Rauf Ceylan / Michael Kiefer

Islampolitik in Deutschland

Geschichte, Debatten, Institutionen

bpb: Bundeszentrale für politische Bildung

Rauf Ceylan / Michael Kiefer

Islampolitik in Deutschland

Schriftenreihe Band 10896

Rauf Ceylan / Michael Kiefer

Islampolitik in Deutschland

Geschichte, Debatten, Institutionen

bpb: Bundeszentrale für politische Bildung

Rauf Ceylan ist Professor für Gegenwartsbezogene Islamforschung an der Universität Osnabrück am Institut für Islamische Theologie (IIT). Zuvor lehrte und forschte er in Bochum, Vechta und Zürich. Seine Forschungstätigkeiten sind migrations- und religionssoziologisch ausgerichtet.

Michael Kiefer hat im März 2021 den Ruf der Universität Osnabrück für die Professur Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft mit dem Schwerpunkt muslimische Wohlfahrtspflege angenommen. Derzeit vertritt er in Vollzeit die Professur.

Diese Veröffentlichung stellt keine Meinungsäußerung der Bundeszentrale für politische Bildung dar. Für die inhaltlichen Aussagen tragen die Autoren die Verantwortung. Beachten Sie bitte auch unser weiteres Print- sowie unser Online- und Veranstaltungsangebot. Dort finden sich weiterführende, ergänzende wie kontroverse Standpunkte zum Thema dieser Publikation.

Bonn 2022
© Bundeszentrale für politische Bildung
Adenauerallee 86, 53113 Bonn

Projektkoordination: Lorenz Abu Ayyash, bpb
Lektorat: Robert Schlepütz
Umschlaggestaltung: Werbeagentur Rechl, Kassel
Umschlagillustration: © picture alliance/Geisler-Fotopress | Christoph Hardt; Innenansicht der DITIB-Zentralmoschee Köln
Satzherstellung: Naumilkat – Agentur für Kommunikation und Design, Berlin
Druck: Druck- und Verlagshaus Zarbock GmbH & Co. KG, Frankfurt/Main

ISBN 978-3-7425-0896-6

www.bpb.de

Inhalt

Einleitung 9

Kapitel I

Muslimische Migration 15

1 Entstehung und aktuelle Herausforderungen der muslimischen Diaspora 17

2 Einfluss ausländischer Organisationen und Anfänge der Islamdebatten 26

3 Dissens im Integrationsdiskurs 31

4 Islam als Gegenstand politischer Spitzengespräche 34

5 Negative Entwicklungen 38

Kapitel II

Institutionalisierungsversuche – zwischen gesellschaftlicher Ablehnung und struktureller Integration 45

1 Islamischer Religionsunterricht 47

2 Islamische Theologie 61

3 Muslimische Wohlfahrtspflege und Gefängnisseelsorge 66

4 Salafismus- und Radikalisierungsprävention 72

5 Zwischenfazit 75

Kapitel III

Islamdebatten in Deutschland 77

1 Semantik 79

2 Akteure und Positionen 88

3 Ausländischer Einfluss auf deutsche Islampolitik 96

Kapitel IV

Auswege – zwischen sachlicher Islamkritik und Islamfeindlichkeit 101

1 Unterbindung ausländischer Einflussnahme 104

2 Implementierung eines deutschen Islam 110

3 Fortschreitende Anerkennung 112

4 Vielfalt des Islam in den Medien 115

5 Innerislamische kritische Diskurse zulassen 117

6 Externe kritische Diskurse zulassen 119

7 Rahmenbedingungen eines erfolgreichen Transformationsprozesses 120

Schlussbetrachtung 123

Literatur 125

Einleitung

> Guten Abend.
>
> Heute wurden unsere Mitbürger, unsere Lebensart und unsere Freiheit durch eine Serie von gezielten und tödlichen Terroranschlägen angegriffen. Die Opfer saßen in Flugzeugen oder in ihren Büros – Sekretärinnen, Geschäftsleute, Militär- und Bundesbedienstete. Mütter und Väter. Freunde und Nachbarn. Tausende von Leben wurden plötzlich durch bösartige, verabscheuungswürdige Terrorakte ausgelöscht (Bush 2001).

Seit den verheerenden Terroranschlägen von New York, Washington und Pennsylvania und der berühmten Rede des damaligen amerikanischen Präsidenten George W. Bush sind mehr als 20 Jahre vergangen. Der 11. September 2001 steht ohne Frage für eine Zeitenwende, deren Auswirkungen kaum zu überblicken sind. Bush versprach in seiner Rede einen »langen Kreuzzug« und kündigte mit folgenden Worten eine Vergeltung an:

> Die Suche nach denjenigen, die hinter diesen Schandtaten stehen, ist im Gange. Ich stelle unseren Geheimdiensten und Strafverfolgungsbehörden die gesamten Ressourcen zur Verfügung, um die Verantwortlichen zu finden und zur Rechenschaft zu ziehen. Wir werden keinen Unterschied machen zwischen den Terroristen, die diese Taten begangen haben, und denen, die ihnen Unterschlupf gewähren (Bush 2001).

