekenntnisunterricht in den staatlichen Schulen zu organisieren. Der Staat zieht für religiöse Gemeinschaften mit dem Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts sogar Kirchensteuern ein. Das wäre in Frankreich mit seiner laïcité nicht vorstellbar. Staatskirchenrechtler sprechen deshalb von einer „hinkenden Trennung“ von Staat und Religion in Deutschland.

Dieses Verhältnis und Verständnis hat sich über Jahrhunderte entwickelt. Für die Väter des Grundgesetzes war es so selbstverständlich, dass sie – was die Religionen angeht – im Wesentlichen die Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung übernahmen. Sie taten es auch, weil ihnen die Bedeutung religiöser Werte für eine freiheitliche Gesellschaft klar vor Augen stand. Nach dem Scheitern von Weimar und den Gräueln der Nazi-Diktatur brauchte es das christliche Wertefundament, um eine Ordnung zu errichten, die der Würde des Menschen verpflichtet ist.

Auch heute kommt dem Religiösen eine wesentliche Rolle zu, wie wir diese Ordnung mit Leben füllen. Der demokratische Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht schaffen kann. Eine Ordnung der Freiheit setzt voraus, dass ihre Bürger Freiheit verantwortlich ausgestalten. Dafür bedarf es grundlegender ethischer Werte und Orientierungen. Verantwortung kommt aus der Erkenntnis, dass die eigene Freiheit Grenzen hat. Der Bezug auf Gott ist eine wichtige Motivation, Grenzen zu akzeptieren. Der Glaube an etwas Höheres, Unverfügbares hemmt die menschliche Neigung zum Übermaß. Selbst wer sich mit dem Glauben schwertut, kann in der Ethik der Religionen Antworten finden, wie man sinnhaft und im Einklang mit seinen Mitmenschen leben kann.

Verantwortung für sich und andere zu übernehmen, fällt umso leichter, wenn wir uns einer Gemeinschaft zugehörig fühlen. Dafür muss es etwas geben, was uns auf einer tieferen menschlichen Ebene miteinander verbindet. Da sind wir schnell bei sehr grundlegenden Fragen, wie der nach dem Sinn des Lebens, nach Anfang und Ende menschlichen Lebens. Erkenntnisse über Urknall und schwarze Löcher geben auf die Fragen nach dem Davor und Danach keine Antwort. Dafür brauchen wir die Religion. Sie vermit-

telt uns so den für das Empfinden von Zugehörigkeit wichtigen gemeinsamen Sinn.

Unser säkularer Staat ist angewiesen auf die sinnstiftende Kraft der Religion. Deshalb wirkt er mit den Religionsgemeinschaften zusammen, etwa beim Religionsunterricht. Wo immer Religionen Orientierung und Zugehörigkeit vermitteln, leisten sie einen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenhalt. Religiöse Vielfalt bereichert, weil sie jedem Einzelnen die Chance eröffnet, sich religiös selbstbestimmt in ein sinngerichtetes Ganzes einzubringen.

Zur Herausforderung für Zusammenhalt wird religiöse Vielfalt dann, wenn Gläubige unser Verhältnis von Staat und Religion nicht akzeptieren. Wenn sie aus einem religiösen Wahrheitsanspruch politische Autorität oder gar einen Herrschaftsanspruch ableiten. Dann gerät das Freiheitliche unserer Gesellschaft in Gefahr. Und die Angst vor Fremdbestimmung führt dann leicht zu Abstoßungsreaktionen.

Das Gleiche passiert, wenn Religionsgemeinschaften aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen werden oder sich selbst ausschließen. In dem einen Fall kommt es zu Ausgrenzung und Diskriminierung. Im anderen bildet sich eine geschlossene Gesellschaft, die Misstrauen erregt. Beides führt zu Spaltungen in der Gesellschaft. Nicht das Verbindende, sondern das Trennende rückt in den Vordergrund. Wenn sich solche Prozesse verselbstständigen, kann aus Nebeneinander Gegeneinander entstehen.

Nun kann in Deutschland und Europa keine Rede von einem „Zusammenprall der Kulturen“ sein. Alles in allem gehen die meisten recht gelassen mit der religiösen Pluralisierung um. In Deutschland gibt es inzwischen an die zweitausend Moscheen. Um die meisten von ihnen gibt es auch gar keine Diskussion. Gerade erst wurde in Duisburg die größte und – wie viele sagen – schönste Moschee Deutschlands eröffnet. Für jeden Gläubigen gibt es heute in Deutschland nicht weniger Moscheen als sakral genutzte Kirchen.

Da vollzieht sich – bei aller Debatte – eine Normalisierung des Umgangs mit religiöser Vielfalt. Die christlichen Kirchen, Organisationen und auch viele einzelne Bürger begleiten diesen Prozess mit großem Engagement. Sie versuchen – wie die Eugen-Biser-Stiftung –

Übereinstimmungen zu fördern und Wege aufzuzeigen, wie wir mit religiöser Differenz umgehen können.

Genau das – Gemeinsamkeiten fördern, Unterschiede bewältigen – ist der Schlüssel zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in einem religiös vielfältigen Land. Es ist das Grundprinzip, nach dem komplexe, arbeitsteilige, pluralistische Gesellschaften funktionieren. Soziologen sprechen von „komplexen Aushandlungsprozessen“, wenn sehr verschiedene Einstellungen und Interessen aufeinandertreffen. Im Kontext religiöser Vielfalt reden wir vom interreligiösen und interkulturellen Dialog. Was die Religionsgemeinschaften in diesem Dialog leisten, ist wichtig dafür, wie wir in unserer Gesellschaft miteinander umgehen. Er stärkt das Gemeinsame der Religionen und damit auch das Vertrauen der Menschen in den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Deshalb fördert der Staat diesen Dialog.

Nun genügt es nicht, nur auf das gute Handeln anderer zu zeigen und dafür Geld zu geben. Auch Bund, Länder und Kommunen, wir alle als Gesellschaft müssen eine gute Beziehung zu den Muslimen in Deutschland aufbauen. Das bedeutet, für religiöse Vielfalt zu werben und den Muslimen zu helfen, hier heimisch zu werden. Dazu haben wir 2006 die Deutsche Islam Konferenz geschaffen. Erstmals gibt es nun einen gesamtstaatlichen Rahmen, in dem Vertreter aller Ebenen mit Vertretern einer breiten Vielfalt muslimischen Lebens in Deutschland zusammenkommen.

Bei der letzten Plenarsitzung im März haben wir uns auf Empfehlungen zu zentralen Fragen des Zusammenlebens verständigt. Vom Bau und Betrieb von Moscheen bis hin zur Einführung islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen: Der Dialog führt zu gemeinsamen Haltungen, in praktischen wie auch in grundsätzlichen Fragen. Alle in der Islamkonferenz haben sich einmütig zur deutschen Rechtsordnung und zur Werteordnung unseres Grundgesetzes bekannt. Auch die muslimischen Organisationen sehen sich in der Verantwortung, gemeinsam mit Staat und Gesellschaft Extremismus entgegenzutreten. Das zeigt, wie produktiv der Dialog für den gesellschaftlichen Zusammenhalt ist.

Aber jeder Dialog hat Grenzen. Manche Grenzen können im Für und Wider der Argumente verschoben werden. Die Länder bei-

spielsweise machen es jetzt möglich, dass Muslime nach islamischem Ritus bestattet werden können.

Andere Grenzen sind unverrückbar. Das betrifft insbesondere die notwendige Abgrenzung von jeglicher Form des Extremismus. Unsere Verfassung schützt und garantiert die Grundrechte aller, die hier leben, unabhängig von ihrer Herkunft, Hautfarbe oder Religion. Dazu gehört, dass nach dem Grundgesetz Frauen die gleichen Rechte wie Männer haben. Dazu gehört das Recht auf Meinungsfreiheit und eben auch die Freiheit des religiösen Bekenntnisses. Und dazu gehört das Recht, keinen Glauben zu haben oder seinen Glauben zu wechseln. Diese Regeln darf niemand außer Kraft setzen, auch nicht mit dem Hinweis auf kulturelle oder religiöse Besonderheiten. In jeder Gemeinschaft ist die Beachtung verbindlicher Regeln elementar für den Zusammenhalt.

Auch bei den rechtlichen Voraussetzungen, die unser Verfassungsrecht an die Zusammenarbeit mit dem Staat knüpft, gibt es wenig Bewegungsspielraum. Die rechtliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft oder Körperschaft des öffentlichen Rechts ist aus gutem Grund an Bedingungen geknüpft. Sie stellt eben nicht einen politischen Akt der Anerkennung dar, sondern die Verleihung rechtlicher Privilegien durch eine enge Partnerschaft mit dem Staat. Dafür müssen besondere Voraussetzungen erfüllt sein. Für den Status der Körperschaft ist das nach Artikel 140 Grundgesetz in Verbindung mit Artikel 137 der Weimarer Reichsverfassung die Gewähr der Dauer. Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts verlangt außerdem die Gewähr der Rechts- und Verfassungstreue.

Wegen des Grundsatzes der Neutralität prüfen die zuständigen Länder die Rechts- und Verfassungstreue nicht am Glauben einer Antrag stellenden Gemeinschaft, sondern an deren Verhalten. Dieser Prozess braucht Zeit – das Kriterium der Dauer lässt gar nichts anderes zu. Wer aus Ärger darüber den Eindruck erweckt, Muslime würden vom deutschen Staat diskriminiert, gefährdet den Prozess der Verständigung. Denn wer Regeln, die für alle gelten, nicht auf sich anwenden lassen will, verweigert sich dem gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Rechtliche Verfahren abzulehnen ist – bei allem Verständnis für Kritik – auch deshalb problematisch, weil es bei Muslimen wie auch im Rest der Gesellschaft Vorurteile bestärkt. Das kann Misstrauen säen und der Akzeptanz religiöser Vielfalt nachhaltig schaden.

Wir alle müssen helfen, solche Schwierigkeiten zu überwinden. Der Staat will, dass Muslime hier heimisch werden. Er will, dass sie hier Institutionen gründen, die in unserer freiheitlichen Ordnung verankert sind. Die Islamkonferenz hat viele in unserer Gesellschaft bestärkt, sich dafür einzusetzen. Letztlich aber liegt es in den Händen der Muslime selbst. Wenn sie in Deutschland und Europa nicht nur toleriert werden, sondern sich voll in den gesellschaftlichen Prozess einbringen wollen, dann müssen sie sich nach dem geltenden Recht organisieren.

Das bedeutet nicht, dass der Staat den Islam verkirchlichen will. Unser Religionsverfassungsrecht bietet vielfältige Möglichkeiten, wie Religionen sich organisieren und in eine Partnerschaft mit dem Staat eintreten können. Die Modellversuche für einen islamischen Religionsunterricht in Deutschland sind dafür gute Beispiele. Sie zeigen, dass der Staat Unterschiede zwischen Islam und christlichen Kirchen ernst nimmt und den Muslimen entgegenkommt. Die Muslime müssen aber schon den weiteren Teil des Weges zurücklegen, sich ein Stück weit den Gegebenheiten der neuen Heimat anpassen.

Das gebietet das Recht. Und es gebietet auch der Respekt vor der christlichen Kultur und Tradition, die unser freiheitliches Religionsverfassungsrecht prägt. Nicht nur Minderheiten, auch die Mehrheit hat Anspruch auf Respekt. Ohne Respekt für den anderen kann religiöse Vielfalt nicht als bereichernd empfunden werden. Wir brauchen eine Kultur der Gegenseitigkeit, des gegenseitigen Zuhörens und Respekts. Das gilt für uns in Deutschland, aber auch für das Verhältnis von Christen und Muslimen in Europa und der Welt.

Gerade deshalb macht mich die Initiative „A Common Word“ hoffnungsvoll. Sie ist nicht nur die erhoffte Antwort auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI. Sie ist die Antwort auf den Ruf vieler nach einer Ortsbestimmung des Islams in einer Zeit der Umbrüche.

Die Welt der Globalisierung zwingt uns alle zu Ortsbestimmungen. Die Auseinandersetzung innerhalb des Islams und mit dem Islam ist zugleich ein Diskurs über die Rolle des Menschen in der Moderne. In dieser Debatte sollten wir Europäer uns mit der Hypothese islamischer Intellektueller auseinandersetzen, das Gesellschaftsmodell des Westens sei im Übermaß durch ökonomische Rationalität und Werterelativismus geprägt. Man muss das nicht teilen. Aber wir sollten reflektieren, ob nicht durch den Prozess der Säkularisierung auch Wertvolles verloren gehen kann. Das kann zu einer neuen Offenheit gegenüber den Religionen führen. Auch dazu, dass wir sehen, was der Islam an Werten in sich trägt, etwa das Leben ethischer Überzeugungen oder die Wichtigkeit der Familie. Wir werden lernen müssen, den Islam als Teil unserer Lebenswirklichkeit zu akzeptieren. Und wir sollten noch größere Anstrengungen unternehmen, um den Prozess des „Heimischwerdens“ der Muslime in Deutschland und Europa zu begleiten.

Umgekehrt sind die Muslime Europas vor die Herausforderung gestellt, ihr Glaubensverständnis zu modernisieren. Dieser Prozess ist zentral für das Ankommen der Muslime in den modernen europäischen Gesellschaften. Der Islam muss sich ein Stück weit europäisieren, wenn die Muslime sich als europäische, deutsche und – weil wir nun hier in München sind – Münchner Muslime in ihre Lebensumwelt einbringen wollen. Das bedeutet auch den Verzicht auf einen sozialen oder politischen Absolutheitsanspruch.

Wenn wir diese Herausforderungen meistern, werden wir der Geschichte Europas und des Islams ein neues Kapitel hinzufügen. Dann wird mehr religiöse Vielfalt uns nicht nur bereichern, sondern auch den gesellschaftlichen Zusammenhalt in Deutschland stärken. Damit wir es schaffen, braucht es Vorbilder, mutige Vordenker und Vormacher: religiöse Führer wie die heute Ausgezeichneten.

3.2.2 „Das Islambild in Deutschland: Neue Stereotype, alte Feindbilder?“⁶⁵

Bei mir war es erstmals Karl May, der mich mit Kara Ben Nemsî und Hadschi Halef Omar durch die Schluchten und Weiten Anatoliens und des Nahen Ostens ziehen ließ. Aber die Zeiten, in denen der Blick auf den Islam und den Orient durch eine verklärende Romantik geprägt war, scheinen vorbei. Das Bild hat sich gewandelt und es besteht kein Zweifel daran, dass es in Deutschland heute ein weit verbreitetes Misstrauen gegenüber dem Islam gibt. Folgt man den Ergebnissen repräsentativer Umfragen, so haben diese Vorbehalte, ja die Furcht in der deutschen Gesellschaft vor dem Islam in den letzten Jahren zugenommen.

Ich möchte an dieser Stelle lediglich auf die Studie des Allensbacher Instituts aus dem Jahr 2006 hinweisen. Sie zeigt einen Trend an, wonach der Islam immer stärker mit Fundamentalismus gleichgesetzt und Muslimen pauschal eine sich aus ihrer Religion ableitende Gewalttätigkeit und Ungleichbehandlung von Mann und Frau nachgesagt wird. So sagten etwa 80 Prozent der Befragten aus, der Islam sei fanatisch. Rund 60 Prozent meinten, Islam und Demokratie verträgen sich nicht. Mehr und mehr scheint in Deutschland, aber auch in der westlichen Staatengemeinschaft die Sichtweise zu dominieren, der Islam passe nicht in unsere westliche Welt.

Fanatischer Islamismus und Terrorismus, der sich den Islam auf die Fahnen schreibt, sind eine reale Bedrohung – auch in Deutschland. Jedoch wird oft zu wenig wahrgenommen, dass sich diese Bedrohung gegen alle hier lebenden Menschen, also auch gegen alle Muslime, richtet. Und es ist auch wahr, dass die übergroße Mehrheit der Muslime in unserem Land – weit über 90 Prozent – friedlich und rechtschaffen ihrer Wege geht.

⁶⁵ Rede von Bundesinnenminister Dr. Wolfgang Schäuble zur Eröffnung der Fachkonferenz „Das Islambild in Deutschland: Neue Stereotype, alte Feindbilder?“ am 27. Februar 2008 in Berlin.

In der Auseinandersetzung mit Ideologien, die sich gegen unsere freiheitlich demokratische Grundordnung und den freiheitlich-demokratischen Charakter unserer Gesellschaft richten, sind wir im Falle des Islamismus auf die Mithilfe aller Muslime in Deutschland angewiesen. Dies gilt sowohl für die Zusammenarbeit im Sicherheitsbereich wie für die geistige und intellektuelle Auseinandersetzung, den sogenannten Kampf um die Köpfe.

Umso bedenklicher stimmt in diesem Zusammenhang, dass das negative Islambild in Deutschland eine Kehrseite aufweist, auf die auch Professor Bielefeldt, der heute unter uns weilt, in seiner jüngsten Schrift zum Islambild in Deutschland aufmerksam macht. Die Mehrheit der Personen in Deutschland, die aus muslimisch geprägten Ländern stammen, klagen über Ausgrenzungen und pauschale Ablehnung. Sie fühlen sich zunehmend unabhängig von ihren persönlichen Einstellungen zur eigenen Religion und zur Gesellschaftsordnung, in der sie leben, einem pauschalen Verdacht ausgesetzt, durch den sie sich ausgegrenzt fühlen. Diese Beobachtung wurde auch durch die Studie „Muslime in Deutschland“ von Frau Dr. Brettfeld und Herrn Professor Wetzels bestätigt, die mein Ministerium finanziert hat.

Für die Integrationspolitik stellt diese breiter werdende Kluft – auf der einen Seite eine immer deutlichere pauschale Ablehnung des Islams und auf der anderen Seite ein um sich greifendes Gefühl der Nichtzugehörigkeit und des Ausgegrenztseins – ein großes Problem dar. Denn Menschen muslimischer Prägung sind zu einem Teil der deutschen Gesellschaft und damit zu einem Teil unserer gemeinsamen Zukunft in Deutschland geworden. Und es sind die Muslime in Deutschland, die das Bild des Islams hier in Deutschland langfristig prägen werden.

Was aber bedeutet Integration? Eine freiheitliche und pluralistische Gesellschaft bedarf eines Grundkonsenses, denn die Vielfalt einer Gesellschaft ist nur dann eine Bereicherung, solange sie nicht zu separierten Teilgesellschaften in einem Land führt, die nur ein Minimum an Beziehungen zueinander aufbauen. In einer freiheitlichen und pluralistischen Gesellschaft geht es eben nicht nur um Meinungsvielfalt, sondern auch um einen intensiven Dialog, um das respektvolle Miteinander der gesellschaftlichen Gruppen und Individuen.

Dies führt zu der Frage, was wir von Zuwanderern erwarten und was Zuwanderer von uns erwarten. Integration bedeutet nicht Assimilation, also das vollständige Aufgehen in der neuen Kultur, die ja selbst vielfältig und dem Wandel unterworfen ist, unter Aufgabe der eigenen Wurzeln. Integration bedeutet nicht die Negierung der eigenen Herkunft, der eigenen Identität oder der eigenen Religion. Sie hat vielmehr etwas mit einer tagtäglich gelebten Akzeptanz der Lebensbedingungen und Wertevorstellungen in der neuen Heimat zu tun. Integration bedeutet, sich zu einer Gemeinschaft zugehörig zu fühlen, ein gemeinsames Verständnis zu entwickeln, wie man in der Gesellschaft zusammenlebt. Und sie bedeutet Übernahme von Verantwortung für das Gemeinwesen.

Deutschland ist Integrationsland. Dass sich dieses Verständnis in der Politik durchsetzt, zeigen die zahlreichen Integrationsinitiativen, die wir in den vergangenen Jahren angeschoben haben. Integration ist ein zentrales Anliegen und ein Kernthema unserer Regierungsarbeit. Auf nationaler Ebene wurde von Frau Bundeskanzlerin Merkel der Integrationsgipfel einberufen. Hier verständigten sich im vergangenen Jahr Zuwanderer und ihre Organisationen mit Vertretern aus Politik, Wirtschaft, Medien und Kultur auf den Nationalen Integrationsplan. Die Deutsche Islam Konferenz habe ich ins Leben gerufen, um einen institutionalisierten, dauerhaften Dialog zwischen Vertretern des deutschen Staates und den Menschen islamischen Glaubens zu begründen.

Innerhalb der Deutschen Islam Konferenz setzt sich die Arbeitsgruppe 3 neben wirtschaftlichen Aspekten mit dem Medienbild des Islams in Deutschland auseinander, ohne natürlich die Berichterstattung von Medien aus muslimisch geprägten Staaten über „den Westen“ und Deutschland zu vernachlässigen. Die heutige Tagung ist in diesem Zusammenhang zu sehen.

Die Aufgabe der Arbeitsgruppe „Medien“ kann es natürlich nicht sein, den Medien in Deutschland eine bestimmte Berichterstattung vorzuschreiben. Auch wenn der Staat in dem einen oder anderen Fall der Auffassung sein sollte, eine differenziertere oder sensiblere Berichterstattung sei im Sinne des Gemeinwohls wünschenswert, so sind ihm hier aus gutem Grunde, und zwar um der Freiheit willen, verfassungsrechtlich Grenzen gesetzt. Die Pressefreiheit ist und bleibt eine der zentralen Grundvoraussetzungen

jeder freiheitlich-demokratischen Ordnung. Damit Medien ihren wichtigen Auftrag, den öffentlichen Willensbildungsprozess zu begleiten und staatliche Instanzen zu kontrollieren, erfüllen können, müssen sie vom Staat unabhängig und frei sein.

Was der Staat jedoch tun kann – und mit dieser Veranstaltung auch beabsichtigt – ist die Selbstreflexion der Medien zu fördern und für verantwortliche Berichterstattung zu werben. Denn auch dies ist unbestreitbar: Massenmedien spielen eine zentrale Rolle für die gelebte Integration in Deutschland. Die Wahrnehmung der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen wird maßgeblich von den Medien mitbestimmt. Diesem Einfluss der Medien und der sich daraus ergebenden Verantwortung sollte sich jeder bewusst sein. Es hilft nicht weiter, wenn allzu oft der spektakulären, trennenden Nachricht der Vorzug eingeräumt wird vor der Vermittlung eines breiten, differenzierten Blicks, der auch den gelebten Alltag einbezieht.

So stellt sich zum Beispiel die Frage, ob wir die katastrophalen Nachrichten über Terror und Krieg in Weltgegenden wie dem Irak, Afghanistan oder Pakistan sowie Nachrichten über die Anschläge Al-Qa'idas in New York, Madrid, London und Istanbul das Zusammenleben in unserer Gesellschaft bestimmen lassen oder ob nicht anders herum gerade in Deutschland und in Europa ein Modell des Zusammenlebens entstehen kann, das ein Gegengewicht darstellt und sich positiv auf andere Weltgegenden auswirkt.

In diesem Sinne herrschte in der Arbeitsgruppe „Medien“ der Islamkonferenz Übereinstimmung darüber, dass die aktuelle Berichterstattung zum Islam den Gewaltaspekt überproportional fokussiert. Sie wirbt deshalb für eine verantwortungsvolle, vorurteilsfreie und differenzierte Berichterstattung, die stärker alltagsnahe Themen zum islamischen Leben in Deutschland aufbereitet. Nicht zuletzt sollte die kulturelle Vielfalt muslimischen Lebens so dargestellt werden, dass sie zu unserer Kultur als Ganzes beiträgt. Die objektive und verhältnismäßige Sicht auf unsere muslimischen Mitbürger ist ein wichtiges Element einer aufgeklärten und konstruktiven Diskussionskultur über unsere gemeinsame Zukunft.

Zudem befasste sich die Arbeitsgruppe mit den internen Strukturen der Medien:

Die Redaktionen von Fernsehen, Rundfunk und Printmedien sollten deutlich mehr qualifizierte Mitarbeiter mit Migrationshintergrund rekrutieren, um ihren Sachverstand und ihre interkulturelle Kompetenz zu nutzen. Die Personalpolitik der Medien sollte die Pluralität und kulturelle Vielfalt der deutschen Gesellschaft widerspiegeln, beispielsweise durch eine stärkere Präsenz von Programm-machern und Journalisten mit Migrationshintergrund – auch und insbesondere vor der Kamera.

Die Arbeit der Arbeitsgruppe wie auch die gesamte Islamkonferenz dürften bereits dazu geführt haben, dass das Thema Islam in den Medien ausführlicher behandelt wird und auch dazu beigetragen haben, ein differenzierteres Bild des Islams und der Muslime in den deutschen Medien zu zeichnen. In dem Maße, in dem auch Politik sich um Differenzierung bemüht, fällt es Journalisten leichter, bei Veröffentlichungen einerseits Selektionskriterien medialer Aufmerksamkeit und andererseits die Vielfalt muslimischen Lebens hier und in islamisch geprägten Gesellschaften in Einklang zu bringen.

Initiativen wie das „Forum am Freitag“ des Zweiten Deutschen Fernsehens oder das „Islamische Wort“ des Südwestrundfunks sind wichtige Marksteine auf dem Weg einer – auch medialen – Normalität des Islams in Deutschland.



Die Arbeitsgruppe beschäftigt sich aber auch mit der Berichterstattung von Medien aus muslimisch geprägten Staaten über Deutschland und die deutsche Gesellschaft.

In diesem Zusammenhang hat die Berichterstattung einiger türkischer Zeitungen über die Brandkatastrophe in Ludwigshafen leider Anlass zu einiger Kritik gegeben. Die frühzeitigen Mutmaßungen einiger türkischer Medien über einen fremdenfeindlichen Anschlag als Ursache dieser Tragödie haben niemandem weitergeholfen. Nicht nur eine angemessene, verantwortungsvolle Berichterstattung, sondern auch der Respekt vor den Opfern gebietet eine etwas größere Zurückhaltung, die die Ergebnisse der polizeilichen Ermittlungen abwartet und Vorverurteilungen vermeidet. Das Verantwortungsbewusstsein, das die Politiker beider Regierungen hier gezeigt haben, hätte ich mir auch von den türkischen Medien gewünscht.

Vielleicht würde es zukünftig helfen, wenn die deutschen Niederlassungen türkischer Medien verstärkt auch hier aufgewachsene und mit den Begebenheiten unseres Landes vertraute türkischstämmige Journalisten in ihre Chefredaktionen rekrutieren würden. Objektivität und Differenziertheit müssen auf beiden Seiten Randbedingung journalistischen Arbeitens sein. Darüber müssen wir uns zukünftig in den Sitzungen der Arbeitsgruppe 3 unterhalten.

Letztlich hängt natürlich die Art und Weise der Medienberichterstattung von den Medienschaffenden selbst ab. Aber die Freiheit der Meinungsäußerung und der Presse bringt Verantwortung der an Medienproduktionen Beteiligten mit sich. Sie sind gefordert, als eigenverantwortlich handelnde Eliten kritisch über die Entstehung, Wirkung und Konsequenzen von Veröffentlichungen zu reflektieren.

Die Wahrnehmung von Verantwortung ist immer auch mit der Fähigkeit zur Selbstkritik verbunden. Die Bereitschaft hierzu müssen alle Inhaber von Einfluss, Macht oder auch öffentlicher Gewalt aufbringen. Ein Schritt auf diesem Weg sind Veranstaltungen wie heute.

Weil es um die Verantwortung der Medien in der Darstellung einer der drei monotheistischen Religionen geht, freue ich mich, dass mein Haus diese Tagung in Kooperation mit der Herbert Quandt-Stiftung ausrichtet. Sie engagiert sich seit mehr als zehn Jahren im „Trialog der Kulturen“, um dem stereotypen Szenario eines Zusammenstoßes der Kulturen das Verständnispotential von Judentum, Christentum und Islam entgegenzusetzen. Die meist bilateralen Dialoge sollen durch das trilaterale Gespräch aufgebrochen werden.

Die Stiftung verfolgt dabei zwei Programmlinien: Zum einen richtet sie einen Schulenwettbewerb zum Trialog aus, um Schülern frühzeitig interkulturelle Kompetenzen zu vermitteln. Zum anderen versucht die Herbert Quandt-Stiftung, junge Medienmacher für interkulturelle Fragen zu sensibilisieren. In diesem Jahr vergibt sie zehn Stipendien, damit Nachwuchsjournalisten aus Deutschland und Israel ein halbes Jahr im jeweils anderen Land arbeiten können. Im Herbst wird sie – ebenfalls in Kooperation mit dem Bundesinnenministerium – eine Tagung zu dem komplementären Thema „Migration und Medien“ in Frankfurt ausrichten. Ich hoffe, dass sich beide Veranstaltungen gut ergänzen und die Diskussionen in Politik, Medien und Zivilgesellschaft bereichern.

Wenn ich schon mit Karl May begonnen habe, möchte ich wenigstens mit Goethe enden. Sein von persisch-orientalischer Dichtung inspirierter „West-östlicher Divan“ ist ein Meilenstein im Kulturaustausch und ein großartiges Beispiel für eine gegenseitige kulturelle Bereicherung. Vieles aus diesem Werk weist auch heute noch aktuelle Bezüge auf. Wenn wir heute vom Bild des Islams in Deutschland sprechen und einen Anstoß für eine differenzierte und sachliche Berichterstattung frei von Übertreibungen geben wollen, so bringt Goethe dies kurz und prägnant im „Buch der Sprüche“ seines West-östlichen Divans auf den Punkt:

**„Guten Ruf musst Du Dir machen,
Unterscheiden wohl die Sachen;
Wer was weiter will, verdirbt.“**

Ich hoffe, dass Sie vielfältige Anregungen und neue Erkenntnisse für Ihr Wirken mit nach Hause nehmen, und wünsche Ihnen und uns allen, dass wir – jeder für sich und jeder an seinem Platz – unsere Verantwortung für das friedliche und freiheitliche Zusammenleben wahrnehmen.



3.3 Dialog zwischen Christen und Muslimen – die interreligiöse Dimension „Zusammen in Deutschland – Zum Dialog zwischen Christen und Muslimen“⁶⁶

Die Frage nach dem Verstehen und der Auslegung von Texten ist mir nicht unbekannt, denn auch Juristen beschäftigen sich mit der Frage, was ein Text ursprünglich gemeint haben könnte und wie ein Text in der Gegenwart anzuwenden ist.

Ohne eine Interpretation, die die jeweiligen Umstände berücksichtigt, verlieren Texte ihren Bezug zur Wirklichkeit. Das gilt für juristische Texte genauso wie für die Urtexte der Weltreligionen. Deshalb ist die Frage nach der richtigen Auslegung von Texten auch so zentral für jede schriftgebundene Kultur und Gesellschaft. Dabei kann eine gewisse Zurückhaltung in der Frage von „richtig“ oder „falsch“ nicht schaden. Natürlich fließt in unsere Auslegung immer Eigenes und auch Zeit- und Persönlichkeitsspezifisches mit ein.

Mit den Antworten, die wir geben, gestalten wir die Welt mit, in der wir leben. Ich meine das nicht nur im philosophischen Sinne, sondern auch ganz praktisch. Der Satz gilt auch für das tägliche Miteinander. Religiöse Deutungen gehen oft mit Geboten und Verboten einher, die sich auf das Verhalten der Gläubigen auswirken. Umgekehrt sind die Religionen damit konfrontiert, auf soziale Fragen Antworten zu finden, die sich in den Zeiten der Überlieferung religiöser Urtexte so nicht stellten. Das führt dann gar zu Spannungen zwischen dem, was als wahr überliefert ist, und dem, was an neuen Anforderungen auf den Menschen immer wieder zukommt.

⁶⁶ Rede von Bundesinnenminister Dr. Wolfgang Schäuble anlässlich des Theologischen Forums Christentum-Islam am 6. März 2009 in Stuttgart-Hohenheim.

Das gilt erst recht, wenn sich die Umstände, unter denen Menschen miteinander leben, so grundlegend ändern wie in den letzten zweihundert Jahren. Theologen, Rechtsgelehrte, Religionswissenschaftler, alle stehen heute vor größeren Herausforderungen an ihre Fähigkeit zur Auslegung und Interpretation als in den vielen Jahrhunderten vor Beginn der Industrialisierung.

Der technische Fortschritt bis hin zur Informationsrevolution unserer Zeit hat die menschliche Lebensweise grundlegend verändert. Viele meinten deshalb, die Religionen würden irgendwann einmal irrelevant. Und manche in Europa haben sich sogar angewöhnt, Religion als rückständig anzusehen. Tatsächlich erleben wir gerade das Gegenteil: Viele Menschen besinnen sich auf die Religionen und ihre Werte, weil sie Orientierung und Halt geben in einer Welt immer schnellerer Umbrüche. Je wichtiger aber Religion für den Einzelnen und für uns als Gesellschaft wird, desto wichtiger wird auch, dass die Religionen sinnhafte Antworten auf die Anforderungen der Moderne an den Menschen geben.

Nun ist das für jede Religion an sich schon eine schwere Aufgabe. Noch schwieriger wird es, wenn Anhänger verschiedener Religionen in einem dicht besiedelten Land leben und es bisher nicht gewohnt waren, miteinander zu leben. Jede Religion hat schließlich den Anspruch, wahr zu sein. Wenn die Religionen verschiedene Antworten auf die gleichen Fragen geben und dazu noch unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten dieser Antworten hinzutreten, ist das nicht weiter ungewöhnlich. Es kann aber zu sehr verschiedenen Auffassungen führen, nach welchen Regeln sich das zivile Zusammenleben vollziehen soll. Religiöse Heterogenität kann dann dazu führen, dass unsere Gesellschaften konfliktreicher werden. Sie kann also zur Herausforderung werden für den gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Das ist in der europäischen Geschichte nicht neu, gerade wenn wir die Geschichte der Reformation und des Verhältnisses von Katholizismus und Protestantismus in Deutschland betrachten. Angesichts dieser Jahrhunderte dauernden historischen Entwicklungen, sollten wir nicht erwarten, dass wir in Deutschland Probleme im Zusammenleben in ein oder zwei Jahren regeln könnten. Ein wenig mehr Bescheidenheit und Geduld ist vonnöten.

Deshalb ist es wegweisend für ein gutes Miteinander, wenn Gläubige und Gelehrte verschiedener Religionen der Frage nach dem richtigen Verstehen gemeinsam nachgehen. Sie stellen sich einer doppelten Herausforderung, indem Sie sich im Rahmen eines interreligiösen Dialogs mit der Methode der Hermeneutik befassen: Sie gehen der Frage nach dem richtigen Verstehen der heiligen Texte im Hier und Heute nach. Sie bemühen sich um ein interreligiöses Sich-Verständigen über das Verstehen dieser Texte. Davor habe ich großen Respekt und große Hochachtung. Und deshalb habe ich auch gerne Ihre Einladung angenommen, einige Gedanken zum Dialog aus der Sicht des Staates vorzutragen.

Ich bin dabei ehrlich gesagt froh, dass von mir nicht verlangt werden kann, Schiedsrichter in Glaubensfragen zu sein. Als Vertreter eines weltanschaulich und religiös neutralen Staates steht es mir nicht zu, den Wahrheitsanspruch von Christen und Muslimen oder von Anhängern einer anderen Religion zu bewerten. Die Aufgabe des Staates ist vielmehr, Konflikte, die ein solcher Wahrheitsanspruch bergen kann, verhüten zu helfen. Dafür haben wir in der europäischen Geschichte den Staat gebraucht, zumindest für das Zusammenleben der Christen. Das bessere Verstehen und Verständnis zwischen den Religionen ist dem religiös neutralen Staat ein Anliegen, weil es einem guten Miteinander und Zusammenleben dient. Deshalb fördert der Staat auch den Dialog der Religionen.

Schon dass es diesen Dialog gibt, dass er von Anhängern verschiedener Religionen gesucht wird, ist wichtig. Denn das Teilnehmen an einem solchen Gespräch setzt ja die Erkenntnis voraus und auch das Eingeständnis, dass es außerhalb und komplementär zur eigenen Offenbarungswirklichkeit eine Grundlage für Verständigung geben muss, zum Beispiel das rationale Argument. Darin kommen zwei Annahmen zum Ausdruck: Erstens, dass zu glauben nicht bedeutet, die Vernunft beiseite zu lassen. Und zweitens, dass es zwischen den Religionen eine gemeinsame Basis geben kann. Beides ist von entscheidender Bedeutung für das Miteinander in einem säkularen und weltanschaulich neutralen Staat. Denn ohne diese Basis des Dialogs kann es am Ende keine dauerhafte Anerkennung religiöser Vielfalt geben, die über das Tolerieren anderer Glaubensgemeinschaften hinausreicht. Aber bloßes Tolerieren wäre zu wenig für ein gutes Miteinander. Denn das verlangt auch gegenseitigem Respekt und das wechselseitige Anerkennen.

Das Interesse des Staates am interreligiösen Dialog ist aber noch grundlegender. Der Staat sieht in den Religionen nämlich nicht zuerst eine potenzielle Gefahr für das Miteinander, sondern eine Quelle von Orientierung und Gemeinschaftlichkeit. Die Ordnung des Grundgesetzes sagt, es ist eine säkulare Ordnung. Das heißt aber nicht, dass Religion für das Leben in dieser Ordnung und auch für die Prinzipien unseres freiheitlichen Rechtsstaats unerheblich wäre. Nach unserem Verständnis ist der säkulare Staat auf die sinnstiftende Kraft von Religion angewiesen. Nur aus Vernunft ergibt sich auch kein gutes Miteinander.

Deshalb haben wir in Deutschland eine säkulare Ordnung, aber keinen säkularistischen Staat. Anders als etwa in Frankreich wirkt unser Staat mit den Religionsgemeinschaften zusammen. Und selbst in Frankreich denkt Präsident Sarkozy laut über eine Neubewertung des Verhältnisses zur Religion nach. In Deutschland ist der religiöse Bekenntnisunterricht, wie er in Artikel 7 Absatz 3 Grundgesetz geregelt ist, das wichtigste, aber nicht das einzige Beispiel für diese Zusammenarbeit. Deshalb sprechen Staatskirchenrechtler auch von einer „hinkenden Trennung“ von Staat und Religion in Deutschland. Passender ist aber wohl die Umschreibung als „positive Neutralität“, weil sie das ausdrückt, was so besonders an unserem Religionsverfassungsrecht ist: nämlich die wechselseitige Begrenzung der weltlichen und geistlichen Sphäre mit einem positiven Zusammenwirken beider Sphären zum Wohle des Einzelnen wie der Gemeinschaft zu verbinden.

Dieses positive, aufeinander bezogene und doch auf Trennung bedachte Verhältnis zu verstehen, fällt nicht immer leicht. Es ist durchaus ein besonderes, was auch daran liegt, dass die Reformation Deutschland nahezu hälftig in Katholiken und Protestanten geteilt hat. Muslime, die unsere Verfassung als religionsfeindlich ansehen, wie auch Islamgegner, die sich gegen jede öffentliche Rolle von Religion wenden, verkennen unsere Ordnung. Die Gründe dafür sind vielschichtig. Aber beide Gruppen tun sich schwer, weil der Islam in und für Deutschland eine relativ neue Religion ist. Es hat mich überrascht, dass mein Satz, der Islam sei ein Teil der Gegenwart und der Zukunft Deutschlands, so viel Aufmerksamkeit erregt hat. Manchmal ist eben schon das Aussprechen einer Tatsache, einer gesellschaftlichen Wirklichkeit durch einen Innenminister ein Ereignis.

Wir alle erleben ja die Debatten um den Bau und Betrieb von Moscheen oder das Kopftuch. Diese Konflikte wirken sich auf die Wahrnehmung der Musliminnen und Muslime in Deutschland aus, aber auch auf die des Islams insgesamt. Und so haben wir eine widersprüchliche Situation. Die meisten Menschen in Deutschland denken inzwischen recht positiv über die Integration der nach Deutschland kommenden Zuwanderer. Beim Stichwort Islam aber denken sie selten an positive Werte wie Friedfertigkeit oder das Streben nach Gerechtigkeit. Sie verbinden mit dem Islam eher die Benachteiligung von Frauen, Rückwärtsgewandtheit, Fanatismus, Intoleranz und Demokratiefindlichkeit.