Die USA und ihre Verbündeten wurden in Afghanistan in einen schier nicht enden wollenden Krieg mit den terroristischen Taliban und deren Unterstützungsnetzwerken involviert, der in den vergangenen 20 Jahren einen hohen Blutzoll verlangte. Das ernüchternde Ergebnis der militärischen Intervention, die mit dem Motto »Gewalt mit Gewalt beantworten«

begann: Die USA und ihre Verbündeten ziehen sich zurück, die Taliban übernehmen wieder die Macht und die gemäßigten Kräfte werden ihrem Schicksal überlassen. Noch dramatischer ist die Situation im Nahen Osten und in den angrenzenden Regionen. Der Krieg gegen den Irak und die nachfolgende Destabilisierung der Großregion – insbesondere der Krieg in Syrien – kosteten unzähligen Menschen das Leben und lösten eine Fluchtbewegung aus, deren Bewältigung bis zum heutigen Tag die europäischen Staaten vor große Herausforderungen stellt. Der islamistische Terror, der als ein Auslöser des skizzierten Szenarios angesehen werden kann, führte schließlich auch dazu, dass der Islam in den gesellschaftlichen Debatten zunehmend kritischer betrachtet wurde. Zentral war hier die Fragestellung: Gibt es einen Zusammenhang zwischen Islam, Gewalt und Terrorismus? Zu dieser und angrenzenden Fragen gibt es seit zwei Dekaden eine mit viel Verve geführte Debatte, in der sich wiederholende narrative Muster herausgebildet haben.

Ein breites Feld von Islamkritikerinnen und Islamkritikern behauptet, der Islam habe keine Reformation und Aufklärung erfahren und sei daher rückständig, gewaltaffin und repressiv. Darüber hinaus wird häufig darauf verwiesen, dass der Islam Frauen unterdrücke und sich grundsätzlich mit universal gültigen Menschenrechten unvereinbar zeige. Schließlich wird konstatiert, dass der Islam und der damit verbundene Lifestyle die Integration muslimischer Zuwanderinnen und Zuwanderer behindern. Für alle genannten Thesen gab es schließlich historische und gegenwartsbezogene Beispiele. Tatsächlich wird der islamischen Theologie eine Stagnation seit dem 13. Jahrhundert vorgeworfen und damit einhergehend eine defensive Theologie, die nur versuche, alte Denkinhalte zu tradieren, ohne in der Gegenwart angekommen zu sein. Zahlreiche Staaten wie Iran, Saudi-Arabien, Bahrain und Afghanistan dienen als Beispiele für diesen theologischen Missstand. Die gegenwärtige gesellschaftliche Rolle der Frau in islamisch geprägten Ländern in den Bereichen Bildung, politische und soziale Partizipation, Kleidungsverordnungen sowie bezüglich des Ehe- und Scheidungsrechts bestätigen anscheinend die These von der im Islam unterdrückten Frau. Demnach dominiert das Patriarchat die Moderne. Oftmals fließen diese Bilder in den Diskurs über Muslime in westlichen Gesellschaften ein, da der Islam als Integrationshindernis wahrgenommen wird. Phänomene wie Zwangsheirat, Zwangsbeschneidung, Radikalisierung, Gewalt in der Ehe, um nur einige Beispiele zu nennen, werden der islamischen Kultur zugeschrieben.

Die skizzierten Positionen – die keinen Anspruch auf Vollständigkeit haben – prägten in den zurückliegenden zwei Dekaden die zivilgesell-

schaftliche Debatte in Deutschland. Zuletzt zeigte sich dies in Nordrhein-Westfalen in einer Debatte über das Kopftuchverbot für unter 14-Jährige in Schulen. Die Initiatoren der Gesetzesinitiative begründeten ihr Vorgehen mit der grundsätzlichen Annahme, dass das Tragen von Kopftüchern im kindlichen Lebensalter eine Zwangsmaßnahme sei, welche die Kinder sexualisiere. Die Debatte über das Kopftuch für unter 14-jährige Mädchen war aus pädagogischer Sicht angemessen. Allerdings hat die Diskussion vor Augen geführt, dass mit der Frage der religiösen Bedeckung des Hauptes auch andere Religionsgruppen wie beispielsweise die Sikhs tangiert wurden. Juristisch ist diese Ungleichbehandlung nur schwer umsetzbar: entweder ein Verbot für alle oder für keinen. Zugleich hat das jüngste Urteil des Europäischen Gerichtshofs über das Tragen des Kopftuchs in der Arbeitswelt auf die europäische Dimension der Diskussion hingewiesen.

Weiteres Anschauungsmaterial für die Debattenlage liefern die langwierigen Auseinandersetzungen um den islamischen Religionsunterricht. Dieser soll eigentlich von Staat und Religionsgemeinschaft gemeinsam verantwortet werden. Da aber die hiesigen muslimischen Organisationen zu einem großen Teil den Landesregierungen nicht als vertrauenswürdig erscheinen, laboriert man seit Jahren mit Übergangslösungen, die teilweise eine verfassungsgemäße Umsetzung des Religionsunterrichts unterlaufen. Immer noch bleibt die flächendeckende Einführung des islamischen Religionsunterrichts aufgrund dieser Hürden aus. Ursprünglich als Übergangslösungen deklarierte Kompromisse werden zu einem Dauerzustand. Dies bedeutet auch, dass derzeit nur etwa zehn Prozent aller muslimischen Schülerinnen und Schüler in den Genuss eines schulischen Religionsunterrichts kommen.