Ein Grund dafür sind Extremisten, die sich auf den Islam berufen. Aber dies gibt es in anderen Religionen auch. Diese machen zwar nur eine sehr kleine Gruppe unter den Muslimen aus, aber sie prägen maßgeblich das Bild des Islams im Westen. Das beruht natürlich auch zum Teil auf einer medialen Verzerrung. Es ist aber auch so, weil die Öffentlichkeit eine deutlichere Abgrenzung von Extremisten und ein aktiveres Engagement islamischer Organisationen für unseren freiheitlichen Verfassungsstaat zu lange doch auch vermisst hat. Wer häufiger gegen etwas ist, als mit positiven Ansätzen zur Lösung von Problemen in unserer Gesellschaft zu werben, der wird auch nicht als so selbstverständlich und konstruktiv empfunden. So entsteht eine Unsicherheit, mit der die Menschen in Deutschland dem Islam begegnen. Aber das liegt auch an den offenkundigen Widersprüchen zwischen unserer heutigen Werte- und Rechtsordnung und einigen Aussagen in den islamischen Quellen.

Das ist natürlich nicht nur ein Problem des Islams. Auch die christlichen Kirchen haben lange einen schwierigen Diskussionsprozess erlebt und durchleiden müssen, bis sie die Idee des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaats auch aus der christlichen Religion selbst heraus begründen konnten. So waren es eben auch die Erfahrung von Holocaust und nationalsozialistischer Diktatur, die die evangelische Kirche in Deutschland ihr Verhältnis zum Staat überdenken ließ. Erst waren es Theologen, die sich als Christen zu Demokratie und Menschenrechten bekannten, dann die Kirchen, etwa mit der Erklärung „Dignitatis humanae“ des II. Vatikanischen Konzils 1965 oder auch mit der Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie“ der EKD von 1985.

Sie sehen, dass ich hier die katholische Kirche zuerst genannt habe. Sie betreibt den Dialog mit dem Islam schon seit sehr langer Zeit. Hier erweist sich die Weitsicht einer Weltkirche.

Die Kirchen haben für sich selbst klargestellt: Das Grundprinzip der freiheitlich-demokratischen Ordnung hat seine Wurzeln auch im christlichen Menschenbild. Damit sind sie über ein bloßes Akzeptieren demokratischer Spielregeln in der Gesellschaft hinausgegangen und machten sich das Prinzip der freiheitlichen Demokratie und die Werte dieser Ordnung theologisch zu eigen. Auch deshalb ist es richtig zu sagen, dass die politische und gesellschaftliche Ordnung unseres Landes eng verbunden ist mit unserer vom Christentum geprägten Kultur. Das ist auch eine Tatsache, die man zur Kenntnis nehmen muss. Das zu sagen, ist keine Diskriminierung des Islams.

Aber das heißt nicht, dass die christlichen Kirchen öffentlicher Kritik enthoben wären. Die Debatte um die Pius-Bruderschaft ist dafür ein aktuelles Beispiel. Sie zeigt im Übrigen, wie tief verankert das Verständnis des II. Vatikanischen Konzils in der katholischen Kirche ist, aber auch, dass es nicht selbstverständlich ist. Das Beispiel zeigt, dass viele Menschen in unserem Land mit nachvollziehbarer Kritik und Ablehnung reagieren, wenn sie das Gefühl bekommen, die Errungenschaften unseres liberalen, freiheitlich-demokratischen Rechtsstaats würden von jemandem in Frage gestellt.

Wenn das für die christlichen Kirchen und auch die jüdischen Gemeinden gilt, dann kann es gar nicht wundern, dass eine für Deutschland relativ neue Religion wie der Islam besonders aufmerksam beobachtet wird. Der Prozess des Heimischwerdens geht nicht von heute auf morgen – weder im rationalen Bereich, also bei all den rechtlichen Regelungen und organisatorischen Strukturen, noch im Emotionalen.

Aber damit es vorangeht, brauchen wir den interreligiösen Dialog, vor allem den christlich-islamischen Dialog. Er kann eine wichtige Übersetzungsfunktion einnehmen, und zwar in beide Richtungen. So kann er die Vielfalt bestehender islamisch-theologischer Ansätze, die sich um eine zeitgemäße Interpretation islamischer Quellen bemühen, in eine christlich geprägte Öffent-

lichkeit hinein vermitteln. Das ist zentral, wenn das monolithische und noch oft negative Bild vom Islam geändert werden soll. Deshalb ist es ein wichtiges Signal, dass Sie sich bei diesem Theologischen Forum Christentum-Islam mit der Schriftauslegung im Christentum und Islam befassen. Ich hoffe, dass es breit wahrgenommen wird.

Der Dialog kann und soll aber auch Übersetzer in die andere Richtung sein, in dem er in religiös nachvollziehbarer Weise Erwartungen aus der Aufnahmegesellschaft übermittelt. Ganz zentral sind hier Fragen der Menschenwürde, der Glaubens- und Religionsfreiheit aber auch aller anderen Grundrechte. Der christlich-muslimische Dialog kann wichtige Impulse für eine hier in Deutschland stattfindende innerislamische theologische Auseinandersetzung mit Themen wie Säkularität, Menschenwürde oder auch Gleichberechtigung geben. Solche Auseinandersetzungen sind unabdingbar für das Heimischwerden des Islams in diesem Land.

Demokratie heißt auch, diese Auseinandersetzungen anzunehmen. Auch das ist nötig, damit der Islam als ein Teil unseres Landes wahrgenommen werden kann. Auch die Islamkonferenz hat hier einiges geleistet, denn sie hat die vielfältigen Diskussionen zwischen den teilnehmenden Muslimen und damit die große Bandbreite muslimischen Lebens in Deutschland öffentlicher gemacht.

Die christlichen Kirchen und christliche Theologen können solche Debatten mit ihren eigenen Erfahrungen bereichern. Dadurch lernen beide Seiten, Christen und Muslime. Zugleich leisten beide einen Beitrag zur strukturellen Integration des Islams, der ja einen Weg finden muss, wie er sich in den Gegebenheiten unseres Religionsverfassungsrechts zurechtfinden kann. Ob in der Seelsorge, der Betreuung von Unfallopfern, bei der Bestattung oder bei den großen Fragen der Selbstorganisation: Die christlichen Kirchen und auch andere Religionsgemeinschaften können mit vielen praktischen Beispielen Hilfestellung geben.

So wenig aber der interreligiöse Dialog alle praktischen Fragen lösen kann, so wenig ist er auf praktische Fragen beschränkt. Das zeigt schon ein Blick ins Programm dieser Tagung, geht es auch um die theologischen Fragezeichen. Das macht mir Hoffnung. Denn wenn sich so viele qualifizierte, sprachfähige und dialog-

bereite muslimische Theologen mit christlichen Dialogpartnern treffen, dann drückt sich darin auch eine positive Entwicklung innerhalb der muslimischen Gemeinschaften in Deutschland aus. Ich wünsche Ihnen, dass sie aus Ihren Gesprächen in diesem Forum Anstöße mitnehmen – für ihren persönlichen Weg, aber auch für die Fortentwicklung einer islamischen Theologie in deutscher Sprache und im Kontext der deutschen Gesellschaft und ihrer Ordnung. Dieses Forum gibt dazu Gelegenheit, weil es Raum zur Reflexion darüber gibt, wie islamische Theologie den gegenwärtigen, hiesigen Lebensumständen Rechnung tragen kann.

Über den Tag und die einzelne Frage hinaus werden so auch Gemeinsamkeiten sichtbar, die alle großen Religionen miteinander verbinden. Das ist gut für das Miteinander in unserem Land, für den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Deshalb tragen Sie alle, die Sie heute hier sind, auch mehr Verantwortung für die Zukunft unserer Gesellschaft, als das vielleicht manchmal wahrgenommen wird.

Wir alle sind gefordert, noch mehr zu tun, um eine gute Beziehung zwischen den Angehörigen der Religionen in Deutschland aufzubauen. Deshalb haben wir 2006 die Deutsche Islam Konferenz geschaffen. Erstmals gibt es nun einen gesamtstaatlichen Rahmen, in dem Vertreter aller staatlichen Ebenen mit Vertretern einer breiten Vielfalt muslimischen Lebens in Deutschland zusammenkommen.

Die Islamkonferenz ist kein theologischer Dialog. Es geht in der Islamkonferenz um das Verhältnis zwischen den teilnehmenden organisierten und nicht organisierten Muslimen und unserem Staat und unserer Gesellschaft. Die innerreligiöse, theologische Begründung dieses Verhältnisses wird durch solche Debatten natürlich berührt. Sie ist aber nicht Thema der Gespräche, in denen wir um einvernehmliche Lösungen für das Zusammenleben ringen.

Dabei sind wir – bei allen Schwierigkeiten – in nun zwei Jahren schon ein gutes Stück weitergekommen. Bei der letzten Plenarsitzung im März des vergangenen Jahres haben wir uns auf Empfehlungen zu zentralen Fragen verständigt. Vom Bau und Betrieb von Moscheen bis hin zur Einführung islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen: Der Dialog führt zu gemeinsamen Haltungen, in praktischen wie in grundsätzlichen Fragen. Alle haben sich einmü-

tig zur deutschen Rechtsordnung und zur Werteordnung unseres Grundgesetzes bekannt. Auch muslimische Organisationen sehen sich in der Verantwortung, gemeinsam mit Staat und Gesellschaft Extremismus entgegenzutreten. Auch das zeigt, wie wichtig ein funktionierender Dialog zwischen Staat, Muslimen und Gesellschaft für den Zusammenhalt in unserem Land ist.

Jeder Dialog hat aber auch Grenzen. Manche Grenzen können im Für und Wider der Argumente verschoben werden. Die Länder beispielsweise machen es jetzt möglich, dass Muslime nach islamischem Ritus bestattet werden können. Andere Grenzen sind unverrückbar. Das betrifft insbesondere die Abgrenzung von jeglicher Form des Extremismus. Auch bei den rechtlichen Voraussetzungen, die unser Verfassungsrecht an die Zusammenarbeit mit dem Staat knüpft, gibt es wenig Bewegungsspielraum.

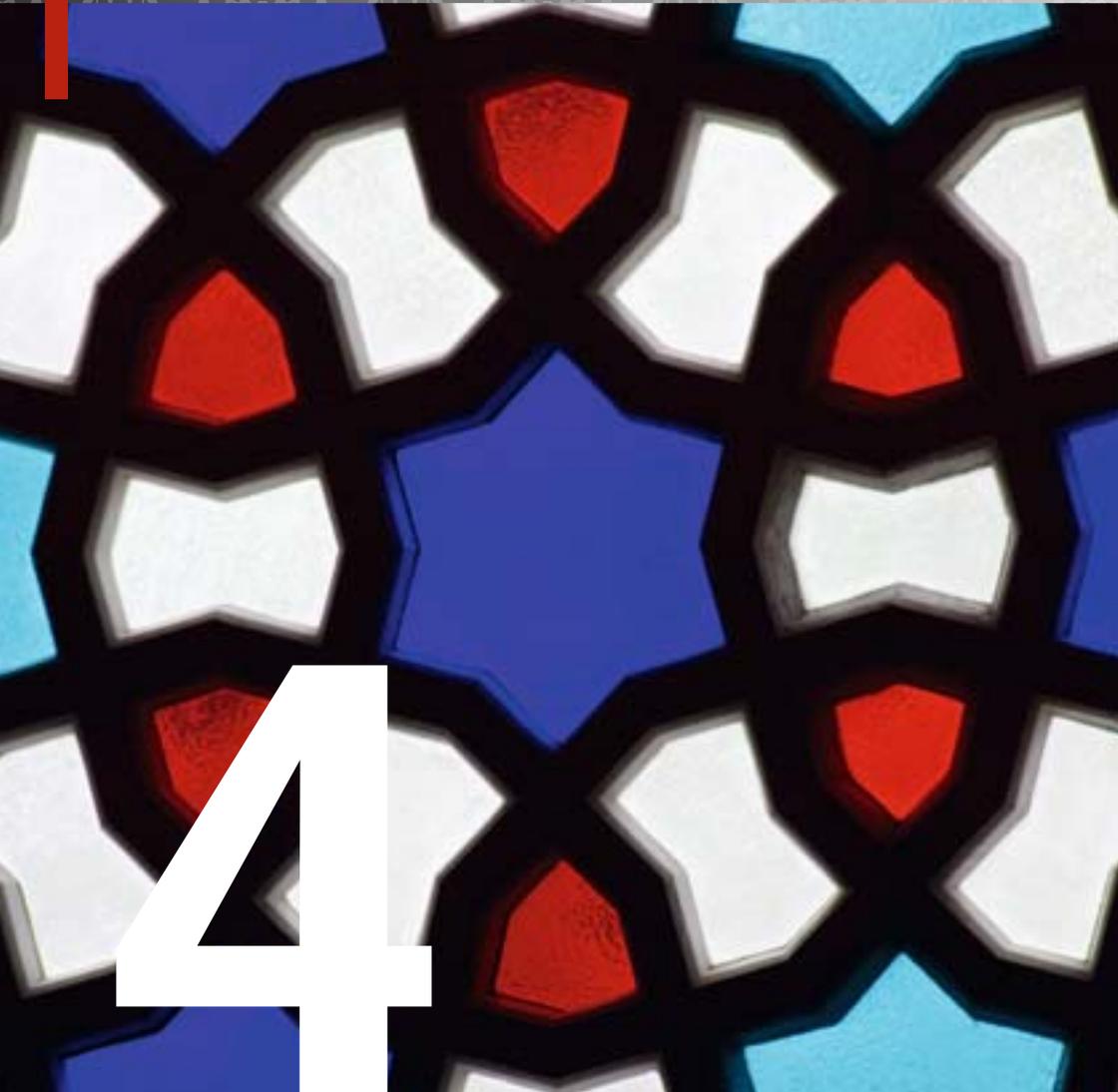
Wir alle müssen helfen, die mit diesen Fragen verknüpften Schwierigkeiten zu überwinden. Wir wollen, dass Muslime hier heimisch werden. Der Staat will, dass sie hier Institutionen gründen, die in unserer freiheitlichen Ordnung verankert sind. Die Islamkonferenz hat viele in unserer Gesellschaft darin bestärkt, sich dafür einzusetzen. Aber das liegt auch in den Händen der Muslime selbst. Wenn sie sich in Deutschland und Europa voll in den gesellschaftlichen Prozess einbringen wollen, müssen sie sich innerhalb des rechtlichen Rahmens organisieren. Und sie müssen sich der Auseinandersetzung mit den Anforderungen der Moderne stellen, so wie Sie es heute hier in diesem Forum tun.

Beide Prozesse, der interreligiöse Dialog und der Dialog zwischen Muslimen und den öffentlichen Institutionen unseres Staates, können zu mehr gelebtem Miteinander beitragen. Was der Staat und die Religionsgemeinschaften im Dialog tun, wirkt zurück auf die ganze Gesellschaft. Da haben wir noch viel zu tun. Wenn die Menschen in Deutschland einmal beim Stichwort Islam nicht zuerst an negative Erscheinungen, sondern an den Beitrag der Muslime zu unserem Gemeinwesen denken, dann werden wir in der Integration ein ganzes Stück weiter sein. Dann wird mehr religiöse Vielfalt nicht mehr Ängste auslösen, sondern die Gesellschaft bereichern und auch den gesellschaftlichen Zusammenhalt in Deutschland stärken. Dafür zu arbeiten, ist lohnend und spannend zugleich.





Ergänzende Initiativen



4

Im Zentrum der Deutschen Islam Konferenz stehen das Plenum und die Arbeitsgruppen der DIK. Jedoch beschränkt sich die Arbeit im Rahmen der DIK nicht allein darauf. Zahlreiche Initiativen ergänzten den in der DIK geführten Dialog.

So wurde der Erfahrungsaustausch zwischen den europäischen Staaten über den interkulturellen Dialog ebenso intensiviert wie der deutsch-türkische Fachdialog zur Deutschen Islam Konferenz und dem Verhältnis von Staat und Religion. Letzter ist vor allem deshalb wichtig, weil die große Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslime aus der Türkei stammt und sich in religiösen Angelegenheiten noch stark an ihr orientiert.

Zudem ist für die Umsetzung der Ergebnisse der DIK von entscheidender Bedeutung, dass eine breitere Öffentlichkeit an ihr teilhat und sich einbringen kann. Deshalb richtete die Islamkonferenz eine Internetseite ein, auf der über die Ziele, die Zusammensetzung und die Ergebnisse der DIK informiert wird und Interessierte zu Themen der DIK wie Religionsunterricht, Moscheebau oder auch Religionsfreiheit mitdiskutieren können. Nicht zuletzt spielen Medien eine Schlüsselrolle bei der Integration, aber auch dem Bild, was man gegenseitig voneinander hat. Deshalb veranstaltete die Arbeitsgruppe 3 der DIK zwei Fachkonferenzen und initiierte den „Runden Tisch“ deutscher und türkischer Journalisten in Berlin.

Das 2. Plenum der DIK hatte festgestellt, dass für ihre Arbeit nur wenige verlässliche Daten zu Muslimen in Deutschland vorliegen. Um diese Wissenslücken zu schließen, hat sie die Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ in Auftrag gegeben. Mit der Studie liegt die erste bundesweit repräsentative Datenbasis vor, die Personen aus 49 muslimisch geprägten Herkunftsländern einbezieht und somit einen umfassenden Überblick über das muslimische Leben in Deutschland gibt.

4.1 Deutsch-Türkische Fachgespräche: „Zum Verhältnis von Staat und Religion in Deutschland und der Türkei“

Die Türkei ist das zentrale Herkunftsland von in Deutschland lebenden Muslimen, denn deutlich mehr als die Hälfte aller in Deutschland lebenden Muslime stammt aus der Türkei. Da erstaunt es nicht, wenn viele der islamischen Organisationen in Deutschland eng mit der Türkei verbunden sind und sich in religiösen Angelegenheiten an ihr orientieren. Nur ein Beispiel für den staatlichen Bereich: Das türkische Präsidium für religiöse Angelegenheiten, die staatliche Religionsverwaltung der Türkei, entsendet jedes Jahr weit über hundert öffentlich angestellte türkische Imame nach Deutschland. Sie predigen, bevor sie nach ungefähr vier Jahren wieder in die Türkei zurückkehren, in den knapp 700 Moscheen der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB), dem größten islamischen Dachverband in Deutschland. Die staatliche Religionsverwaltung und DITIB sind darüber hinaus organisatorisch eng miteinander verflochten. So ist ein Vertreter der türkischen staatlichen Religionsverwaltung, der für die Zeit seines Aufenthalts in Deutschland den Status eines Diplomaten innehat, Vorsitzender des deutschen Dachverbands DITIB.

Das Bundesministerium des Innern erachtete es daher für sinnvoll, flankierend zu den Beratungen in der Deutschen Islam Konferenz, in einen intensiven Dialog mit der Türkei einzutreten. Es kooperierte dabei eng mit dem Auswärtigen Amt. Ziel dieser Gespräche war, über die Deutsche Islam Konferenz zu informieren und für ihre Ziele zu werben sowie die Teilnehmer aus der Türkei mit den speziellen Erfordernissen des deutschen Religionsverfassungsrechts – insbesondere mit Blick auf DITIB – vertraut zu machen. Ebenso ermöglichten sie den Austausch über das Verhältnis von Staat und Religion in der Türkei.

Insgesamt fanden zwei größere Fachgespräche zum Verhältnis von Staat und Religion in Deutschland und der Türkei statt, an de-

nen aus der Türkei Vertreter des Ministerpräsidentenamtes, des Außenministeriums, der Religionsbehörde sowie Experten aus der Wissenschaft und Zivilgesellschaft teilnahmen. Im Oktober 2007 wurden in Istanbul die für das deutsche Staatskirchenrecht zentralen Begriffe der Religionsgemeinschaft und der Körperschaft des öffentlichen Rechts sowie die Organisation von Muslimen in Deutschland und die Ausbildung islamisch-religiösen Personals erörtert. So referierte der stellvertretende Leiter des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten, Herr Prof. Dr. Görmez, zum Verhältnis von Staat und Religion in der Türkei. Den daran anschließenden Vortrag zur Situation in Deutschland hielt Herr Prof. Dr. de Wall (Universität Erlangen-Nürnberg). Es folgten Beiträge zur Deutschen Islam Konferenz und zur Organisation von Religionsgemeinschaften in Deutschland von Vertretern des BMI. Der zweite Themenkomplex, der im Rahmen des Fachgesprächs erörtert wurde, umfasste die Ausbildung von religiösem Personal für Muslime. Herr Prof. Dr. Tosun (Universität Ankara) erläuterte die Entwicklung eines modernen Islams in der Türkei anhand der theologischen Ausbildung in der Türkei. Es folgten zwei von Frau Prof. Dr. Langenfeld (Universität Göttingen) und Herrn Prof. Dr. Rohe (Universität Erlangen-Nürnberg) geleitete Diskussionsrunden zur Ausbildung von religiösem Personal für Muslime in Deutschland und damit verknüpften Organisationsfragen.