Dieselbe Problematik ist hinsichtlich der theologischen Beiräte für die Institute für Islamische Theologie zu konstatieren. Hier haben die Universitäten in den unterschiedlichen Bundesländern die Empfehlungen des Wissenschaftsrats aus dem Jahr 2010 zur Implementierung von kirchenanalogen Beiräten ganz unterschiedlich umgesetzt. Unabhängig von der jeweiligen Konstellation an den Universitäten bleibt das Hauptproblem bestehen: Können derartige Konstruktionen tatsächlich die vom Grundgesetz vorgesehene Kooperation mit den Religionsgemeinschaften erfüllen? Ein weiteres aktuelles Beispiel liefert das Islamkolleg Osnabrück, wo Imaminnen und Imame ausgebildet werden. Der eigens gegründete Trägerverein sieht nicht nur die Mitgliedschaft der islamischen Verbände vor, sondern zugleich islamische Theologinnen und Theologen sowie muslimische Personen des öffentlichen Lebens. Im Vorstand des Kollegs finden sich jedoch keine islamischen Verbände wieder. Während das Vikariat und das

Priesterseminar rein in der Verantwortung der evangelischen oder katholischen Kirche liegt, ist im Kontext der Imamausbildung wiederum ein mehr oder weniger kirchenanaloges Konstrukt vorgesehen. Rein funktional gesehen, erfüllen diese bisher genannten Strukturen jedoch ihre vorgesehenen Aufgaben. Juristisch bewegen sie sich eher im Graubereich, denn den beteiligten muslimischen Organisationen werden nur eingeschränkte Mitwirkungsmöglichkeiten eingeräumt.

Der vorliegende Band erhebt den Anspruch, ein halbes Jahrhundert deutsche Islamdebatte und Islampolitik darzustellen und zu analysieren. Darüber hinaus wollen wir mögliche Auswege aus einem festgefahrenen Frontensystem aufzeigen, die ein gleichberechtigtes Mitspracherecht aller Teilnehmenden ermöglichen. Hierbei gehen wir wie folgt vor: Im ersten Kapitel geben wir einen historischen Überblick über die Entwicklung der Diskursfelder. Der Rückblick beginnt mit dem Abschluss des Anwerbeabkommens mit der Türkei 1961 und zeigt, wie sich die noch junge Bundesrepublik sukzessiv in eine Zuwanderungsgesellschaft transformierte. Hierbei wird aufgezeigt, wie Muslime ihr religiöses Leben in der Diaspora reorganisierten. Eine erste massenwirksame Islamdebatte entwickelte sich in Deutschland nach der Islamischen Revolution im Iran 1979. Ein Produkt dieser Zeit war der von Betty Mahmoody verfasste islamkritische Erfahrungsbericht *Nicht ohne meine Tochter*, von dem allein in Deutschland mehr als zwei Millionen Exemplare verkauft wurden. Zu einem allgegenwärtigen Thema wurde der Islam nach den Terroranschlägen der al-Qaida am 11. September 2001. Ab diesem Zeitpunkt ist auch ein deutliches Anwachsen islamfeindlicher Strömungen zu beobachten, die in der Gründung der Pegida-Bewegung 2014 einen ersten Höhepunkt fand. Als Verstärker islamfeindlicher Tendenzen erwies sich ferner der Aufstieg des sogenannten Islamischen Staates, der mit seinen medial inszenierten Gräueltaten über mehrere Jahre eine hohe Medienresonanz erzielte.

Im zweiten Kapitel beschreiben und analysieren wir die verschiedenen Arbeitsfelder staatlicher Islampolitik. Stichwörter aus der Debatten- und Politikarena sind unter anderem der bereits erwähnte islamische Religionsunterricht, die muslimische Wohlfahrtspflege, die Imamausbildung, die Gefängnisseelsorge und die Radikalisierungsprävention. Hierbei steht die Frage der staatlichen Anerkennung islamischer Verbände im Vordergrund, die eine unabdingbare Prämisse für Partnerschaften von Staat und Religion ist. Der Staat ist seit Jahrzehnten mit einer sehr heterogenen islamischen Vereinslandschaft konfrontiert. Einerseits bieten diese Dachorganisationen mit ihren über 2000 Moscheegemeinden wichtige Dienstleistungen wie Gottesdienste oder Katechese an, die von der muslimischen

Basis angenommen werden. Auf der anderen Seite sind die islamischen Dachorganisationen aufgrund ihrer politischen und theologischen Orientierung immer wieder Gegenstand von Kontroversen. Das Kapitel bietet einen Überblick und eine Sachstandsanalyse über die themengebundene Islampolitik in Bund und Ländern, die sich von den 1970er Jahren bis heute erstreckt.

Das dritte Kapitel widmet sich den Narrativen der Islamdebatte: Welche Begriffe tauchen immer wieder auf und welche Konnotationen und Symboliken sind mit ihnen verbunden? Weitere Ausführungen befassen sich mit den Akteurinnen und Akteuren der Islamdebatte. Welche Motive sind bei ihnen erkennbar? Welche Ziele verfolgen sie und wo sind sie politisch zu verordnen? Das Kapitel stellt zudem eine Typologie der Akteursgruppen vor, die über Orientierungen und Hintergründe in einer vergleichenden Darstellung informiert.

Das letzte Kapitel erörtert die Frage, ob die derzeit geführten politischen Debatten um die Imamausbildung, Abhängigkeit der Moscheen vom Ausland, Partnerschaft von Staat und Religionsgemeinschaft z. B. in der Seelsorge tatsächlich eine Lösung für die zu klärenden Organisations- und Sachfragen herbeiführen können. Da hier durchaus Zweifel angebracht sind, wird auch danach gefragt, wie alternative Lösungskonzepte aussehen könnten. Ein wichtiges Thema ist in diesem Kontext die Frage der Finanzierung von Moscheegemeinden. Am Beispiel der DITIB kann exemplarisch aufgezeigt werden, dass ein gänzlich hier verorteter Islam nur dann eine Entwicklungschance hat, wenn den Gemeinden ausreichende finanzielle Ressourcen zur Verfügung stehen.

Kapitel I

Muslimische Migration

1 Entstehung und aktuelle Herausforderungen der muslimischen Diaspora

Die Verwendung des Begriffs Diaspora zur Beschreibung der Situation der muslimischen Minorität außerhalb ihrer Herkunftsländer ist grundsätzlich diskutabel. Denn die Terminologie beschreibt einen Zustand für eine religiöse oder ethnische Minderheit, die ihr Herkunftsland – oft unfreiwillig – verlassen hat und verstreut in den unterschiedlichsten Regionen der Welt lebt.

Assoziiert wird der Begriff primär mit der jüdischen Diaspora. Zwei entscheidende Ereignisse der Antike spielen im historisch-kollektiven Gedächtnis der Jüdinnen und Juden eine Rolle: das Babylonische Exil sowie die Zerstörung des zweiten Tempels. Im Laufe der Jahrhunderte haben sich jüdische Minderheiten auf dem Globus verteilt, die die Sehnsucht nach dem gelobten Land Israel schriftlich und mündlich tradierten. Der Theologe Hans Küng weist darauf hin, dass es sich dabei nicht immer um im Exil lebende Personen handelt. Denn es gab und gibt bis heute den freiwilligen Aufenthalt in der Diaspora. Doch es existiere seit der Zerstörung des ersten Tempels eine »Spannung von Heimatland und Peripherie« beziehungsweise von »Eretz Israel (Land Israel) und Diaspora« (vgl. Küng 2007, S. 181 ff.).

Umschreibt man die Leitideen des israelitisch-jüdischen Glaubens noch genauer, so sind dies die folgenden:

- das von Gott auserwählte Volk, was jedoch einschließt
- das von Gott verheißene Land, denn beides ist
- besiegelt durch den mit dem einen Gott geschlossenen und auf seine Gebote verpflichteten Bund (Küng 2007, S. 84 f.).

Auch wenn Jüdinnen und Juden in unterschiedlichen Reichen und später diversen Nationalstaaten lebten, fungierte die religiöse, kulturelle oder politische Bindung zum Judentum als Schicksalsgemeinschaft. Sie war eine geistige Heimat und bot trotz der theologischen und politischen Binnendifferenzen ein Gemeinschaftsgefühl. Mit der Staatsgründung 1948 wurde

schließlich für viele die Sehnsucht nach dem Land Israel erfüllt. Nach wie vor lebt nahezu über die Hälfte der Jüdinnen und Juden außerhalb des Staates Israel.

Im Kontext der Muslime ist es schwierig, eine direkte Analogie zur jüdischen Diaspora zu ziehen. Erstens existierte kein Land, welches als gemeinsamer Siedlungsraum historisch eine religiöse Bedeutung hatte. Heilig ist einzig die Stadt Mekka mit der Kaaba in ihrem Zentrum. Sie stellt einen Pilgerort und kein gelobtes Land dar. Die zwei weiteren Heiligtümer, die Stadt des Propheten Medina und die Al-Aqsa-Moschee in Jerusalem, sind ebenfalls Pilgerorte und werden nicht als geografische Heimat betrachtet.

Zweitens entstanden nennenswerte muslimische Minderheiten außerhalb des islamischen Herkunftskontextes erst im 20. Jahrhundert. Mit den Expansionswellen des Islam ab dem 7. Jahrhundert wuchs innerhalb von 1400 Jahren islamischer Geschichte ein großes Gebiet mit unterschiedlichen Dynastien und politischen Systemen heran, die man – trotz oft synchron existierender, unterschiedlicher Reiche – in ihrer Gesamtheit als Dar al-Islam (Haus des Islam) bezeichnet. Im Gegensatz dazu steht das Dar al-Harb (Haus des Krieges), das alle Gebiete der Welt bezeichnet, in denen der Islam nicht Staatsreligion ist. Ein dauerhaftes Leben außerhalb der muslimischen Grenzen war nicht denkbar und auch nicht gewollt. Einerseits wurde es in der islamischen Jurisprudenz als nicht erlaubt angesehen, als Muslim in nichtmuslimischen Ländern zu leben. Dagegen sprachen nicht nur Gefahren für das leibliche Wohl, sondern ebenso Gefahren für das geistige. Ein ausschlaggebender Grund war die Sorge, nicht mehr nach den islamischen Glaubensregeln leben zu können und somit vom Glauben abzufallen. Das Beispiel des Prophetengefährten Ubayd-Allah ibn Jahsh, der aufgrund der Repressalien durch die Nichtmuslime in Mekka mit einer achtzigköpfigen Gruppe im Jahr 615 n. Chr. ins christliche Abessinien migrierte und dort zum Christentum konvertierte, ist historisch dokumentiert und wird bis heute bedauert (vgl. Apak 2017, S. 37).