Das zweite Fachgespräch im Mai 2008 in Berlin verfolgte das Ziel, zwei weitere Grundbegriffe des deutschen Staatskirchenrechts – die religiöse und weltanschauliche Neutralitätspflicht des Staates sowie das Recht von religiösen Gruppen auf Selbstbestimmung – zu vermitteln. Herr Prof. Dr. Rohe hielt zu diesem Thema den einleitenden Vortrag. Zudem stellten Vertreter des BMI auf dem zweiten Fachgespräch die Ergebnisse des dritten Plenums der Deutschen Islam Konferenz vor, insbesondere die Ergebnisse der Arbeitsgruppe „Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis“. Hier ging es in erster Linie um die Frage, welche Voraussetzungen eine religiöse Organisation erfüllen muss, um als Religionsgemeinschaft im Sinne des Artikels 7 Absatz 3 Grundgesetz den Bundesländern Ansprechpartner für die Einführung islamischen Religionsunterrichts zu sein. In diesem Zusammenhang erläuterte der Vorstandsvorsitzende von DITIB, Herr Arslan, die Struktur und das Selbstverständnis der von ihm vertretenen Organisation in Deutschland. Herr Prof. Dr. Köker (Gazi-Universität,

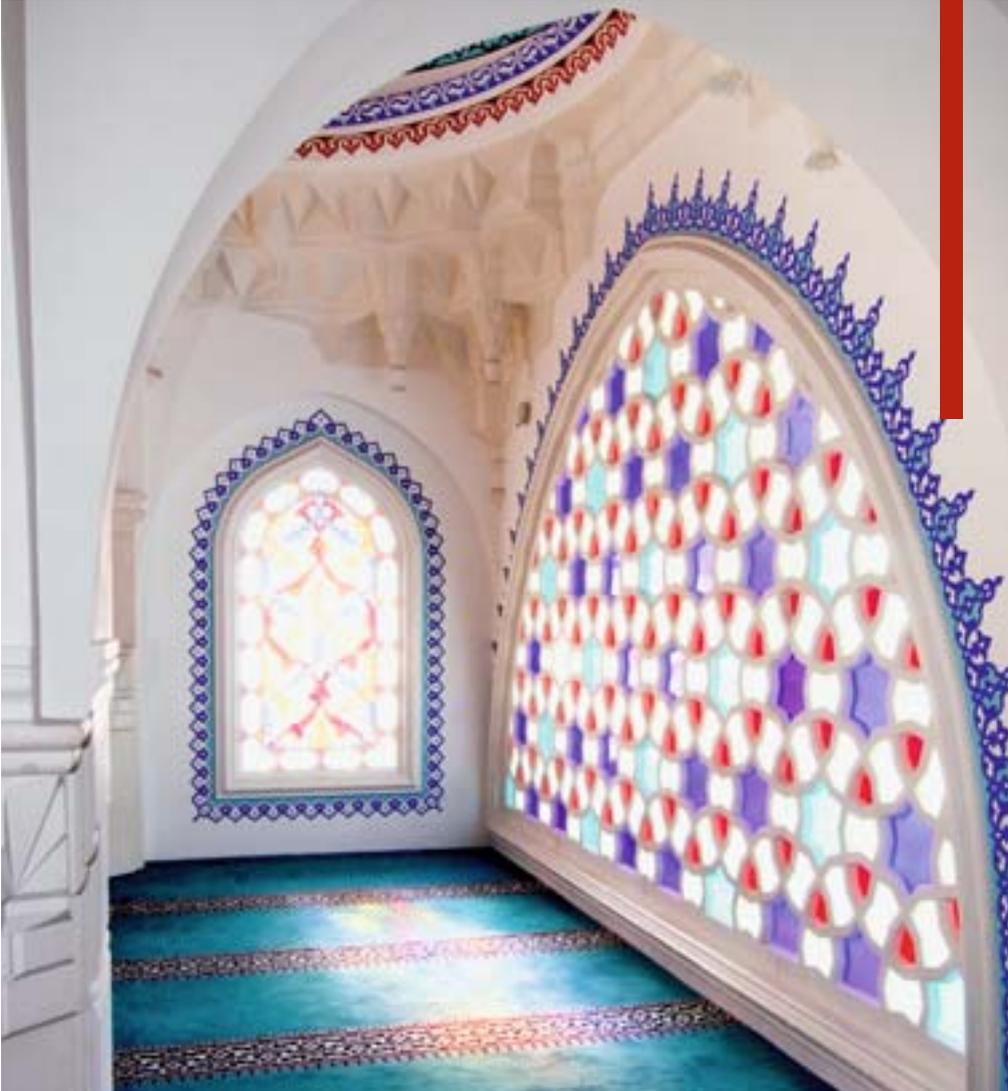
Ankara) schilderte ergänzend Überlegungen zu einer neuen Verfassung in der Türkei und mögliche Auswirkungen auf das Verhältnis von Staat und Religion.

Die Fachgespräche offenbarten den großen Unterschied in der Organisation von Religion in Deutschland und der Türkei. So ist die Organisation des Islams in der Türkei eine Angelegenheit des Staates, was in Deutschland aufgrund der Neutralitätspflicht des Staates in religiösen und weltanschaulichen Fragen nicht möglich ist. In Deutschland garantiert das Grundgesetz die individuelle und kollektive Religionsfreiheit, wozu auch das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften gehört. Deshalb konzentrierte sich die Diskussion im weiteren Verlauf auf die Organisationsstruktur von DITIB.

Als Ergebnis der Fachgespräche kann festgehalten werden, dass im wichtigsten Herkunftsland von Muslimen in Deutschland die Kenntnis von den komplexen Anforderungen an religiöse Zusammenschlüsse, wenn sie im Sinne des GG als Religionsgemeinschaft mit dem Staat kooperieren möchten, vertieft werden konnte. Insbesondere wurde deutlich, dass keine „Verkirchlichung“ islamischer Organisationen gefordert wird und das deutsche Staatskirchenrecht im Sinne eines Religionsverfassungsrechts offen für neue Religionsgemeinschaften ist. Zugleich wurde konkret thematisiert, dass die organisatorische Anbindung von DITIB an den türkischen Staat ein rechtliches Hindernis darstellen könnte, falls diese in Deutschland anstrebe, Partner der Bundesländer bei der Erteilung von islamischem Religionsunterricht zu werden (siehe hierzu Anlage 2 des Zwischenresümées der DIK vom 13. März 2008).

Die Fachgespräche haben flankierend zu den Gesprächen in der DIK die Grundlage für einen weiterführenden vertrauensvollen Dialog mit dem wichtigsten Herkunftsland zur Organisation von islamischen Religionsgemeinschaften in Deutschland geschaffen. In den weiterführenden Gesprächen werden die Bundesländer eine zunehmend wichtigere Rolle einnehmen. Mit der Gründung von Landesverbänden Anfang dieses Jahres hat DITIB bereits die Bereitschaft gezeigt, sich dem föderalen Prinzip in Deutschland stärker anzupassen.

Davon unabhängig gilt, dass das Bundesministerium des Innern im Rahmen der Islamkonferenz auch mit anderen islamischen Dach- und Spitzenverbänden in einem engen Dialog steht. Zudem ist beabsichtigt, die Kontakte auch mit anderen Herkunftsländern auszubauen.



4.2 Intensivierung europäischer Zusammenarbeit im Bereich des interkulturellen Dialogs

Im Rahmen des Integrationsministertreffens im Mai 2007 in Potsdam wurde deutlich, dass zahlreiche Mitgliedstaaten in Europa vor ähnlichen interkulturellen Herausforderungen stehen. Die deutsche Präsidentschaft brachte daher eine Initiative zur Intensivierung der europäischen Zusammenarbeit im Bereich des interkulturellen Dialogs ein. Der Rat für Justiz und Inneres (JI-Rat) griff diese Initiative in seinen Schlussfolgerungen vom 12. und 13. Juni 2007 auf und formulierte zwei konkrete Aufträge an die Mitgliedstaaten:

1. Etablierung eines regelmäßigen Erfahrungsaustauschs zwischen den Mitgliedstaaten über den interkulturellen Dialog als Instrument zur erfolgreichen Integration von Bürgern unterschiedlicher Herkunft, Kultur und Religion.
2. Vorlage eines Berichts in Abstimmung mit den nationalen Kontaktstellen für Integration, der auch Vorschläge für ein flexibles Verfahren enthalten soll, um auf interkulturelle Probleme oder Konflikte von potenziell grenzüberschreitender Bedeutung reagieren zu können.

Während des JI-Rates im Juni 2007 erklärte sich Deutschland bereit, die ersten beiden Expertentreffen auszurichten. Diese Treffen fanden am 3. und 4. Dezember 2007 in Nürnberg sowie am 24. und 25. April 2008 in Berlin statt. Im Rahmen dieser Treffen sowie in enger Zusammenarbeit mit den Nationalen Kontaktstellen (NCPIs) konnte der nachfolgende Bericht (Annex im Dokument 14898/08, MIG 102, SOC 648) erfolgreich abgestimmt und schließlich im Rahmen des Integrationsministertreffens vom 3. und 4. November 2008 in Vichy angenommen werden. Die Hauptaussagen des Berichts finden sich zugleich in den Schlussfolgerungen des JI-Rates vom 27. und 28. November 2008 wieder (siehe Schlussfolgerung 5).

Rat der Europäischen Union

Brüssel, den 6. November 2008 (14.11) (OR. fr) 15251/08

MIGR 108 SOC 668

I/A-Punkt-Vermerk

des Vorsitzes für den Ausschuss der Ständigen Vertreter/den Rat und die Vertreter der Regierungen der Mitgliedstaaten

Betreff: Schlussfolgerungen des Rates und der Vertreter der Regierungen der Mitgliedstaaten zur Integrationspolitik in der Europäischen Union

Die Delegationen erhalten anbei den Entwurf der oben genannten Schlussfolgerungen, die den Wortlaut der Erklärung enthalten, welche die Minister auf der Ministerkonferenz zum Thema Integration am 3./4. November 2008 in Vichy verabschiedet haben.

Der Ausschuss der Ständigen Vertreter wird ersucht, diese Schlussfolgerungen zu billigen, damit sie dem Rat auf seiner Tagung am 27./28. November 2008 als A-Punkt zur Annahme vorgelegt werden können.

Schlussfolgerungen des Rates und der Vertreter der Regierungen der Mitgliedstaaten zur Integrationspolitik in der Europäischen Union

In dem vom Europäischen Rat am 4./5. November 2004 gebilligten Haager Programm wird das Erfordernis betont, dass die Integrationsmaßnahmen der Mitgliedstaaten und die entsprechenden Initiativen der Europäischen Union umfassender koordiniert werden müssen; außerdem sieht dieses Programm vor, dass als Basis für künftige Initiativen in der Europäischen Union ein Rahmen mit gemeinsamen Grundprinzipien aufgestellt wird, der auf klaren Zielsetzungen und Bewertungsmethoden beruht.

Im Hinblick darauf wurde vom 9./11. November 2004 in Groningen unter niederländischem Vorsitz die erste Konferenz der in den Mitgliedstaaten der Europäischen Union für Integrationsfragen zuständigen Minister organisiert; der Rat und die Vertreter der Regierungen der Mitgliedstaaten nahmen dann am 19. November 2004 die Gemeinsamen Grundprinzipien in der Integrationsfrage an.

Die Kommission legte am 1. September 2005 eine gemeinsame Integrationsagenda vor, mit der sie einen Arbeitsrahmen für die Integration von Drittstaatsangehörigen in der Europäischen Union geschaffen hat.

Die unter deutschem Vorsitz organisierte Ministerkonferenz vom 10./11. Mai 2007 in Potsdam bedeutete einen weiteren Schritt nach vorn, indem sie insbesondere dazu beigetragen hat, einen Denkprozess über den interkulturellen Dialog in Gang zu bringen und die Schlussfolgerungen des Rates und der Vertreter der Regierungen der Mitgliedstaaten vom 12./13. Juni 2007 vorzubereiten.

Durch Entscheidung des Rates der Europäischen Union vom 25. Juni 2007 wurde mit dem Europäischen Integrationsfonds ein Finanzierungsinstrument geschaffen, mit dem die Bemühungen der Mitgliedstaaten zur Entwicklung und Durchführung integrationspolitischer Maßnahmen entsprechend den Gemeinsamen Grundprinzipien unterstützt werden sollen.

Der französische Vorsitz des Rates der Europäischen Union hat Einwanderungs- und Integrationsfragen als Kernanliegen eingestuft.

Durch die Verabschiedung des Europäischen Pakts zu Einwanderung und Asyl können entscheidende Fortschritte auf dem Weg zu einer gemeinsamen Einwanderungs- und Asylpolitik gemacht werden, wobei die Mitgliedstaaten aufgerufen sind, sich hohe politische Ziele zu stecken, um mittels unterstützender gemeinschaftlicher Maßnahmen auf eine harmonische Integration der Migranten hinzuarbeiten.

Mit der Ministerkonferenz vom 3./4. November 2008 in Vichy sollte in Fortsetzung der – insbesondere bei den beiden ersten Ministerkonferenzen und im Rahmen des Netzes der nationalen Kontaktstellen für Integration – auf europäischer Ebene bereits geleisteten Arbeit für eine größere Kohärenz der Konzepte und Verfahrensweisen in den Mitgliedstaaten der Union gesorgt werden. Im Rahmen der verschiedenen zentralen integrationspolitischen Herausforderungen müssen die Gemeinsamen Grundprinzipien im Hinblick auf folgende Themenbereiche gefördert und vertieft werden: Verbreitung der Grundwerte der Europäischen

Union, Integrationspfade, Zugang zur Beschäftigung und Förderung der Beschäftigungsvielfalt, Integration von Frauen und Kindererziehung, interkultureller Dialog und Gestaltungsgrundsätze der Integrationspolitiken.

Das erste der Gemeinsamen Grundprinzipien verweist darauf, dass „die Eingliederung ein dynamischer, in beide Richtungen gehender Prozess des gegenseitigen Entgegenkommens“ der Einwanderer und der Aufnahmegesellschaft ist; dieses Prinzip unterstreicht den proaktiven Charakter der Integrationspolitiken, schafft Rechte und Pflichten für den Migranten und erfordert eine echte Anstrengung seitens der Aufnahmegesellschaft.

Die Kommission hat hierzu in ihrem Bericht vom 8. Oktober 2008 in Vorbereitung der Ministerkonferenz zum Thema Integration Vorschläge unterbreitet; der Rat und die Vertreter der Regierungen der Mitgliedstaaten haben auf ihrer Tagung vom 12./13. Juni 2007 diesbezügliche Schlussfolgerungen angenommen.

Alle Mitgliedstaaten der Europäischen Union sehen sich gegenwärtig mit der Herausforderung der Integration konfrontiert, auch wenn – wie in den Schlussfolgerungen vom 19. November 2004 zum Ausdruck kommt – die Maßnahmen in diesem Bereich, die sich an legal aufhältige Drittstaatsangehörige richten, in den einzelnen Mitgliedstaaten insbesondere in Abhängigkeit von ihrer Geschichte und ihrer Verwaltungsstruktur sehr unterschiedlich ausfallen und zudem verschiedenartige Gruppen betreffen können, die von Land zu Land eine unterschiedliche Zusammensetzung aufweisen mögen.

Die Integrationspolitiken fügen sich zudem in das Gesamtkonzept für die Einwanderungsfrage ein; sie müssen auch in anderen politischen Bereichen, insbesondere in der Sozial- und der Beschäftigungspolitik, Berücksichtigung finden und mit Strategien zur Bekämpfung der Formen von Diskriminierung einhergehen, denen die Migranten ausgesetzt sein können.

Der Erfolg dieser Politiken ist eine Gewähr für den sozialen Zusammenhalt und für eine gegenseitige Bereicherung in den einzelnen Mitgliedstaaten der Europäischen Union.

In Erwägung der genannten Gründe vereinbaren die Mitgliedstaaten, unter Berücksichtigung der besonderen Gegebenheiten und gesetzlichen Bestimmungen in ihren jeweiligen Ländern im Rahmen der verschiedenen zentralen integrationspolitischen Herausforderungen folgenden Themenbereichen bei der Entwicklung und Durchführung ihrer Integrationspolitik Vorrang einzuräumen:

Verbreitung der Grundwerte der Europäischen Union

In dem vom Europäischen Rat auf seiner Tagung vom 15./16. Oktober 2008 beschlossenen Europäischen Pakt zu Einwanderung und Asyl werden die Mitgliedstaaten der Europäischen Union dazu aufgefordert, bei der Einführung einer ambitionierten Integrationspolitik „auf die Achtung der Identität der Mitgliedstaaten und der Europäischen Union sowie auf die Achtung ihrer Grundwerte wie Menschenrechte, Meinungsfreiheit, Demokratie, Toleranz, Gleichberechtigung von Mann und Frau und Einhaltung der Schulpflicht“ abzustellen. Die Mitgliedstaaten werden ferner aufgefordert, dem Erfordernis Rechnung zu tragen, dass Diskriminierungen, denen die Migranten ausgesetzt sein können, bekämpft werden.

Auch rassistische und fremdenfeindliche Handlungen müssen wirksam bekämpft werden. Ferner gilt es, die Bedeutung der Werte der freien Meinungsäußerung und der Religionsfreiheit zu unterstreichen.

Unter Achtung der Charta der Grundrechte der Europäischen Union, in der die von den Mitgliedstaaten der Europäischen Union geteilten Werte aufgeführt sind, bedarf es einer Aufwertung der Maßnahmen zur Förderung und Verbreitung dieser Werte. So soll ein Instrument erarbeitet werden, das die von allen Mitgliedstaaten geteilten europäischen Werte beinhaltet und in der Phase der Aufnahme der Einwanderer als Hilfsmittel dienen soll, wobei jeder Mitgliedstaat die konkreten Modalitäten festlegen und auch die ihm eigenen Werte einbeziehen kann.

Integrationsweg

Die Aufnahme phase ist ein entscheidender Schritt auf dem Integrationsweg, den der Migrant bei seiner Ankunft und in bestimmten Fällen schon vor der Ausreise in seinem Herkunftsland einschlägt. Bei den vorrangigen Maßnahmen, die während dieser Aufnahme phase getroffen werden können, geht es zunächst um das Erlernen der Sprache und den Erwerb von Kenntnissen über Geschichte und Institutionen der Aufnahme gesellschaft. Die Mitgliedstaaten können angemessene Systeme zum Erwerb dieser Grundkenntnisse und -fähigkeiten einrichten, die eine gute soziale, wirtschaftliche und kulturelle Integration des Migranten begünstigen.

Der Zugang der Zuwanderer – entsprechend den geltenden rechtlichen Bestimmungen – zum Arbeitsmarkt, zu Wohnraum, zu Bildung und zur Gesundheitsversorgung und im weiteren Sinne zu allen Rechten und öffentlichen Dienstleistungen wiederum ist eine wichtige Frage des sozialen Zusammenhalts. Eine besondere Problematik ist in diesem Zusammenhang der Zugang zu Wohnraum. Erleichtert wird der Zugang zu Rechten und öffentlichen Dienstleistungen durch einen Integrationspfad, der die Rechte und Pflichten der Migranten ausgewogen widerspiegelt. Um dies erfolgreich umsetzen zu können, bedarf es einer wirklichen Anstrengung seitens der Aufnahme gesellschaften und der zuständigen öffentlichen Einrichtungen sowie seitens der Zuwanderer selbst, insbesondere unter Förderung der gegenseitigen Achtung.