Charakteristisch für die Vermeidung nichtislamischer Länder ist der Reisebericht des berühmten Ibn Battuta aus dem 14. Jahrhundert, der eine für diese Zeit beachtliche Strecke von über 100 000 Kilometern zurücklegte. Während seiner Reise bewegte er sich jedoch ausschließlich im Dar al-Islam – ein Besuch in nichtmuslimischen Gebieten kam für ihn nicht infrage (vgl. Follath 2016).

Obwohl die polarisierende Aufteilung der Welt zwischen Dar al-Islam und Dar al-Harb ein Relikt der weltpolitischen Lage des Mittelalters ist, gibt es in der globalisierten Gegenwart immer noch ultraorthodoxe beziehungsweise extremistische muslimische Gelehrte, die ein dauerhaf-

tes Leben in nichtmuslimischen Ländern als unerlaubt betrachten. Diese Diskussion flammte wieder auf, als im 20. Jahrhundert Muslime als Migrantinnen und Migranten in westliche Länder einreisten und zum ersten Mal in der islamischen Historie eine große »Diaspora« entstand.

Millionen Muslime haben außerhalb ihrer Geburtsländer eine neue Heimat in christlichen und zugleich säkularen Gesellschaften gefunden. Ausgelöst wurden diese Bewegungen durch die Kolonialvergangenheit der Zielländer Frankreich und England, Anwerbeverträge von Deutschland in den 1960er und 70er Jahren, Elitenmigration in die USA und Kanada, Familienzusammenführungen sowie Fluchtmigration. Das jüngste Beispiel für Fluchtmigration sind die muslimischen Menschen aus Syrien, die ihre Heimat in Richtung Westen verlassen haben und in Ländern wie Deutschland, den USA oder Schweden aufgenommen wurden. Für sie war der Pragmatismus und Überlebenswille stärker als der von orthodoxen Theologen vertretene mittelalterliche Idealismus.

In jeder Hinsicht haben die globale Wanderung und die Niederlassung in nichtmuslimische Gesellschaften neue Herausforderungen entstehen lassen, die man wie folgt benennen kann.

▸ Ethnische Identität

Sofern es sich um eine Migration mit temporären Absichten handelte, waren die muslimischen Migrantinnen und Migranten immer darum bemüht, ihre religiöse Identität ausschließlich im Zusammenhang mit ihrer ethnischen Herkunft zu definieren. Bis in die Generation der Enkelkinder hält das Spannungsverhältnis zwischen der nationalen Identifikation mit dem Herkunftsland und dem Aufnahmeland an. Geschuldet ist diese binäre Logik den öffentlichen Identitätsdebatten, in denen Migrantinnen und Migranten oft vor eine Entweder-oder-Entscheidung gestellt werden, obwohl Konzepte wie Transkulturalität und Transnationalismus grundlegende Phänomene der globalisierten Welt im 21. Jahrhundert sind. Die symbolische Identifikation der dritten Migrationsgeneration mit ihrem Herkunftsland – trotz der längst abgeschlossenen sozialen Entfremdung – zeugt von diesem Prozess. Allerdings darf das sogenannte Ethnic Revival nicht überbewertet werden, da das Phänomen in der Regel – trotz des Mobilisierungspotenzials – nur einen symbolischen Charakter hat. Denn viele Schicksale führen vor Augen, dass eine Remigration oft einen Kulturschock hervorruft, mit Erfahrungen des Scheiterns einhergeht und eine erneute Migration fördert.

▸ Infragestellung der eigenen religiösen Überzeugung

Die persönliche Konfrontation mit der muslimischen Pluralität und gleichzeitig der nichtmuslimischen Majorität relativiert das in der Sozialisation angeeignete Deutungsmuster sowie die Funktion von Religion, Kontingenz zu bewältigen. Dem Individuum wird aufgrund zahlreicher konkurrierender Deutungsmöglichkeiten bewusst, dass die eigene Weltanschauung nur eine von vielen ist. Innermuslimisch ist dieser Konflikt damit zu erklären, dass nahezu alle muslimischen Konfessionen, Rechtsschulen und theologischen Ansätze in den Aufnahmeländern vertreten sind. Die Konzentration der muslimischen Vielfalt und die damit einhergehenden theologischen Divergenzen zwischen den unterschiedlichen Gruppen erfordern eine besondere Ambiguitätstoleranz im Alltagsleben. Phänomene wie beispielsweise Enttraditionalisierung oder Säkularisierung verlangen enorme Reflexionsleistungen des Individuums und der jeweiligen religiösen Gruppierung. Die kritische Auseinandersetzung mit den in der Sozialisation angeeigneten Deutungsmustern erfordert eine reflexive Religiosität, die für Muslime durchaus mit wiederkehrenden Momenten der Überforderung einhergehen kann und häufig als Zumutung empfunden wird.

▸ Assimilationsängste

Das Leben in einem nichtmuslimischen Umfeld führte bei den ersten Migrantinnen und Migranten nicht nur zu allgemeinen psychosozialen Belastungen, sondern auch zu der Befürchtung, eine muslimisch geprägte Identität für die nächsten Generationen nicht mehr aufrechterhalten zu können. Wie bereits dargestellt wurde, existieren hierfür historische Beispiele. Gleichzeitig waren primäre Erfahrungen mit nichtislamischen Lebensstilen von Menschen aus den eigenen sozialen Kreisen ausschlaggebend für Alarmismus. Daher wurde in vielen Gemeinden der Schwerpunkt sowohl auf das Erlernen der Muttersprache in den Moscheegemeinden als auch auf die solide religiöse Bildung von Kindern und Jugendlichen gelegt. Die Assimilationsängste – die eng mit den gesellschaftlichen Entwicklungen zusammenhängen – sind besonders in wertkonservativen Milieus vorzufinden. Ein Beispiel ist die Bestrebung, nur innerhalb der muslimischen Community zu heiraten, auch wenn interethnische und interreligiöse Ehen immer häufiger zum Alltag gehören.

▸ Fehlende religiöse Infrastruktur

In der ersten Migrationsphase existierten in den Zielländern nur vereinzelt islamische Institutionen. Aus diesem Grund übernahmen die Pionierinnen und Pioniere der Migration den schrittweisen Aufbau von fehlenden Strukturen. Mit der Aufgabe der Rückkehrillusionen in die Herkunftsländer wurden statt der sogenannten Hinterhofmoscheen immer häufiger repräsentative Gebäude errichtet. Nach über 60 Jahren Migrationsgeschichte gibt es heute zahlreiche Moscheegemeinden, Sozialvereine und andere Institutionen. Allerdings handelt es sich in der islamisch-religiösen Infrastruktur überwiegend um semiprofessionelle Strukturen, die in der Regel durch ehrenamtliches Engagement getragen werden. Eine umfassende Professionalisierung steht in diesen Bereichen noch bevor. Die größte Herausforderung besteht derzeit in der Gründung einer muslimischen Wohlfahrtspflege. Die sozialen Entwicklungen innerhalb der muslimischen Bevölkerung zeigen, wie akut die Gründung von Wohlfahrtsstrukturen ist. Zu Beginn der Arbeitsmigration wurden Migrantinnen und Migranten nach ihrer Konfession den unterschiedlichen Wohlfahrtsorganisationen zugeordnet. Gerhard Jasper beschreibt das »Raster der sozialen Zuständigkeiten« wie folgt:

> *Auf der Bundes-Ebene war im Blick auf die notwendige Teilung der Zuständigkeiten in der sozialen Betreuung von ›Gastarbeitern‹ ein Grobraster vereinbart: Die katholische Kirche und ihre Caritas hat sich für aus den katholischen Ländern Gekommene bereitzuhalten, wie Portugiesen, Spanier und Italiener. Die Menschen, die aus dem Bereich der orthodoxen Kirchen, Griechen sowie Serben und Kroaten aus Jugoslawien, sollten sich an die evangelische Kirche und ihre Diakonie wenden. Die Arbeiterwohlfahrt (AWO) aber sei für die muslimischen Menschen der am bersten [sic!] geeignete Ansprechpartner, damit durch die Religionsunterschiede mögliche Reibereien und Streitigkeiten vermieden würden (Jasper 2008, S. 38f.).*

Die Zuordnung der Muslime zur AWO war fatal, weil sie religiöse Fragen und Bedürfnisse missachtete. Zudem wurden türkische Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter aus dem säkularen, kemalistisch-laizistischen Milieu rekrutiert, was zu Spannungen führte, die bis heute andauern (vgl. ebd., S. 39).

▸ Fehlende religiöse Autoritäten

Für die religiöse Betreuung der Gläubigen fehlten in den Moscheen anfangs die zuständigen Imame. Aus diesem Grund übernahmen in der Gründungszeit der ersten Gemeinden noch sogenannte Hilfsimame (Autodidakten, religiös Qualifizierte) neben ihrem Hauptberuf diese Tätigkeit. Später wurden gezielt Geistliche aus der Türkei, Marokko, Bosnien-Herzegowina und anderen Ländern angeworben. Ebenso hat man mithilfe von Mundpropaganda Imame aus weiteren europäischen Ländern rekrutiert. Seit 1984 greift die Türkei mit der DITIB (dt.: Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V.) in das religiöse Feld ein, indem sie Imame im Staatsdienst nach dem Rotationsverfahren entsendet. Es fehlten jedoch auch muslimische Theologinnen und Theologen an den Universitäten, die sich in den Islamdiskurs hätten einbringen können. Stattdessen haben sich sogenannte Islamexpertinnen und -experten oder muslimische Verbandsfunktionäre zu theologischen Fragen zu Wort gemeldet. Erst 2012 wurde diese Lücke mit der Gründung von Instituten für Islamische Theologie geschlossen; seitdem werden in Deutschland Hunderte Theologinnen und Theologen sowie Religionspädagoginnen und -pädagogen ausgebildet.