Ferner ist es unabdingbar, dass Zuwanderer mit Kindern über eine bessere Kenntnis des Schulwesens verfügen. Zu diesem Zweck können den Eltern Informations- und Bildungsangebote gemacht werden, damit sie sich mit dem Schulwesen und den Lehrplänen vertraut machen und somit auch den schulischen Werdegang ihrer Kinder besser begleiten können. Eine wichtige Rolle fällt bei dieser Begleitung den Vereinigungen, wozu auch die Migrantenverbände zählen, und den Akteuren der Zivilgesellschaft zu.

Zugang zur Beschäftigung und Förderung der Beschäftigungsvielfalt

Gestützt auf die Europäische Beschäftigungsstrategie, die einschlägigen gemeinschaftlichen Rechtsvorschriften und die erneuerte Sozialagenda müssen die Mitgliedstaaten den Zugang der Migranten zum Arbeitsmarkt erleichtern, wobei das Recht auf Zugang zum Arbeitsmarkt unter Einhaltung der gemeinschaftlichen wie auch einzelstaatlichen Vorschriften zu gewähren ist.

Es können individuelle Begleitmaßnahmen auf dem Weg zu einer Beschäftigung sowie Maßnahmen zur Förderung der Vielfalt in der Arbeitswelt ergriffen werden, deren Erfolg von der Mitwirkung der Arbeitgeber und der Sozialpartner abhängt. Ein weiterer Beitrag zur Integration sind Berufsbildungsmaßnahmen, die Maßnahmen des lebenslangen Lernens sein können.

Der Zugang zur Beschäftigung ist ein entscheidender Schritt auf dem Weg der Integration. Die Phase der Aufnahme von Neuankömmlingen ist in diesem Zusammenhang ein besonders günstiger Zeitpunkt für Maßnahmen, die auf eine bessere Kenntnis – und vor allem eine bessere Anerkennung – der zuvor erworbenen beruflichen Kompetenzen und Erfahrungen abstellen, sowie dafür, die Migranten auf die Sektoren hin zu orientieren, in denen Arbeitsplätze und Aktivitäten entstehen.

Auch gezielte Anreizmaßnahmen können dazu beitragen, dass die Zuwanderer schneller Zugang zum Arbeitsmarkt finden.

Unterstützungsmaßnahmen für Unternehmensgründer und individuelle Betreuungsprogramme oder Patenschaften beziehungsweise Mentorenprogramme auf Initiative von Unternehmen oder von Strukturen der Zivilgesellschaft tragen ebenfalls dazu bei, die wirtschaftliche Eingliederung der Migranten zu erleichtern.

Zudem muss der Staat die Arbeitgeber dazu anhalten, Instrumente zu schaffen und einzusetzen, die sowohl bei der Einstellung als auch in allen weiteren Phasen der Berufslaufbahn zur Chancengleichheit und Förderung der Vielfalt beitragen; er muss ein solches Vorgehen honorieren. Instrumente wie die Charta beziehungsweise

das Label der Vielfalt, die von mehreren Mitgliedstaaten eingeführt worden sind und die auf ein abgestimmtes Vorgehen des Staates, der Gebietskörperschaften, der Sozialpartner und der Unternehmerschaft zurückgehen, belegen das Engagement der Arbeitgeber, bewusst gegen Diskriminierungen vorzugehen und gleichzeitig die Effizienz der getroffenen Maßnahmen zu überprüfen.

Integration von Frauen und Kindererziehung

In den meisten Mitgliedstaaten der Europäischen Union stellen Frauen einen großen Anteil der neuen Zuwanderer dar. Da Frauen eine wesentliche Rolle im Prozess der Integration insbesondere ihrer Familie und ihrer Kinder spielen, aber auch in viel höherem Maße der Gefahr der sozialen Ausgrenzung, der Diskriminierung und auch der Gewalt ausgesetzt sind, sollten die Integrationspolitiken vorrangig auch auf sie ausgerichtet sein.

Folglich sollten alle Aufnahmeprogramme, die für Zuwanderer insgesamt bestimmt sind, systematisch den Frauen zugutekommen; für sie sollten aber auch je nach Bedarf spezifische Maßnahmen vorgesehen werden, damit ihre Autonomie in der Gesellschaft und ihr Zugang zur Bildung und/oder zur Beschäftigung gefördert werden, damit sie ihre Rechte in den europäischen Gesellschaften, insbesondere den allgemeinen Grundsatz der Gleichberechtigung von Männern und Frauen, kennen und stärker am öffentlichen Leben teilnehmen.

Damit diese Politik wirksam werden kann, ist auch eine Sensibilisierung der Zuwanderer insgesamt erforderlich.

Im Rahmen der Politik zur Förderung der Rechte der Frauen bedarf es eines speziellen Augenmerks – mit entsprechenden konkreten Maßnahmen – auf Diskriminierungen und Gewalt, denen zugewanderte Frauen ausgesetzt sein können und die mit den Werten der Europäischen Union absolut unvereinbar sind. Fälle von Polygamie, Verstümmelung der Geschlechtsorgane, Zwangsehen und Verstoßung müssen mit Präventionsmaßnahmen und Sanktionen bekämpft werden.

Als prioritär muss ferner die Schulbildung von Migrantenkindern ab ihrem Eintreffen im Aufnahmeland gelten und in schulische Maßnahmen umgesetzt werden, die deren spezifischen Bedürfnissen angepasst sind, wie es die Europäische Kommission in ihrem Grünbuch vom 9. Juli 2008 „Migration und Mobilität: Chancen und Herausforderungen für die EU-Bildungssysteme“ hervorgehoben hat. Besondere Aufmerksamkeit sollte dabei der sprachlichen Unterstützung gelten, um ein angemessenes Erlernen der Landessprache zu ermöglichen und dem Problem des vorzeitigen Schulabgangs und einer unangemessenen Ausrichtung in Bezug auf die Ausbildung vorzubeugen.

Interkultureller Dialog im Dienste der Integration

Die Mitgliedstaaten beschließen, das Verfahren einzurichten, das in dem von Deutschland gemäß den Schlussfolgerungen des Rates und der Vertreter der Regierungen der Mitgliedstaaten vom 12./13. Juni 2007 verfassten Bericht⁶⁷ vorgestellt wird.

In dem Bericht wird zum einen empfohlen, ein Verfahren für den regelmäßigen Austausch von Erfahrungen und bewährten Praktiken im Bereich des interkulturellen Dialogs zu schaffen, dessen generelle Bedeutung im Jahr 2008, das diesem Thema gewidmet ist, voll zutage getreten ist.

Dieses Verfahren soll in erster Linie auf den bestehenden Strukturen aufbauen, insbesondere auf dem Netz der nationalen Kontaktstellen für Integration, das dem interkulturellen Dialog alljährlich eine eigene Tagung widmen wird.

Zu besonderen Themen werden zudem regelmäßig spezifische Tagungen im engeren Rahmen unter Teilnahme von interessierten Mitgliedstaaten zu besonderen Themen veranstaltet, die auf Initiative von Mitgliedstaaten zustande kommen, die zudem beauftragt werden, einen entsprechenden Bericht für die nationalen Kontaktstellen für Integration zu erstellen.

⁶⁷

Dokument 14391/08 MIGR 89 SOC 605.

Um dem Wunsch nach Schaffung eines flexiblen Verfahrens zu entsprechen, das – auf freiwilliger Basis – eine Reaktion auf interkulturelle Herausforderungen ermöglicht, die innerhalb der Europäischen Union eine grenzüberschreitende Dimension haben könnten, wird außerdem vorgeschlagen, dass die nationalen Kontaktstellen für Integration in diesem Fall die Rolle von „Erstanlaufstellen“ übernehmen. Alle Betroffenen würden auf diesem Weg die Mitgliedstaaten über Probleme oder Anliegen in ihrem Land, die Auswirkungen in anderen Mitgliedstaaten haben könnten, unterrichten, die getroffenen Maßnahmen aufführen und den Namen der zuständigen Verwaltungsbehörde angeben. Dadurch würde, falls erforderlich, eine wirksame Verknüpfung der zuständigen Behörden in den einzelnen betroffenen Mitgliedstaaten ermöglicht. Auch könnten die bereits erwähnten spezifischen Tagungen einen geeigneten Rahmen für Präventionsmaßnahmen in Bezug auf interkulturelle Herausforderungen und – durch eine Analyse und Bewertung der aufgetretenen Probleme – für langfristige Antworten auf diese Herausforderungen bieten.

Gestaltung der Integrationspolitiken

Unter Achtung der Zuständigkeiten der einzelnen Mitgliedstaaten und ihrer internen Organisation setzt die Gestaltung der Integrationspolitiken voraus, dass Gremien und Instrumente für den Dialog und den Austausch bewährter Praktiken sowohl auf europäischer Ebene als auch auf Ebene eines jeden Mitgliedstaats geschaffen werden. Es wird dabei daran erinnert, dass das Netz der nationalen Kontaktstellen für Integration in diesem Zusammenhang eine wesentliche Rolle spielt. Innerhalb dieses Netzes können von besonders interessierten Mitgliedstaaten auch Beratungen im engeren Rahmen initiiert werden, um Überlegungen zu speziellen Themen im Bereich Integration anzustellen.

Im Anschluss an die Mitteilung „Eine gemeinsame Integrationsagenda“ hat die Kommission eine Website zu Integrationsfragen erstellt, die eine gemeinsame Plattform für den Austausch von Informationen im Bereich Integration bildet, und ein europäisches Forum zu Integrationsfragen geplant, damit die Akteure der Zivilgesellschaft, insbesondere Vereinigungen, zur Bereicherung der Integrationspolitiken beitragen können.

Die Integrationspolitik muss sich in jedem einzelnen Mitgliedstaat auch auf eine Gesamtstrategie stützen können, die die Verbindung zwischen den verschiedenen einschlägigen politischen Konzepten, die der Staat verfolgt, herstellt.

Die Integrationspolitik sollte auch darauf abstellen, die Ebene der Konzeption und Bewertung der Politik besser mit der unteren staatlichen Ebene, das heißt den Gebietskörperschaften wie etwa den Städten zu verknüpfen, die eine wesentliche Rolle bei der Entwicklung wohnortnaher sozialer Bande spielen, damit für eine bessere Teilhabe der Zuwanderer am lokalen Leben gesorgt wird.

Die Bewertung der Integrationspolitiken schließlich muss auf europäischer Ebene eine Priorität darstellen. Sie muss Gegenstand eines regelmäßigen Austauschs sowohl über die Methode als auch über die Ergebnisse sein und zur Ausarbeitung von Indikatoren führen. Die Kommission wird ersucht, sachdienliche Vorschläge in diesem Sinne zu unterbreiten, auch in Verbindung mit den Vorgaben für Folgeschritte zum Europäischen Pakt zu Einwanderung und Asyl.

Zusagen und Folgemaßnahmen im Anschluss an die Ministerkonferenz von Vichy

- a) Auf der Grundlage der in diesen Schlussfolgerungen aufgeführten Prinzipien und unter Achtung ihrer Besonderheiten und Zuständigkeiten vereinbaren die Mitgliedstaaten der Europäischen Union insbesondere angesichts der Lehren aus den bisher durchgeführten Maßnahmen, das heißt ihrer positiven Ergebnisse und ihrer Unzulänglichkeiten, im Hinblick auf die nächste Ministerkonferenz folgende Maßnahmen voranzubringen:
 - Unterrichtung der neu ankommenden Zuwanderer – entsprechend den einzelstaatlichen Modalitäten – über die Werte der Europäischen Union ausgehend von der Charta der Grundrechte der Europäischen Union sowie über die dem jeweiligen Mitgliedstaat eigenen Werte
 - Unterrichtung der Öffentlichkeit über die Website der Kommission zum Thema „Integration“

- Unterstützung, entsprechend den jeweiligen nationalen Regelungen, der wichtigsten Phasen und Komponenten des Integrationswegs der aufgenommenen Zuwanderer mit besonderem Gewicht auf Maßnahmen zugunsten von Kindern und Jugendlichen
- weitere Förderung und Aufwertung der Rolle der Vereinigungen, insbesondere der Migrantenverbände, und der Zivilgesellschaft sowie der Rolle der Zuwanderer selbst im Rahmen des Integrationsprozesses
- Entwicklung von Instrumenten, die den Zugang der Zuwanderer zur Beschäftigung entsprechend den einschlägigen nationalen Regelungen erleichtern können
- Schaffung oder Weiterentwicklung von Regelungen, die dazu anregen, dass der Vielfalt im Rahmen der Arbeitswelt wirklich Rechnung getragen wird und dass Diskriminierungen bekämpft werden
- Verstärkung der Regelungen zur Information und Prävention und gegebenenfalls zur Ahndung von Diskriminierung oder Gewalt gegen Migrantinnen
- Unterstützung der Initiative Deutschlands, die darauf abzielt, 2009 eine Konferenz über die Bewertung der Integrationspolitiken und die förmliche Festlegung von Indikatoren auszurichten

Für diese Maßnahmen werden die bestehenden Gemeinschaftsfonds, speziell der Europäische Integrationsfonds, unter Einhaltung der entsprechenden Regelungen mobilisiert.

- b) Die nationalen Kontaktstellen werden ihrerseits ersucht, ihre Arbeit mit Unterstützung der Kommission vorrangig auf folgende Punkte auszurichten:

- Erstellung eines Instruments, das die von allen Mitgliedstaaten geteilten europäischen Werte beinhaltet und in der Phase der Aufnahme der Einwanderer als Hilfsmittel dienen soll, wobei jeder Mitgliedstaat die konkreten Modalitäten festlegt
 - Erstellung europäischer Module, die unter Berücksichtigung der auf einzelstaatlicher Ebene gewonnenen Erfahrungen und im Anschluss an die Ausarbeitung des Integrationshandbuchs der Kommission als Referenzrahmen für Einführungs- und Sprachkurse, die Beteiligung der Aufnahmegesellschaft, die Teilnahme des Zuwanderers am örtlichen Leben und verschiedene andere Aspekte des Integrationsprozesses dienen können
 - Fortsetzung der Arbeiten zur Wahrnehmung der Zuwanderer und der legalen Zuwanderung in der Öffentlichkeit
 - Erstellung einschlägiger Referenzindikatoren für die Bewertung der Resultate der Integrationspolitik
- c) Die Kommission wird ersucht, mit Blick auf die nächste Ministerkonferenz zum Thema Integration, die 2010 von Spanien veranstaltet wird, einen Bericht über die Umsetzung dieser Maßnahmen und die Fortschritte der Arbeiten des Netzes der nationalen Kontaktstellen vorzulegen.

Council of the European Union

Conclusions of the Council and the Representatives of the Governments of the Member States on the strengthening of integration policies in the European Union by promoting unity in diversity

2807th JUSTICE and HOME AFFAIRS Council meeting Luxembourg, 12 and 13 June 2007

The Council adopted the following conclusions:

„THE COUNCIL OF THE EUROPEAN UNION AND THE REPRESENTATIVES OF THE GOVERNMENTS OF THE MEMBER STATES

Recalling previous European Council Conclusions, with special focus on the Thessaloniki European Council Conclusions of June 2003 and the Brussels European Council Conclusions on 4/5 November 2004 on The Hague Programme, which emphasized the importance of integration in the context of a comprehensive European migration policy,

Recalling the Council Conclusions on Integration of third-country nationals of October 2002 where the Council encouraged the establishment of National Contact Points on Integration (NCPI),

Recalling the Common Basic Principles (CBP) for Immigrant Integration Policy in the European Union adopted by the Council and the Representatives of the Governments of the Member States on 19 November 2004,

Recalling the Communication from the Commission on a Common Agenda for Integration: Framework for the Integration of third-country nationals in the European Union, adopted in September 2005,

Recalling the Conclusions adopted by the Council and the Representatives of the Governments of the Member States on a Common Agenda for Integration of 1 December 2005,

Recalling that a general approach has been reached for the adoption of a Council Decision establishing the European Fund for the Integration of third-country nationals for the period of 2007–2013 as part of the General Programme “Solidarity and Management of Migration Flows”,

Recalling the European Conference on active participation of ethnic minority youth in society held in Copenhagen in September 2006 and the Conference on Integrating Cities: European Policies, local practices held in Rotterdam in October 2006,

Recalling the outcome of the exchange of views and experiences in the Informal Meeting of the EU Integration Ministers held in

Potsdam in May 2007 to further strengthen the integration policies in the European Union by promoting unity in diversity,

Recalling the Report of the European Parliament on strategies and means for the integration of immigrants in the European Union of May 2006, the Opinion of the European Economic and Social Committee on Immigration in the EU and integration policies: cooperation between regional and local governments and civil society organizations of September 2006 and the Opinion of the Committee of the Regions of May 2006 on the Communication of the Commission on a Common Agenda for Integration, (among other activities developed at Community level on integration by the European Parliament, the Economic and Social Committee and the Committee of the Regions).

And adopt the following Conclusions:

1. The Council and the Representatives of the Governments of the Member States stress the need to promote a global and coherent approach to integration policies, migrant flow management, development and co-operation with the countries of origin. They recognize the complementary linkage between immigration and integration.
2. The Council and the Representatives of the Governments of the Member States recognize that integration is a dynamic two-way process involving both immigrants and the host society, with responsibilities for both sides, which should be underpinned by an agreed value system. Involving the host society in this process is one of the major challenges to the achievement of successful integration policies and long-term social cohesion. All individuals must assume responsibility in this integration process – as well as state institutions, political parties, media, businesses and civil society. Migrants who aim to stay permanently or for the long term should make a deliberate effort to integrate, in particular learning the language of their host society, and understanding the basic values of the European Union.

They further recognize the role of local stakeholders, including in particular, the role of local government and cities in de-

signing and implementing integration programmes, given that integration takes place primarily at a local level.

3. The Council and the Representatives of the Governments of the Member States emphasize the need to continue to strengthen the integration policies of Member States with a view to managing diverse societies, counteracting all forms of discrimination and intolerance, maintaining social cohesion and ensuring that immigrants are able to reach their full potential and are able to participate to the fullest extent possible in the social, economic, cultural and civic life of the relevant Member State.
4. The Council and the Representatives of the Governments of the Member States welcome the initiatives taken, in the period since the adoption of the Common Basic Principles (CBP), to facilitate the exchange of experience as well as the opportunity provided by the Informal Meeting of EU Integration Ministers held in Potsdam on 10–11 May 2007 to review at a political level the scope for further action directed to strengthening the European framework for integration and the integration policies of the Member States, by promoting unity in diversity.
5. The Council and the Representatives of the Governments of the Member States also welcome the publication by the Commission, in all official languages, of the second edition of the Handbook on Integration for policy-makers and practitioners and request the Commission to ensure that the editions be continued and it be disseminated widely throughout the Member States.
6. The Council and the Representatives of the Governments of the Member States emphasize the continuing importance of the CBP as the basis of the European approach to integration and the need for the CBP to continue to guide the activities of the National Contact Points (NCPI) on integration. The Council and the Representatives of the Governments of the Member States recognize the need to further strengthen the role of the NCPI network.

7. The Council invites Member States to make maximum use of the possibilities created by the Integration Fund to promote integration policies and shared experience.
8. The Council invites the Commission to continue to support the activities of the NCPI network and to consider ways to re-design the Annual Report on Immigration and Integration in order to make it an up-to-date instrument for the comparative analysis of new developments in integration policy in the Member States and in due course to present a new concept for the Annual Report.
9. The Council invites the NCPI, supported by the Commission, to consider approaches to integration that involve the society as a whole, including in particular to:
 - explore and clarify the various conceptions of and approaches to ideas of participation and the various conceptions of citizenship under discussion, taking into account the relevant EC *acquis* that relate to the integration of immigrants and Member States' Constitutional and legal systems as well as exchange views and experiences on naturalisation systems applied by Member States;
 - examine the added value of developing common European modules for migrant integration as a full project in the light of experience at national levels with introduction and language courses, the involvement of the host society, promoting the participation of immigrants in local life and various other aspects of the integration process;
 - analyze measures that can be targeted at the host society in order to improve the public image of migration and to enhance the capacity of public institutions and the media to reflect in a balanced way and manage migration-related diversity in society;
 - explore how integration programmes and policies can contribute to the prevention of social alienation and radicalization;

- promote the development of common indicators and indexes that could be used by Member States on a voluntary basis in order to assess integration policy outcomes.