▸ Wissensrepertoire

Die erste Generation emigrierter Muslime verfügte oftmals über religiöses Wissen, das auf oraler Vermittlung im Herkunftskontext basierte. Erst im Aufnahmeland begannen sie sich mit der Schriftkultur auseinanderzusetzen. Aus diesem Grund wurden Lehr- und Lernmaterialien sowie heilige Schriften aus der Heimat importiert. Nach wie vor schmücken Bücher aus dem Herkunftsland die Büchereien der Moscheevereine, deren Inhalte zum Teil sehr kontrovers ausfallen können. Erst nach vielen Jahrzehnten entstanden hierzulande Texte und wissenschaftliche Abhandlungen, die sich grundlegend mit dem heutigen Islam und Migration beschäftigen. Die Lücke in deutschsprachigen theologischen Schriften ist jedoch immer noch zu groß. Große Herausforderungen bestehen beispielsweise in der Reformierung der Gemeindepädagogik oder Katechetik von Moscheen. Mit ihrer Hilfe könnte die bisherige Praxis in der religiösen Erziehung von muslimischen Kindern und Jugendlichen in Gemeinden verändert werden. Ein auf Deutschland fokussiertes Wissensrepertoire wird seit geraumer Zeit zusammengetragen.

▸ Beheimatung des Islam und neue muslimische Identität

Eine große Herausforderung für die muslimische Community ist die Abkopplung von ihrem Herkunftskontext. Die soziale, kulturelle und strukturelle Integration eines deutschen Islam schreitet jedoch nachweislich immer weiter voran. Dieser Integrationsprozess ist allerdings störanfällig, wie beispielsweise die Außenpolitik der Türkei bezüglich der in Deutschland lebenden Türkinnen und Türken verdeutlicht.

In den nuller Jahren wurde die strukturelle Integration des Islam mit der Implementierung der Deutschen Islam Konferenz (DIK) stärker forciert. Korrespondierend zu dieser progressiven Entwicklung, begann die Türkei unter der AKP-Regierung jedoch damit, die Türkinnen und Türken in Deutschland außenpolitisch zu instrumentalisieren und somit den Prozess der Niederlassung zu konterkarieren. Durch Wahlkampfveranstaltungen in Deutschland, Abgrenzungsnarrative und gezielte Eskalationsstrategien gegenüber der Bundesregierung wird den Menschen seither ein neues ethnisch-religiöses Identifikationsangebot aufgezeigt. Insbesondere die Infrastruktur der DITIB fungiert bei diesem Prozess als vermittelndes Medium.

Die Instrumentalisierung der in Deutschland lebenden Muslime durch die AKP-Regierung führt zu Reethnisierungsprozessen sowie zur symbolischen Identifikation mit dem Herkunftsland innerhalb der zweiten und dritten Generation, die zeitgleich eine ambivalente Haltung gegenüber ihrem Geburtsland evoziert. Das Ergebnis dieses Prozesses ist eine künstliche Fremdheitserfahrung sowie eine Oppositionshaltung gegenüber der deutschen Politik, was wiederum zu einem neuen Bewusstsein des »Migrantseins« führt – obwohl der überwiegende Teil dieser Generationen weder über direkte Erfahrungen der Wanderung noch über Sozialisationserfahrungen in der Türkei verfügt. Großen Einfluss auf diese Entwicklung hat vermutlich die geografische Nähe, die auch im digitalen Zeitalter eine bedeutende Rolle einnimmt. Zu diesem komplexen Beziehungsgeflecht, das sich innerhalb weniger Jahre entwickelt hat, existiert jedoch eine große Forschungslücke, die es zu schließen gilt.

▸ Antimuslimischer Rassismus

In den meisten westlichen Ländern ist ein parallel erstarkender Rechtspopulismus zu verzeichnen, der sich nicht nur durch verbale Radikalität äußert, sondern auch durch zunehmende Gewalt deutlich wird. In Deutsch-

land hat vor allem Thilo Sarrazin mit seiner 2010 erschienenen Publikation *Deutschland schafft sich ab* rassistische Positionen salonfähig gemacht.

Anscheinend nimmt die soziale Ablehnung von Muslimen korrespondierend zur strukturellen Integration zu. Eine drastische Form dieses Phänomens sind die über 900 registrierten Straftaten mit antimuslimischen beziehungsweise islamfeindlichen Hintergründen im Jahr 2019. Die Folgen der Grenzüberschreitung von geistiger und verbaler Radikalität führen beispielsweise die rassistischen Terroranschläge von Hanau, die Amokläufe in zwei Moscheen im neuseeländischen Christchurch und die Ermordung einer muslimischen Familie in Kanada im Juni 2021 vor Augen. Nachdem die Terrororganisation NSU in Deutschland innerhalb von sechs Jahren neun rassistisch motivierte Morde beging, wurde jüngst mit der Zerschlagung der sogenannten Gruppe S., die offensichtlich Anschläge auf Freitagsgebete in Moscheen plante, erneut das terroristische Potenzial des militanten, antimuslimischen Spektrums aufgedeckt. Zahlreiche weitere Taten ließen sich aufführen, um die Zeichen für eine neue Dimension und die stetig wachsende Bereitschaft zu rassistisch motivierter Gewalt darzustellen.

Es gibt Hinweise darauf, dass der erstarkende antimuslimische Rassismus zu Reislamisierungsprozessen von Muslimen führt. Die Ergebnisse der Studie *Muslimisches Leben in Deutschland 2020* zeigen, dass die subjektive Einschätzung der eigenen Religiosität mit 81 Prozent (stark gläubig und eher gläubig) sehr hoch ausfällt. Im Gegensatz dazu wird der religiösen Alltagspraxis (Fasten, Speisevorschriften, Beten) zwar Relevanz zugesprochen, sie wird jedoch nicht immer konsequent umgesetzt. Daraus leiten sich die folgenden Fragen ab: Ist die hohe Selbsteinschätzung ein Indiz für Prozesse der »Selbstmuslimisierung«? Dient der Islam als reiner Identitätsanker? Diese Fragen bedürfen einer intensiven Auseinandersetzung, um die Hintergründe und Auswirkungen sichtbar zu machen.