10. The Council and the Representatives of the Governments of the Member States recognize that intercultural dialogue has become an important instrument in fostering the successful integration of citizens of different origin, culture and religion in Europe and in counteracting racism and extremism. The Council and the Representatives of the Governments of the Member States, taking account of developments in the context of the forthcoming Year of Intercultural Dialogue in 2008, invite Member States to begin a regular exchange of experience gained in their recent efforts to establish such dialogue.

The Council and the Representatives of the Governments of the Member States further welcome the initiative of Germany to convene the first two expert meetings for this purpose and with a view to the preparation, in consultation with the NCPI, of a report for the Ministerial Conference in 2008, which should include proposals for the establishment of a flexible procedure capable of reacting to intercultural problems or conflicts with a potential cross-border dimension.

11. The Council invites incoming Presidencies and the Commission to proactively develop the Common Agenda for Integration and to promote the principles set out in paragraph 1. The Commission is further invited to report in particular to the above Ministerial Conference on Integration on the results of the tasks assigned to the NCPI network, as described in point 9 of these Conclusions. This report should be the starting point for discussion on future priorities.“

4.3 Website der Deutschen Islam Konferenz

Seit dem 8. Dezember 2008 präsentiert sich die Deutsche Islam Konferenz (DIK) auf einer eigenen Website unter www.deutscheislam-konferenz.de. Sie informiert über Hintergrund und Auftrag der Islamkonferenz ebenso wie über Arbeitsprozesse und Ergebnisse von Arbeitsgruppen und Plenum. Damit schafft sie eine größere Transparenz der DIK, ihrer Beratungen und Empfehlungen.

Die Website richtet sich an die gesamte interessierte Öffentlichkeit. Das Besondere an ihr ist das redaktionell moderierte Online-diskussionsforum. Dieser Bereich bildet das lebendige Zentrum der Internetseite und bietet das Potenzial einer lebhaften und sachlichen Beteiligung der Bürger zu den Themen der Islamkonferenz. Die Diskussion eines aktuellen Themas wird monatlich von der Redaktion angestoßen und durch die Bereitstellung von Hintergrundinformationen versachlicht. Zusätzlich können die Besucher der Seite die Themenwahl über ein Umfragetool mitsteuern. Die Fragen für die monatlichen Schwerpunktthemen speisen sich aus den Beratungen in den Arbeitsgruppen der Islamkonferenz und befassen sich mit Themen aus dem Zusammenleben von deutschen Muslimen und der Mehrheitsgesellschaft, wie islamischer Religionsunterricht, Medien, Religionsfreiheit, Moscheebau oder auch die Frage des Kopftuchs.

Die Beteiligungsmöglichkeit über ein Online-Diskussionsforum steht für die Offenheit des Dialogprozesses mit den Muslimen in Deutschland und kann dessen Akzeptanz maßgeblich fördern und die Debatte über Muslime in Deutschland versachlichen.

Ein weiteres interaktives Element ist, dass die Besucher der Seite Veranstaltungen für den Veranstaltungskalender vorschlagen können. Dies ist insbesondere für Organisationen, Vereine und Institutionen interessant. Zusätzlich steht den Teilnehmern der DIK eine eigene passwortgeschützte Internetplattform zur Verfügung, auf der sie alle wichtigen Informationen für ihre Arbeit vorfinden und sich über anstehende Fragen austauschen können.

The screenshot displays the website for the 'Deutsche Islam Konferenz' (DIK). The layout includes a top navigation bar with the logo and name of the conference. A left sidebar contains a menu with categories like 'Aktuelle', 'Medien in Deutschland', 'Themen & Diskussions', 'Projektförderung', 'Veranstaltungen', and 'Presse und Publikationen'. The main content area is divided into several sections:

- Header Image:** A photograph of a meeting around a table with the title 'Die Deutsche Islam Konferenz' and a subtitle 'Jahresgremium für ein gutes Miteinander'.
- Aktuelles Thema: Moscheebau ohne Konflikte? Säkularheit: Moscheekonflikte vor Gericht**: An article with a photo of a mosque interior and a 'Mehr lesen' link.
- Moscheekonflikte als Lehrstücke**: An article with a photo of a mosque dome and a 'Mehr lesen' link.
- Besuch in der Bugginger Moschee**: An article with a photo of a mosque interior and a 'Mehr lesen' link.
- Empfehlungen der AG 2 zu Moscheebau**: An article with a photo of a mosque dome and a 'Mehr lesen' link.
- Aktueller Kommentar**: A section featuring a portrait of a man and a text snippet: 'Der Parlamentspräsidentenaufruf der Stadt Stuttgart und Mitglied der CDU...'. It includes a 'Mehr lesen' link.
- Diskutieren Sie mit!**: A section with a photo of a mosque interior and a 'Schreiben Sie uns...' text box. It includes a 'Mehr lesen' link.
- Umfüge**: A section with a 'Jedes Monat stellen wir ein neues Thema vor...' text and radio buttons for 'Muslimischer Alltag', 'Islam in Istanbul', and 'Islam in Deutschland'. It includes a 'Senden' link.
- Neues abonnieren**: A section with a 'Newsletter' link and three 'RSS Feed abonnieren' links for 'Neue Diskussionsbeiträge', 'Neue Artikel', and 'Neue Artikel'.

4.4 Fachkonferenzen und „Runder Tisch“ deutscher und türkischer Journalisten in Berlin

Auf der Grundlage der Beschlüsse des 2. Plenums der Deutschen Islam Konferenz initiierte die Arbeitsgruppe 3 „Wirtschaft und Medien als Brücke“ am 27. Februar 2008 gemeinsam mit der Herbert Quandt-Stiftung die Fachkonferenz „Das Islambild in Deutschland: Neue Stereotype, alte Feindbilder?“. Ziel der Fachkonferenz war es, das öffentliche Bild und Image von Muslimen in Deutschland, aber auch ihre Selbstdarstellung zu analysieren und eine beidseitig differenziertere Berichterstattung und Betrachtungsweise anzuregen. Hierfür diskutierten Journalisten, Politiker, Medienwissenschaftler und Vertreter muslimischer Verbände lebhaft und teilweise kontrovers.



Im Nachgang zu dieser Fachkonferenz kamen am 19. Juni 2008 in den Räumen des Bundespresseamtes in Berlin 80 Journalisten, Politiker und Medienwissenschaftler zusammen, um auf Einladung des Bundesministeriums des Innern über die Rolle und Verantwortung der Medien im hiesigen Integrationsprozess zu diskutieren. Bei der Fachkonferenz „Medien in Deutschland: Integrationshemmnis oder Chance?“ wurden rege Diskussionen geführt und vielfältige Anregungen gegeben. Bei allen Meinungsverschiedenheiten waren sich die Teilnehmer darin einig, dass die Medien im Prozess der Integration unzweifelhaft eine bedeutende und zentrale Rolle spielen würden. Sie bemängelten, dass die Medien in Deutschland bislang ein nur unvollständiges Bild der Migrantinnen und Migranten und ihrer Bedeutung im wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Leben unseres Landes zeichnen würden.

Zudem hat die Arbeitsgruppe zusammen mit der Herbert Quandt-Stiftung einen „Runden Tisch“ deutscher und türkischer Journalisten in Berlin ins Leben gerufen. Inhaltliches Ziel des runden Tisches war und ist es, aktuelle integrations- und innenpolitische Themen zu diskutieren, für einen informellen wie journalistischen Austausch zwischen deutschen und türkischen Medienmachern zu sorgen und damit auch auf diese Weise integrierend zu wirken. Journalisten beider Länder sollen das handwerkliche Vorgehen, die politische, kulturelle, religiöse und gesellschaftliche Analyse der anderen Seite besser verstehen lernen. Dieses informelle Veranstaltungsformat hat bisher dreimal getagt und Persönlichkeiten wie Bundesinnenminister Schäuble und den Bundesvorsitzenden von BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN, Cem Özdemir, als Gastredner gewinnen können.

Darüber hinaus hat die Arbeitsgruppe bei der Schaffung einer Plattform für einen breiten gesellschaftlichen Diskurs über den Islam in Deutschland durch die Einrichtung einer offiziellen Webseite für die Deutsche Islam Konferenz mitgewirkt.

4.5 „Muslimisches Leben in Deutschland“ – Wissenslücken schließen und Integrationsdebatte versachlichen

Über Muslime, die in Deutschland leben, lagen bisher zu wenige Informationen vor. Bereits bei den Angaben zur Zahl der in Deutschland lebenden Muslime stießen vorhandene Statistiken an ihre Grenzen. Die Politik musste sich hier bisher auf Schätzungen verlassen, deren Genauigkeit überprüft werden muss. Auch mit Blick auf das Leben und den Alltag von Muslimen in Deutschland konnte bislang nur auf wenige verlässliche Zahlen zurückgegriffen werden.

Daten und Fakten hat nun das Forschungsprojekt „Muslimisches Leben in Deutschland“ ermittelt, das die Arbeitsgruppe 1 der DIK in Auftrag gegeben hat. Es hat vor allem demografische und soziokulturelle Daten zu Muslimen erhoben und ausgewertet. Darüber hinaus liefert die Studie Informationen über die Bedeutung der Religion im Alltag und die religiöse Praxis. Das Forschungsprojekt „Muslimisches Leben in Deutschland“ liefert erstmalig repräsentative Daten für das gesamte Bundesgebiet über die Zahl der Muslime in Deutschland, welcher konkreten Glaubensrichtung sie angehören, wie sich die Religiosität auf die religiöse Praxis und die Integration in die deutsche Gesellschaft auswirkt.

Von April bis Juli 2008 wurden im Auftrag des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge Telefoninterviews mit 6 000 Zuwanderern aus fast 50 Ländern, die einen relevanten muslimischen Bevölkerungsanteil haben, durchgeführt. Neben der Religionszugehörigkeit wurde auch nach der religiösen Praxis gefragt – also nach der Einhaltung von Speise- und Fastenvorschriften, nach der Häufigkeit des Gebets, nach Besuchen von Gottesdiensten und anderen religiösen Veranstaltungen, nach dem Engagement in religiösen Gemeinden oder Vereinen sowie der Mitgliedschaft und der Beziehung zu Dachverbänden.

Muslime wurden außerdem gebeten, sich zum Kopftuch und zum islamischen Religionsunterricht zu äußern. Darüber hinaus wurden Informationen zum Bildungsstand sowie der beruflichen Stellung erhoben. Erfragt wurden auch Details zum Migrationshintergrund sowie zum Wohnumfeld, zu Kontakten mit Deutschen und zur Verbundenheit mit dem Herkunftsland.

Die Deutsche Islam Konferenz hat mit der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ einen wichtigen Beitrag geleistet, um die auf den Islam und Muslime bezogene Integrationsdebatte mittels empirischer Daten zu versachlichen.



Projekte des interreligiösen Dialogs und der Integrationsförderung – Modellprojekte



Das Bundesministerium des Innern (BMI) und die ihm angeschlossenen Behörden, das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) und die Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) unterstützen Initiativen zum besseren Verständnis zwischen den Menschen unterschiedlicher Religion und Kultur in Deutschland.

In diesem Rahmen fördert das Bundesministerium des Innern Projekte zum interreligiösen Dialog, insbesondere mit Muslimen. Hierbei handelt es sich um Projekte, die zumeist von christlichen und muslimischen Trägern durchgeführt werden und sich an Multiplikatoren aus den Bereichen Religion, Gesellschaft und Politik richten. Auch wissenschaftliche Maßnahmen wie Kolloquien, internationale Symposien oder Forschungsprojekte können gefördert werden, wenn sie Erkenntnisse im Sinne des interreligiösen Dialogs hervorbringen und durch die Veröffentlichung ihrer Ergebnisse nachhaltig wirken.

Die Förderung der wechselseitigen Akzeptanz und des sozialen Zusammenhalts von Zugewanderten und Einheimischen bildet den Kern vieler Integrationsmaßnahmen, die durch das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge gefördert werden. So fördert das Bundesamt beispielsweise regionale Informationskampagnen und interkulturelle Stadtteilstefen. Die Projekte sollen sowohl bei den Einheimischen als auch bei den Zuwanderern dazu beitragen, den anderen besser zu verstehen, Missverständnisse zu vermeiden und damit gemeinsames Handeln zu ermöglichen.

Auch die Bundeszentrale für politische Bildung fördert mit ihren Initiativen den gegenseitigen Dialog und unterstützt Muslime, die sich engagiert in und für die Gesellschaft einbringen.

Die hier vorgestellten Projekte stellen eine kleine Auswahl von Maßnahmen dar, die vom BMI, dem BAMF und der bpb gefördert werden und einen wichtigen Beitrag für den interreligiösen Dialog und die Integration von Zugewanderten leisten.

5.1 Das „Theologische Forum Christentum – Islam“ und die „Studienwoche Christlich-Islamische Beziehungen im europäischen Kontext“ – zwei Projekte zum theologischen Dialog zwischen Christen und Muslimen

Was vor einigen Jahren noch unmöglich gewesen wäre, ist jetzt Wirklichkeit geworden: theologische Gespräche zwischen christlichen und muslimischen Theologen in deutscher Sprache. Durch das Heimischwerden der muslimischen Einwanderer in Deutschland und vor allem die Einrichtung von Lehrstühlen für islamische Theologie und Religionspädagogik an mehreren deutschen Hochschulen gibt es inzwischen eine größere Zahl muslimischer Theologen in Deutschland, die als Gegenüber für theologische Gespräche auf Augenhöhe zur Verfügung stehen. Das seit 2003 bestehende Theologische Forum Christentum – Islam ist ein wissenschaftliches Netzwerk und Diskussionsforum im Bereich christlich-islamischer Studien. Es veranstaltet einmal jährlich eine inzwischen von rund 120 Teilnehmern aus über zehn Ländern (darunter Bosnien-Herzegowina, Dänemark, Estland, Finnland, Frankreich, Großbritannien, Luxemburg, Österreich, Polen, Schweiz, Türkei) besuchte Fachtagung an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, die gemeinsam von katholischen, evangelischen und muslimischen Theologen in einem umfangreichen Diskussionsprozess vorbereitet wird. Die Hälfte der Referenten und gut 40 Prozent der Teilnehmer sind Muslime. Unter den Teilnehmern, die persönlich eingeladen werden, sind Studierende, Promovierende, wissenschaftliche Mitarbeiter, Professoren und Dialogbeauftragte. Unter den bisher behandelten Themen sind das Gebet, Identität und Differenz, Leid und Leidbewältigung, ethische Fragen und Schriftauslegung.

Ziel des Forums ist es nicht, zu einer einheitlichen Position aller Teilnehmer zu finden, sondern den sachlichen Diskurs und die Vernetzung untereinander zu stärken. Muslimische Theologen schätzen das Forum und erfahren, dass sie trotz fortbestehender Asymmetrien von einem solchen Austausch profitieren. Das Forum leistet dadurch auch einen Beitrag zur Entstehung einer kontextbezogenen islamischen Theologie in deutscher Sprache. Muslime unterschiedlicher Herkunft kommunizieren in deutscher Sprache, verständigen sich über Terminologie und finden an diesem Ort zusammen. Die bisherigen Erfahrungen belegen, dass hier ein geschützter Diskussionsraum außerhalb ritualisierter und apologetischer Frage-Antwort-Spiele, die manche Dialoge prägen, möglich ist und auch die Muslime großes Interesse an einem theologischen Dialog haben. Die langjährige Kontinuität der Arbeit schafft intensive Vernetzungen und ermöglicht eine inhaltliche Tiefe, die so bei Einzelveranstaltungen nicht möglich wäre.

Mit seinen Aktivitäten arbeitet das Forum darauf hin, dass dialogische Reflexionen zu einem selbstverständlichen Bezugspunkt christlicher wie islamischer Theologie werden. Dazu sollen auch die Publikationen des Forums dienen. Die Publikationen des Forums enthalten nicht nur die ausgearbeiteten Vortragstexte, sondern auch eine ausführliche Einleitung, wechselseitige Erwiderungen, Beobachterberichte über die Dialoge und eine rückblickende Zusammenfassung, so dass auch Leser, die nicht an der Tagung teilgenommen haben, einen Einblick in das Dialoggeschehen bekommen. Es werden dabei auch Widersprüche und einander widersprechende Positionen vorgestellt und gerade nicht in ein harmonisches Ganzes aufgelöst. Religionen verändern sich, so dass vielfach keine endgültige Festschreibung möglich ist. Theologische Dialoge bieten die Chance, Veränderungsprozesse zu beobachten, zu hinterfragen und selbst Veränderungen anzustoßen.

In einer großen Zahl von Berichten und Rezensionen erhielten die Publikationen des Forums bisher auch ein sehr positives, ja beeindruckendes Echo. So wurde das Forum beispielsweise als „bislang die konsistenteste und geschickteste, profilierteste und profundeste Diskussionsplattform zur theologischen Verhältnisbestimmung von Christentum und Islam im deutschsprachigen Raum“ (evangelische aspekte 1 [2007], 5) bezeichnet. An anderer Stelle hieß es: „In Stuttgart zeigt sich, dass muslimische Theologen in



Europa durchaus kritisch mit ihrer Tradition umgehen können und auch christliche Theologen noch einiges aufzuarbeiten haben.“ (www.qantara.de) Bundesinnenminister Schäuble würdigte das Forum im Rahmen einer Eröffnungsrede der Tagung im März 2009 als „Raum zur Reflexion darüber, wie islamische Theologie den gegenwärtigen, hiesigen Lebensumständen Rechnung tragen kann“.

Seit 2007 nehmen regelmäßig Dozenten und Studierende der Fakultät für Islamische Studien in Sarajevo an den Tagungen des Theologischen Forums teil. Damit trägt das Forum wesentlich zum Bekanntwerden bosnischer Islamtraditionen bei. Auf deutschem Boden begegnen sich „Ankara“ und „Sarajevo“. Auf diese Weise entstehen Kontakte zwischen den Vertretern der Fakultät in Sarajevo und deutschen Wissenschaftlern.

Ausgehend vom Theologischen Forum findet seit 2007 jeweils in den Sommersemesterferien in Stuttgart eine Studienwoche „Christlich-Islamische Beziehungen im europäischen Kontext“ statt, die ebenso wie das Forum vom Bundesministerium des Innern gefördert wird. Ziel der Studienwoche ist es, Studierende zu motivieren, sich intensiv mit christlich-islamischen Beziehungen zu beschäftigen und einen entsprechenden Studienschwerpunkt zu setzen. An der Veranstaltung, die jährlich in den Sommersemesterferien stattfinden soll, nehmen jedes Jahr auf Vorschlag von Professoren und Multiplikatoren des christlich-islamischen Dialogs 24 besonders begabte Studierende und Doktoranden aus den Fächern Theologie, Islamwissenschaft und angrenzenden Fächern, je zur Hälfte muslimische und christliche Studierende, teil. Diese Zusammensetzung eröffnet besondere Lernmöglichkeiten, die im normalen Studium nicht gegeben sind. Themen der Studienwoche sind unter anderem religiöse Entwicklungen in Europa, das Verhältnis von Christentum beziehungsweise Islam und Säkularisierung, die islamische Sicht auf das Christentum, die christliche Deutung des Islams sowie die Rolle der Religionen im säkularen Staat. Acht christliche und muslimische Dozenten von verschiedenen Universitäten leiten die Seminareinheiten, die Vorträge, Gruppenarbeiten, Diskussionen, ein Planspiel und ein Filmgespräch umfassen. Im Anschluss an die Studienwoche verfassen alle Teilnehmer einen Essay, in dem sie sich nochmals vertieft mit christlich-islamischen Beziehungen auseinandersetzen.

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

5.2 Ausbildung in Notfall- und Krankenhauseelsorge für Muslime

Ein schweres Zugangsglück in Germersheim im Dezember 2007, bei dem drei türkische Jungen ums Leben kamen, sowie der Brand in Ludwigshafen am Rhein Anfang Februar 2008 mit neun Todesopfern machte den Bedarf an speziell ausgebildeten muslimischen Krisenbetreuerinnen und -betreuern sowie Notfallseelsorgerinnen und -seelsorgern deutlich. Sie werden gebraucht für die Begleitung muslimischer Hinterbliebener und als Ansprechpersonen für die Einsatzkräfte vor Ort. Ein Ausbildungsangebot bestand bisher jedoch noch nicht. Ähnlich gestaltet sich die Situation in Krankenhäusern und Pflegeeinrichtungen, in denen lediglich vereinzelt professionelle muslimische Seelsorgerinnen und Seelsorger tätig sind.

Gefördert mit Mitteln des Bundesministeriums des Innern führt die Evangelische Akademie der Pfalz mit dem Mannheimer Institut für Integration und interreligiösen Dialog e. V. und der Union muslimischer Theologen/innen und sowie Islamwissenschaftler/innen e. V. seit Ende November 2008 eine Ausbildung in den genannten Bereichen durch. Bereits nach der Hälfte der Kurseinheiten zeichnet sich ab, dass die enge Zusammenarbeit muslimischer und christlicher Fachkräfte in der Steuerungsgruppe und auf Referentenseite gleichermaßen innovativ und integrativ wirkt. So gestalten sich die Seminare zugleich als Fachseminare und als interreligiöse und interkulturelle Begegnungsforen mit einer in anderen Formaten unerreichten Intensität. Die muslimischen Teilnehmerinnen und Teilnehmer stammen aus unterschiedlichen Regionen Deutschlands und sind in ihrer religiösen Prägung ebenso heterogen wie in ihrer Herkunft (Ägypten, Bosnien, Deutschland, Mazedonien, Pakistan, Türkei, Tunesien) und in ihren Berufsfeldern.

Beide Ausbildungsgänge bestehen aus zwölf Tageseinheiten (je vier Blockseminare von Freitag bis Sonntag). Hinzu kommen zwei mehrwöchige praktische Phasen in Krankenhäusern. In den Kursen werden sowohl theologische (zum Beispiel Begründung von

Seelsorge, Theodizee, Leiden, Krankheit, rituelle Pflichten) als auch psychologische (Trauerbegleitung, Verlust eines Kindes, Trauma, Depression, Suizid), juristische und organisatorische Themenfelder behandelt. Langfristiges Ziel ist, die muslimischen Notfallseelsorgerinnen und -seelsorger in bestehende Notfallsysteme einzubinden und ein gemeinsames Fortbildungsangebot und Austauschforum aufzubauen. Bei der Krankenhausseelsorge stehen zudem neben der patientenbezogenen Gesprächsführung Fragen der spezifischen Bedürfnisse von muslimischen Patientinnen und Patienten sowie ihren Angehörigen (auch im Todesfall), das Krankenzimmer als Ort interkultureller Begegnung sowie die eigene Rolle als Seelsorgerin und Seelsorger im Verhältnis zum Krankenhauspersonal und zu Familienangehörigen im Mittelpunkt. Mittelfristige Ziele sind die Etablierung einer professionellen Patientenbetreuung, die Benennung von Ansprechpartnern für die Kliniken und der Aufbau eines Forums zum gegenseitigen Erfahrungs- und Erwartungsaustausch zwischen Klinikpersonal sowie christlichen und muslimischen Seelsorgerinnen und Seelsorgern. Um die genannten Ziele zu erreichen, nehmen die muslimischen Organisatoren Gespräche mit den kirchlichen Seelsorgeeinrichtungen auf. Auch soll mit den Ländern geklärt werden, ob und in welcher Form eine (Teil-)Finanzierung der künftigen Arbeit möglich ist. Die Ausbildung soll am Mannheimer Institut für Integration und interreligiösen Dialog e.V. zu einem dauerhaften Angebot mit weiteren Fortbildungsmaßnahmen ausgebaut werden.

Als Abschluss des ersten Durchführungsganges ist für 2010 eine Expertentagung geplant. Dort soll im Austausch zwischen muslimischen und christlichen Theologinnen und Theologen sowie mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Kurse unter anderem diskutiert werden, ob die spezifisch christlichen Konnotationen des Seelsorgebegriffs im Islam eine Entsprechung finden, auf welchen Traditionen aufgebaut werden kann, wie das Arbeitsfeld in seinem muslimischen Zuschnitt künftig benannt werden soll und in welcher (institutionalisierten?) Form an der Ausgestaltung einer muslimischen „Seelsorgelehre“ weiter gearbeitet werden kann.

Evangelische Akademie der Pfalz

5.3 „Fragen stellen erwünscht – Im Dialog sich kennen lernen“, „Weißt du, woran dein Nachbar glaubt? – Musliminnen im Dialog“

Das Begegnungs- und Fortbildungszentrums muslimischer Frauen e. V. (BFmF) in Köln sieht im interreligiösen Dialog einen Beitrag zum Erhalt des gesellschaftlichen Friedens zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens. Dazu bedarf es der authentischen und offenen Begegnung von Menschen unterschiedlichen Glaubens, denn insbesondere durch persönliche Begegnungen können pauschale Vorurteile beseitigt und kann eine tatsächliche Annäherung erreicht werden. In diesem Sinne führt das BFmF die vom Bundesministerium des Innern seit dem Jahr 2006 geförderten Projekte „Weißt du, woran dein Nachbar glaubt? – Musliminnen im Dialog“ und „Fragen stellen erwünscht – Im Dialog sich kennen lernen“ durch.

Aufgrund oftmals pauschaler Berichterstattung in den Medien sind die Kenntnisse in der Öffentlichkeit zum Thema Islam sehr undifferenziert und es besteht großer Bedarf an fachlicher und authentischer Information. Das Projekt „Fragen stellen erwünscht – im Dialog sich kennen lernen“ bietet deshalb pädagogischen Fachkräften, Mitarbeitern öffentlicher Institutionen, Multiplikatorinnen und Multiplikatoren verschiedenster Berufsgruppen und interessierten Bürgern die Möglichkeit, mit muslimischen Fachfrauen in den Dialog zu kommen und kompetente Antworten auf ungeklärte Fragen in Bezug auf den Islam und das Leben von Muslimen zu erhalten. Neben Fortbildungen für Multiplikatoren in der Institution selbst und außerhalb werden auch telefonische und persönliche Gespräche zum Beispiel anlässlich interkultureller Konfliktsituationen angeboten.

Jährlich werden etwa 400 Personen in 25 bis 30 Veranstaltungen erreicht. Dabei kommen die Interessenten aus den unterschied-

lichsten Bereichen und Einrichtungen: Beispielhaft seien Fachseminarleiter mit Lehrergruppen, die für das Fach Ethik fortgebildet werden, ausländische Besuchergruppen, die über das Goethe-Institut vermittelt werden, oder Gruppen von Polizisten oder Bundeswehrsoldaten im Rahmen ihrer Präventionsausbildung genannt. Feststellen lässt sich, dass innerhalb der bisherigen Projektlaufzeit das Interesse stetig zunahm und Multiplikatoren der einzelnen Einrichtungen häufig mit neuen Gruppen wiederkommen.

Zur Unterstützung interkultureller Öffnungsprozesse greifen auch Familienzentren, Krankenhäuser, Schulen, Kindergärten, Vereine unter anderem die Möglichkeit einer kostenlosen Fortbildung zum Thema Islam auf. In Zusammenarbeit mit den „Regionalen Arbeitsstellen zur Förderung von Kindern und Jugendlichen aus Zuwandererfamilien“ (RAA) werden jährlich drei Veranstaltungen für alle Kölner Schulen angeboten. Darüber hinaus werden in Zusammenarbeit mit der katholischen und evangelischen Kirche Fortbildungen für Fachkräfte und gemeinsame Dialogveranstaltungen organisiert.

Auch auf Seiten der muslimischen Bevölkerung besteht ein großer Informationsbedarf zum Christentum, insbesondere wenn es um das gemeinsame Zusammenleben in Nachbarschaft, Schule, Arbeitsplatz und Freizeit geht. Das Projekt „Weißt du, woran dein Nachbar glaubt? – Musliminnen im Dialog“ will deshalb muslimische Multiplikatorinnen über die Grundlagen der christlichen Religion, ihre Entwicklung, Wertvorstellungen und Traditionen informieren und sie so für den christlich-islamischen Dialog motivieren und qualifizieren.

Das Projekt wird in Zusammenarbeit mit verschiedenen Moscheegemeinden, kirchlichen Institutionen und interreligiösen Organisationen durchgeführt. Neben der Vermittlung theoretischer Inhalte nehmen direkte Begegnungen zwischen Christinnen und Musliminnen in interreligiösen Veranstaltungen, die abwechselnd in Kirchen- und Moscheegemeinden organisiert werden, sowie gegenseitige Besuche in Kirchen und Moscheen einen wichtigen Platz ein. Die Teilnehmerinnen des Projekts übernehmen eine wichtige Brückenfunktion als Ansprechpartnerinnen sowohl für christliche/andersgläubige Menschen bezüglich des Islams als auch für Muslime bezüglich des Christentums.

In den Jahren 2006 bis 2008 fanden 120 Veranstaltungen statt, an denen über 300 Multiplikatorinnen teilnahmen. Im Laufe der Zeit ist das Interesse am Projekt weiter gestiegen, so dass mittlerweile auch männliche Multiplikatoren die regelmäßigen Fortbildungsveranstaltungen in Anspruch nehmen.

Mit beiden Projekten wird eine Lücke im interreligiösen Dialog gefüllt, da dem bestehenden großen Bedarf nach fachlich qualifizierten und authentischen Informationen auf beiden Seiten hierdurch Rechnung getragen wird.

Der Träger dieser beiden Projekte ist eine multikulturelle Bildungs- und Begegnungsstätte für Frauen und ein von der Stadt Köln anerkanntes Interkulturelles Zentrum. Ihre Aufgaben reichen von der Jugendhilfe über die Schuldner- und ALG-II-Beratung bis hin zur Migrationsberatung und dem interreligiösen Dialog. Dabei richtet sich ihre Arbeit vor allem an Mädchen, Frauen und Familien mit Migrationshintergrund. Für dieses Engagement erhielt das BFmF bereits den Karl-Kübel-Preis, eine Auszeichnung von Bundespräsident Johannes Rau für „Vorbildliches Engagement bei der Integration von Zuwanderern“ sowie eine Auszeichnung vom Innenministerium „Bündnis für Demokratie und Toleranz“ für Engagement und Zivilcourage.

Begegnungs- und Fortbildungszentrums muslimischer Frauen e. V. (BFmF)



5.4 „Weißt du, wer ich bin?“ – Das Projekt der drei großen Religionen für ein friedliches Zusammenleben in Deutschland

Mit dem Projekt „Weißt du, wer ich bin?“ laden die drei großen monotheistischen Religionen in Deutschland zum gemeinsamen Dialog ein. Ziel des zunächst auf drei Jahre angelegten Projektes ist es, durch die Begegnung von Menschen aus den drei Religionsgemeinschaften Judentum, Christentum und Islam auf lokaler Ebene das friedliche Zusammenleben in Deutschland zu fördern.

Finanziert wird das Projekt durch Träger der drei genannten Religionsgemeinschaften und das Bundesministerium des Innern, sowie aus Mitteln des europäischen Integrationsfonds.

Als Träger fungieren:

- der Zentralrat der Juden in Deutschland
- die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK)
- der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD)
- die Türkisch-Islamische Union der Anstalt der Religion (DITIB)

Bundesweit werden interreligiös zusammengesetzte Gruppen nach dem Motto „Verbindendes entdecken, Unterschiede respektieren, füreinander eintreten, gemeinsam handeln“ in ihrer Arbeit unterstützt, inhaltlich beraten und finanziell gefördert.

Jüdische, christliche und muslimische Gemeinden sowie Vereine, pädagogische Einrichtungen und Menschen, die in einen gemeinsamen Erfahrungsaustausch treten wollen, um nachhaltiges Kennenlernen und gemeinsames Handeln zu fördern, wer-

den vom Projekt inhaltlich und finanziell unterstützt. Die lokalen Arbeitsgruppen finden dann unsere Förderung, wenn sie unseren Vergabekriterien entsprechen.

Im Besonderen muss sich die dialogische Zusammensetzung des Projektes „Weißt du, wer ich bin?“ in den zu fördernden Initiativen widerspiegeln. So muss ein Antrag von den Vertretern aller drei, mindestens aber zweier der Religionsgemeinschaften gestellt werden, in diesem Fall aber die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam zumindest thematisch behandeln, wenn die personelle Einbindung nicht möglich ist.

Relevant für eine Förderung sind auch die Projektaufgaben: Zum Beispiel dürfen Organisationen, bei denen Anhaltspunkte für extremistische Bestrebungen vorliegen, insbesondere solche, die in den Verfassungsschutzberichten des Bundes und der Länder erwähnt werden, an dem zu fördernden Projekt nicht beteiligt sein.

Wie werden lokale Arbeitsgruppen inhaltlich unterstützt?

- Wir vermitteln Kooperationspartner vor Ort.
- Wir begleiten Initiativen in ihrer Projektplanung.
- Wir erarbeiten Materialien für Arbeitsgruppen/Initiativen/ Interessenten, die die inhaltliche Arbeit vor Ort unterstützen.
- Wir moderieren Seminare der Arbeitsgruppen.

Wie werden lokale Arbeitsgruppen finanziell unterstützt?

- Wir fördern die Arbeitsgruppen in der Regel bis zu 1 000 Euro, in Ausnahmefällen bis zu 3 000 Euro.
- Wir helfen in der Antragstellung und klären formale Fragen.
- Anträge werden überprüft und bei Bedarf mit den Antragstellern gemeinsam überarbeitet.

Die Träger sind sich in ihren unterschiedlichen Organisationen, Traditionen und religiösen Ausrichtungen darin einig, dass sie in der deutschen Gesellschaft das friedliche Miteinander fördern. In der konfliktbeladenen religiösen und politischen Situation ist eine kontinuierliche Zusammenarbeit der drei Religionsgemeinschaften im europäischen und deutschen Kontext selten und besonders.

Die Schwerpunkte des Projektes liegen daher in den folgenden Bereichen:

- Stärkung der eigenen religiösen Identität durch Dialog mit Vertretern/Vertreterinnen anderer Religionen
- Die Rolle von Religion und Tradition in der Familie und der nachwachsenden Generation soll eine differenzierte Würdigung erfahren
- Eine gemeinsame Verständigung über die Menschenrechte
- Dialog des Handelns in nachbarschaftlichem Engagement

Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK)



5.5 Prodia – Aktives Dialogmanagement in Deutschland

Um den Beitrag des christlich-islamischen Dialogs für den Zusammenhalt in der Gesellschaft sichtbar zu machen und zu stärken, hat der Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs e. V. (KCID) im Jahr 2007 das Projekt „Prodia – Aktives Dialogmanagement in Deutschland“ begonnen. Ziel des Projekts ist die Erstellung einer Landkarte der von Muslimen und Christen gemeinsam getragenen Dialoginitiativen. Das Bundesministerium des Innern fördert das Projekt. Außerdem unterstützt die in Köln ansässige „Stiftung Apfelbaum – Lernprojekt für Ko-Evolution und Integration“ das Vorhaben. Mit der Durchführung ist eine in der Geschäftsstelle des KCID in Köln tätige muslimische Projektmitarbeiterin betraut.

Das Projekt hat folgende Teilziele:

1. Die im Bundesgebiet tätigen christlich-islamischen Dialoginitiativen werden systematisch erfasst und in ihrer Tätigkeit beschrieben. Die Darstellung wird in Form einer Internetdatenbank, einer Publikation und einer öffentlichen Veranstaltung zum Ende des Projekts erfolgen.
2. Das Projekt bietet den meist ehrenamtlich Tätigen in den Dialoginitiativen die Möglichkeit der Vernetzung und des Erfahrungsaustauschs. Dies soll vor allem durch regional durchgeführte Veranstaltungen erreicht werden. Darüber hinaus steht die Geschäftsstelle des KCID für inhaltliche und methodische Fragen der Dialogarbeit zur Verfügung.
3. Das Projekt trägt zur Professionalisierung des ehrenamtlichen Engagements der Mitwirkenden in den Dialoginitiativen bei. Die Probleme und Hindernisse der Dialogarbeit sind in vielen Konstellationen ähnlich. Durch die Vermittlung fachlicher und methodischer Kompetenzen will der KCID den Dialog vor Ort fördern und stärken.

Aus dem bisherigen Projektverlauf (2007–1. Quartal 2009) lassen sich folgende Ergebnisse zusammenfassen:

1. 125 Dialoginitiativen konnten ermittelt und erfasst werden. Schwerpunkte sind bisher die Länder Nordrhein-Westfalen (40) und Baden-Württemberg (40). Die Recherche konzentriert sich derzeit auf den norddeutschen Raum und wird danach in den neuen Bundesländern fortgesetzt.
2. Die Vertreterinnen und Vertreter der kontaktierten Dialoginitiativen nehmen das Angebot der Vernetzung und des Erfahrungsaustauschs dankbar an. Dies zeigt sich an der intensiveren Nutzung von Angeboten des KCID, wie der Datenbank für Dialogveranstaltungen und der Teilnahme an Fachveranstaltungen.
3. Im Rahmen des Projekts haben bisher vier Multiplikatorentreffen stattgefunden (Köln, Bielefeld, Stuttgart und Mannheim). Die Veranstaltungen wurden in Kooperation mit örtlichen Dialoginitiativen durchgeführt. Thematisch haben sie wichtige Themen der Dialogarbeit aufgegriffen (zum Beispiel Öffentlichkeitsarbeit, Fundraising) und damit einen Beitrag zur Qualifizierung der ehrenamtlich Tätigen geleistet. Im Laufe des Jahres 2009 sind weitere Veranstaltungen in Hamburg, Freising, Berlin und Dresden oder Leipzig geplant.

Die Landkarte des christlich-islamischen Dialogs ist nach den bisherigen Ergebnissen des Projekts vielfältiger und bunter als angenommen. An vielen Orten im Bundesgebiet stehen Christen und Muslime seit Jahren in ständigen Beziehungen. Sie haben Netzwerke der Kommunikation und Kooperation aufgebaut.

Während in der Vergangenheit viele Initiativen von Mitgliedern christlicher Gemeinden ausgegangen sind, ist derzeit ein verstärktes Engagement von Muslimen festzustellen. Vor allem Studierende und Frauen bringen sich auf muslimischer Seite zunehmend in den Dialog ein. In jüngster Zeit sind eine Reihe neuer Dialoginitiativen von ihnen ausgegangen.

Das Projekt zeigt deutlich, dass der von ehrenamtlichem Engagement getragene Dialog weiterhin der Vernetzung und Unterstützung bedarf.

Der KCID ist seit seiner Gründung 2003 der Dachverband christlich-islamischer Dialogvereinigungen in Deutschland. Seine 18 Mitgliedsorganisationen sind an verschiedenen Orten im Bundesgebiet erfolgreich im Dialog von Muslimen und Christen engagiert. Sie leisten damit einen wichtigen Beitrag für die Verständigung, den gesellschaftlichen Zusammenhalt und die Kooperation von Menschen unterschiedlicher religiöser und kultureller Herkunft. Einige von ihnen sind seit mehr als 25 Jahren im Dialog aktiv. Die in den Mitgliedsorganisationen des KCID tätigen Menschen stellen sich dieser Aufgabe gemeinsam. Nach unserer Überzeugung kann der Dialog nur gelingen, wenn Christen und Muslime die Arbeit miteinander planen, gestalten und verantworten.

Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs e. V. (KCID)



5.6 Dialogseminare mit Imamen und islamischen Gemeindevorständen

Seit 2004 führt die Bundeszentrale für politische Bildung in Bonn und gefördert durch das Bundesministerium des Innern bundesweit Dialogseminare mit Imamen, Pfarrern sowie ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern islamischer und christlicher Gemeinden und zivilgesellschaftlichen Multiplikatoren aus Kommunen, Schulen und Beratungsstellen durch. Rund 500 Imame sowie alevitische Dede und etwa die gleiche Zahl ehrenamtlicher muslimischer Gemeindevorstände haben seitdem an den Seminaren teilgenommen und ein durchgehend positives Feedback gegeben. Durch die Begegnung auf regionaler Ebene entstehen konkrete Kontakte mit christlichen Gemeinden und Vertretern der Kommunen, es werden Beratungsstellen gefördert, Hemmschwellen abgebaut und wechselseitige Synergieeffekte erzielt.

Erst seit wenigen Jahren werden Imame und die ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter muslimischer Gemeinden als wichtige Partner eines Integrationsprozesses wahrgenommen. Dialog durch Begegnung und Inspiration auf Augenhöhe als Bestandteil der politischen Bildung stehen im Mittelpunkt dieses basis- und praxisorientierten Projekts, das in verschiedenen Regionen Deutschlands in Kooperation mit der katholischen und den evangelischen Kirchen und mit unterschiedlichen muslimischen Kooperationspartnern durchgeführt wird: Mit der Türkisch-Islamischen Union (DITIB), dem Verband der islamischen Kulturzentren (VIKZ), der Alevitischen Gemeinde Deutschland (AABF), der islamischen Gemeinschaft der Bosniaken (IGBD, in Vorbereitung) oder zum Beispiel als Frauentagung unter dem Titel „Grenzen erkennen – Grenzen verschieben“ mit Vertreterinnen der Verbände und freien islamischen Frauengruppen.

Im Mittelpunkt der Tagungen stehen vor allem praxisorientierte Themenschwerpunkte. Wie können Imame mit neuen und ungewohnten Anforderungen im Bereich der sozialen und seelengerischen Arbeit umgehen? Dazu gehören dringend gefragte



Handlungsfelder wie Krankenhaus-, Gefängnis- und Notfallseelsorge, Senioren- und Jugendarbeit sowie Familienberatung und Konfliktfelder des Alltags. In den Dialogseminaren treffen Imame und Gemeindevorstände als Multiplikatoren beziehungsweise Mediatoren auf lokale Gesprächspartner aus Kirchen und Kommune und tauschen sich aus.

Andere Schwerpunkte widmen sich Fragen des schulischen Religionsunterrichts, vor allem der Rolle, Methodik und Didaktik in Abgrenzung zur religiösen Unterweisung innerhalb der Religionsgemeinschaften. Aber auch religiöse und gesellschaftliche Rahmenbedingungen des Dialogs werden reflektiert, wie die bundesweite Diskussion um das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften. Konflikte werden offen angesprochen und die Entwicklung neuer Dialogformen wird angeregt.

Bundeszentrale für politische Bildung

5.7 Zukunftsforum Islam

Seit 2006 treffen sich einmal im Jahr in Brühl etwa 80 muslimische Intellektuelle, Studierende, Islamkundelehrerinnen und -lehrer sowie Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler aus ganz Deutschland, um gemeinsam mit Referentinnen und Referenten der Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) und Islamwissenschaftlern über theoretische und praktische Fragen des Zusammenlebens zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in Deutschland zu sprechen.

Die von der Bundeszentrale für politische Bildung initiierte Plattform versteht sich als ein gezieltes Angebot an nicht organisierte Muslime, die an einer freien und offenen Debatte über Zukunftsfragen des Islams in Deutschland interessiert sind. Die Programme der Veranstaltungen werden gemeinsam vom Plenum des Zukunftsforums beraten und anschließend von einer Steuerungsgruppe erarbeitet.

Themen wie Koran und Menschenrechte, Islamdebatte in den Medien, Probleme muslimischer Jugendlicher in Deutschland, Entwicklungen der islamischen Theologie und islamischer Religionsunterricht stehen im Mittelpunkt lebendiger, oft auch kontroverser Diskussionen im „Zukunftsforum Islam“.

Eine erste öffentliche Veranstaltung des Zukunftsforums mit über 200 Teilnehmern fand am 23. Mai 2009 in Bonn statt. Anlässlich des 60. Jahrestages der Verabschiedung des Grundgesetzes und im Rahmen der bundesweiten „Aktionstage politischer Bildung“ diskutierten im Museum Koenig prominente Islamwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler, muslimische Expertinnen und Experten sowie muslimische Politiker und Abgeordnete darüber, welche Rechte und Pflichten sich für Religionsgemeinschaften aus dem Grundgesetz ergeben.

Bundeszentrale für politische Bildung



5.8 Integrationsprojekte: BerlinKompetenz und München- Kompetenz – Weiterbildung für Imame und Seelsorger

Imame und Seelsorger nehmen in ihren Gemeinden wichtige Funktionen wahr. Ihre Gemeindemitglieder erwarten von ihnen sowohl bei religiösen als auch bei Fragen des Alltags Rat und Hilfe. Sie sind zuständig für die religiöse Sozialisation der Kinder und Jugendlichen, die geistliche und soziale Betreuung der Gemeindemitglieder, sie geben als religiöse Autorität Orientierungshilfe für Familienmitglieder, sie haben häufig Schnittstellenfunktion für Außenkontakte der Gemeindemitglieder und sind Ansprechpartner im interreligiösen und interkulturellen Dialog.

Gerade die Unterstützung in Alltagsfragen gestaltet sich für viele Imame und muslimische Seelsorger als schwierig. Die meisten sind in den Herkunftsländern sozialisiert und ausgebildet und können häufig nur für einige Jahre in Deutschland tätig sein. Daher fehlt es ihnen oft an vertieften Kenntnissen über die Strukturen in Deutschland. Vor allem fehlt es ihnen an Netzwerken und Ansprechpartnern an entscheidenden Stellen.

MünchenKompetenz

Die Landeshauptstadt München hat mit 23 Prozent neben Frankfurt am Main den zweithöchsten Ausländeranteil Deutschlands. Der Islam ist nach dem Christentum die zweitstärkste Religion in der Stadt. In über 40 muslimischen Gemeinden findet deren religiöses und soziales Verbandsleben statt. Im Rahmen des Projektes MünchenKompetenz bietet die Stelle für Interkulturelle Arbeit der Landeshauptstadt München vom 1. November 2008 bis 31. Oktober 2009 eine Weiterbildung für Imame und muslimische Seelsorger an.

Die Fortbildung soll einen Beitrag zur Integration der Imame und Seelsorger selbst leisten und über die hier Geschulten verstärkt die Integration der muslimischen Gemeindemitglieder fördern und eine tragfähige Netzwerkbildung zwischen muslimischen Gemeinden und Strukturen der Stadt München schaffen.

Konkrete Ziele des Projektes:

- Förderung der Integration der Imame und Seelsorger
- Kompetenzförderung als gesellschaftliche Akteure
- Vernetzung der Zielgruppe mit deutschen Institutionen und Einrichtungen
- Förderung der Integration der Muslime in bestehende Strukturen
- Abbau von negativen Wahrnehmungen und Vorurteilen

Um dieses Ziel zu erreichen, sind während der Projektlaufzeit acht Seminarmaßnahmen mit folgenden übergreifenden Schwerpunkten geplant:

- Vermittlung von Wissen
- Vermittlung/Erweiterung von Kompetenzen
- Vernetzung von mehrheitsgesellschaftlichen Einrichtungen

In verschiedenen Modulen werden durch Referate von Fachleuten die wichtigsten Themenbereiche bearbeitet. Außerdem stehen Besuche bei verschiedenen Institutionen auf dem Programm. Themen sind unter anderem die Geschichte und Gegenwart der Stadt, das politische System in Deutschland, Bildungssystem, berufliche Bildung/Ausbildung, Familie und familiäre Konflikte, System der Gesundheits- und Altersversorgung, Interkulturalität und kommunale Strukturen. Jeder Themenblock wird durch einen praxisorientierten Teil ergänzt, bei dem beispielsweise Besuche in Schulen, Ausbildungsbetrieben oder Familienberatungsstellen durchgeführt werden.

BerlinKompetenz

Parallel zu dem Projekt MünchenKompetenz startete im Herbst 2008 die Muslimische Akademie in Deutschland ein einjähriges berufsbegleitendes Fortbildungsprogramm für Berliner Imame, Seelsorgerinnen und Seelsorger, das in enger Kooperation mit dem Berliner Integrationsbeauftragten und dem Berliner Islamforum entwickelt wurde. Angelegt ist das Projekt bis Mitte 2009.

Die Themen entsprechen im Wesentlichen denen des Projekts MünchenKompetenz.

Jeder Themenblock wird durch einen praxisorientierten Teil ergänzt, bei dem beispielsweise Besuche im Deutschen Bundestag, in Schulen, Ausbildungsbetrieben oder Familienberatungsstellen durchgeführt werden sollen.

Beide Projekte werden vom Europäischen Integrationfonds (EIF) und dem Bundesamt für Migration und Flüchtlinge gefördert.

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF)



5.9 „proDialog@DITIB“ – Öffnung, Integration und Partizipation der türkischen Migranten in das kommunale Leben mithilfe der Qualifizierung von ehrenamtlichen Multiplikatoren und Dialogbeauftragten

Eine Vielzahl von Migrantinnen und Migranten, deren freiwilliges gesellschaftliches Engagement gerade in den Moscheegemeinden schon immer vorhanden war, ist bereit, gute Ideen zu entwickeln und diese auch umzusetzen. Vermehrt treten der Wunsch und die Bereitschaft auf, die Vernetzung zu den umgebenden gesellschaftlichen Strukturen voranzubringen und gleichzeitig eine Öffnung der Gemeinden nach innen und außen zu bewirken.

Diese Bereitschaft gilt es zu fördern und zu befähigen, denn oft stoßen die Gemeindemitglieder an die Grenzen ihrer Kompetenzen und ihres vorhandenen Wissens. Daher soll dieses Projekt gezielt auf diese Bereitschaft der Menschen eingehen und durch Vermittlung relevanter Inhalte helfen, diese Defizite abzubauen.

Zielsetzung

Die Ausbildung von ehrenamtlichen Dialogbeauftragten bei der DITIB soll als dauerhafte, nachhaltige und solide Basis für eine flächendeckende Nutzung des DITIB-eigenen Integrationspotenzials dienen. Durch die konsequente Planung und Realisierung dieser Ausbildungsmaßnahmen kann im Weiteren – mittels optimaler Nutzung der DITIB-Gemeindestruktur sowie der Verbindung zu bestehenden Netzwerken der Aufnahmegesellschaft – eine bestmögliche und dauerhafte Integration von Migrantinnen und Migranten in ihr Lebensumfeld erfolgen.

Angestrebt wird deshalb die Ausbildung von bundesweit durchschnittlich drei ehrenamtlichen Dialogbeauftragten für interkulturelle und interreligiöse Arbeit in jeder der derzeit circa 880 DITIB-Gemeinden. Die Ausbildung dieser Dialogbeauftragten wird von speziell geschulten Multiplikatoren vorgenommen werden.

Die Dialogbeauftragten sollen in die Lage versetzt werden, beim christlich-islamischen, jüdisch-muslimischen und auch beim christlich-jüdisch-muslimischen Dialog als kompetente Ansprechpartner zu fungieren. Zudem sollen sie vorbereitet werden, als Gesprächspartner für die Zusammenarbeit mit Behörden und Institutionen der Mehrheitsgesellschaft (zum Beispiel Polizei, Schule, Krankenhaus) zur Verfügung zu stehen. Des Weiteren sollen gerade die Dialogbeauftragten Wegbereiter der Öffnung türkisch-muslimischer Gemeinden sein.

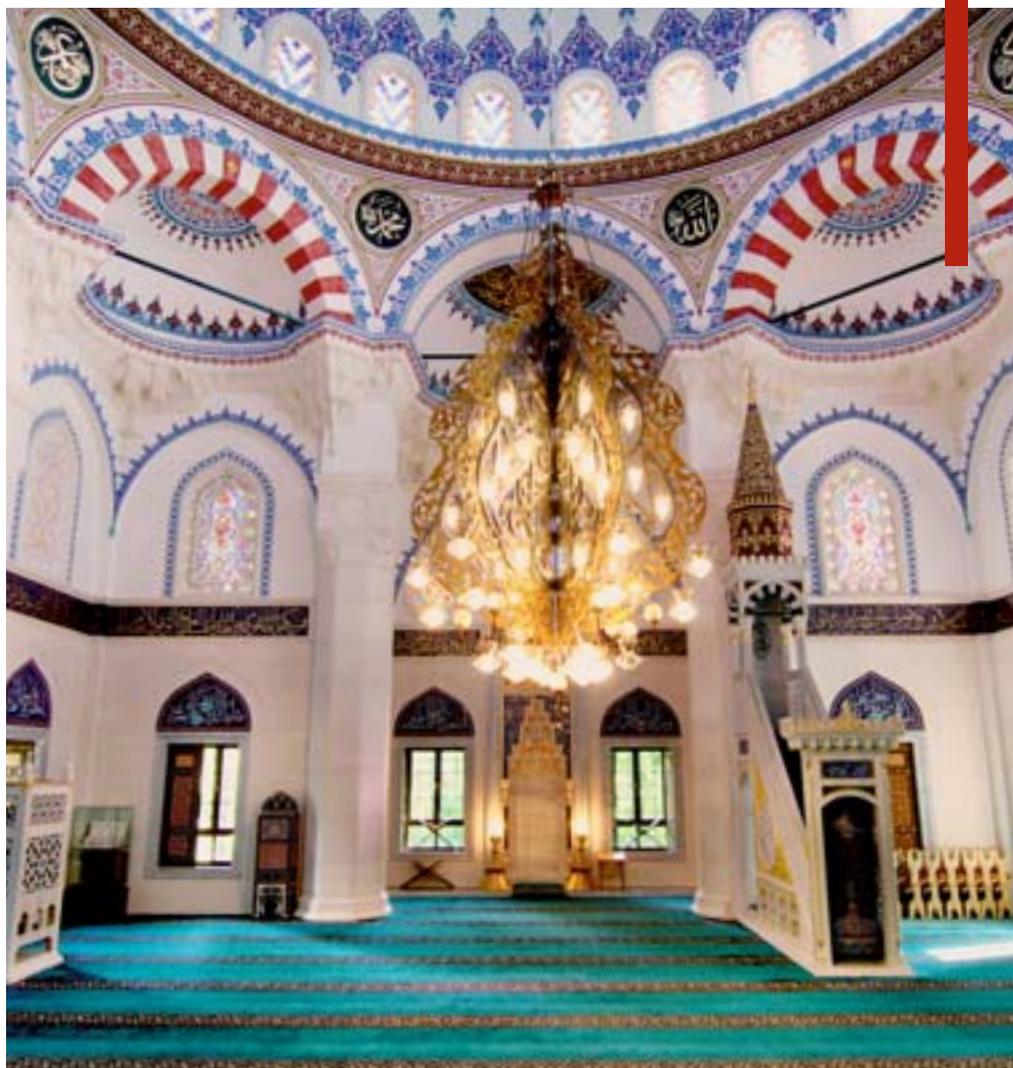
Folgende Aspekte werden in dem Projekt „proDialog@DITIB“ im Vordergrund stehen:

- Öffnung, Integration und Partizipation der türkischen Migrantinnen und Migranten (Drittstaatenangehörige) in das kommunale Leben
- Förderung interkultureller und interreligiöser Kompetenzen
- Festigung freiheitlich-demokratischer Werte
- Förderung gleichberechtigter „gender roles“ in den Moscheen
- Steigerung der Transparenz in den Aktivitäten der Moscheegemeinden nach außen
- Qualifizierung ehrenamtlicher Arbeit
- Abbau von Vorurteilen gegenüber „dem anderen“ in der Eigen- und Fremdwahrnehmung

Im Anschluss an die Ausbildung der Multiplikatoren werden bundesweite Qualifizierungsseminare für die Dialogbeauftragten in zentral gelegenen Moscheegemeinden eines jeden Bundeslandes stattfinden. Die Umsetzungsphase (Einsatz der Dialogbeauftragten in der jeweiligen Moscheegemeinde) wird bereits parallel zu den Qualifizierungsmaßnahmen beginnen. Zum Projektende 2011 wird eine umfassende Projektdokumentation über den Erfolg der Maßnahme und die daraus gewonnenen Erkenntnisse veröffentlicht werden.

Das Projekt ist am 1. Februar 2009 gestartet, läuft bis zum 31. Dezember 2011 und wird vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge und dem Europäischen Integrationsfonds gefördert.

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF)



5.10 Interkulturelle Öffnung und Qualifizierung der islamischen Gemeinden in Stuttgart

„Brücken bauen“ zwischen Moscheevereinen, der kommunalen Verwaltung und der Stuttgarter Bevölkerung ist das Ziel des Projektes „Interkulturelle Öffnung und Qualifizierung der islamischen Gemeinden in Stuttgart“. Durch das von der Stabsabteilung für Integration initiierte Projekt sollen in muslimischen Gemeinden organisierte Muslime stärker in die kommunale Integrationspolitik einbezogen werden.

Voraussetzung dafür ist die Professionalisierung der Vereins- und Öffentlichkeitsarbeit, die Kenntnis kommunaler Integrations- und Beratungseinrichtungen sowie persönliche Kontakte zwischen Mitarbeitern der verschiedenen städtischen Einrichtungen und aktiven Mitgliedern der Moscheegemeinden.

Damit muslimische Vereine ihre gesellschaftliche Verantwortung besser wahrnehmen und sich verstärkt für Integration und Partizipation engagieren können, werden von Juni 2008 bis Dezember 2009 circa 25 junge Männer und Frauen, die in den Vorständen oder in anderen Bereichen (Jugend-, Frauen-, Bildungsarbeit) muslimischer Vereine aktiv sind, zu Projekt- und Vereinsmanagern, Integrationspaten und Konfliktmoderatoren ausgebildet.

Zu den Inhalten der Schulungen, die theoretische und praktische Elemente enthalten, zählen unter anderem:

- Projektmanagement
- Öffentlichkeitsarbeit
- Fundraising
- Mediation

- Analyse der Integrationsbedürfnisse in den Moscheegemeinden
- (Weiter-)Entwicklung integrationsfördernder Angebote
- Schaffung von Grundlagen für gelingende Kooperation mit kommunalen Institutionen
- Beteiligung an integrationspolitischen Veranstaltungen und Arbeitsgremien
- Besuche bei Ämtern, Sportvereinen etc.

An dem Modellprojekt sind bisher die Türkisch-Islamische Union (DITIB), der Verband der islamischen Kulturzentren (VIKZ), die Islamische Gemeinde der Bosnier, das Islamische Zentrum für Albaner, die Alevitische Gemeinde und der Al Maghreb Kulturverein beteiligt.

Mit weiteren der circa 20 muslimischen Stuttgarter Vereine ist die Projektleitung in Kontakt, da langfristig der Aufbau eines gesamtstädtischen Arbeitskreises „Muslime und Integration“ als Beratungs- und Kooperationsnetzwerk geplant ist. Der Arbeitskreis wird mit den Seminarteilnehmern vorbereitet. Sie entwickeln Vorschläge zu Arbeitsauftrag, Inhalten und Zusammensetzung, die dann mit einem integrationspolitischen Fachbeirat der Stadt abgestimmt werden. Denkbar ist, dass in dem Arbeitskreis städtische Institutionen und muslimische Vereine gemeinsam Initiativen zur Elternbildung, Schule, Gesundheit, Gewalt- und Suchtprävention, Toleranz und Demokratie entwickelt werden.

Die in Stuttgart gemachten Erfahrungen sollen in einem Handbuch dokumentiert und anderen Kommunen zur Verfügung gestellt werden. Die Idee zum Stuttgarter Modellprojekt ist aus dem Dialog im Rahmen der Deutschen Islam Konferenz entstanden.

Das Projekt wird vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge gefördert.

Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF)



Deutsche Islam Konferenz

Impressum

Herausgeber:

Deutsche Islam Konferenz (DIK)
gefördert vom Bundesministerium des Innern
Alt-Moabit 101 D
10559 Berlin
www.deutsche-islam-konferenz.de

Redaktion:

Leila Donner-Üretmek, M. A.
Referat G II 3 (Interkultureller Dialog und Deutsche Islam Konferenz),
Bundesministerium des Innern

Gesamtgestaltung und Produktion:

MEDIA CONSULTA Deutschland GmbH

Bildnachweis:

Katy Otto Fotografie, Getty Images, iStockphoto, Picture-Alliance,
Hans-Joachim Rickel, Marion Vogel

Druck:

SilberDruck oHG, Niestetal