▸ Muslimischer Fundamentalismus

Die muslimische Community ist mit einer Gefahr konfrontiert, die aus der Mitte der Glaubensgemeinschaft droht: Extremismus. Wie alle islamischen Strömungen haben auch fundamentalistische Bewegungen in Deutschland eine Heimat gefunden. Sie erschließen sich hier neue personelle und finanzielle Ressourcen. Nahezu alle global und national agierenden Gruppierungen wie beispielsweise Hizb ut-Tahrir, Hisbollah, Muslimbruderschaft (darunter beispielsweise Hamas) sowie unterschiedliche salafistische

Strömungen sind mittlerweile in Deutschland vertreten. Einerseits versuchen sie innerhalb der muslimischen Community die Deutungshoheit über den Islam zu gewinnen. Andererseits platzieren sie ihre Positionen in der Öffentlichkeit durch medienwirksame Auftritte. In den letzten Jahren erregen vor allem der Salafismus, der in Deutschland auch als soziokulturelle Jugendbewegung in Erscheinung tritt, sowie die IS-Rückkehrerinnen und -Rückkehrer viel Aufmerksamkeit. Im Gegensatz zu anderen extremistischen Gruppen, die ihre großen politischen Ziele primär für ihren Herkunftskontext verfolgen (z. B. Palästina oder Libanon), beziehen sich diese Fundamentalisten in ihren vermeintlich missionarischen Aktivitäten auf Deutschland.

Die genannten Herausforderungen sind nur eine Auswahl und stehen zueinander immer in einem kausalen Zusammenhang. Sie zeigen in ihrer Gesamtheit und in ihrer multifaktoriellen Interdependenz, welche komplexe Konstellation für das islamisch-religiöse Feld in Deutschland existiert. In den folgenden Ausführungen und Kapiteln werden diese Herausforderungen näher erörtert.

2 Einfluss ausländischer Organisationen und Anfänge der Islamdebatten

Die zuvor skizzierte Konstellation ist auch ein historisches Produkt der deutschen Integrationspolitik. Weil der Staat dem Islam seit der Anwerbung sogenannter Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter aus muslimisch geprägten Ländern kaum Bedeutung in der Eingliederung zusprach, entstand eine große Leerstelle in der religiösen Betreuung. Muslime waren daher auf eigene Initiativen angewiesen, um sich behelfsmäßige Strukturen zur Auslebung religiöser Bedürfnisse zu schaffen. Vor allem zog diese große Lücke jedoch islamische Organisationen aus den Herkunftsländern an, die in der Diaspora neue Chancen witterten. Auf diese Weise waren islamistische, orthodoxe und konservative islamische Gemeinschaften in der Lage, die muslimische Basis zu infiltrieren. Das organisatorische Fundament bildeten vor allem lokale Moscheegemeinden in industrienahen Stadtteilen und Gewerbegebieten. Dies ermöglichte die Akquise finanzieller und personeller Ressourcen sowie im Umkehrschluss eine Festigung im islamisch-religiösen Feld für die folgenden Jahrzehnte.

Die liberalen Gemeinden in Deutschland, die erst in den nuller Jahren zunächst im intellektuell-öffentlichen Diskurs stärker mit ihren heterodoxen theologischen Positionen auftraten, organisierten sich ein halbes Jahrhundert nach den konservativen Gemeinden. Als »verspätete Organisationen« kämpfen sie noch heute um ihre Position im religiösen Feld. Im muslimischen Mainstream finden sie jedoch fast keine Beachtung, da sich insbesondere türkischstämmige Organisationen mit über 1800 Moscheegemeinden etabliert haben.

Die Türkei schloss als erstes muslimisch geprägtes Land bereits 1961 ein Anwerbeabkommen mit der Bundesrepublik ab. Zwar wurden religiöse Bedürfnisse nicht in den Verträgen berücksichtigt, doch die sogenannten türkisch-muslimischen Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter begannen aus eigenem Unternehmungsgeist zeitnah mit dem Aufbau religiöser Strukturen. Später intervenierten die islamischen Strömungen aus dem Herkunftskontext und expandierten durch Übernahmen von Moscheen sowie Neugründungen von Gemeinden in Deutschland. In der Öffentlichkeit wurde

diese Entwicklung zwar wahrgenommen, doch der Islam spielte in der Integrationspolitik kaum eine Rolle. Die Politik ging davon aus, dass die muslimischen Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter ein zeitlich begrenztes Phänomen seien.

Mit der Islamischen Revolution im Iran 1979 löste der Islam erstmals eine allgemeine Diskussion aus. Da der geistliche Führer Ayatollah Chomeini nach der Revolution sukzessive die Opposition ausschaltete und eine totalitäre Theokratie errichtete, wurde vor allem die politisch-extremistische Dimension des Islam weltweit diskutiert. Nachrichten über die politischen Entwicklungen im Iran wie die Besetzung der US-Botschaft von 1979 bis 1981 oder der Iran-Irak-Krieg zwischen 1980 und 1988 prägten das Bild des Islam.

Der 1987 erschienene autobiografische Erfahrungsbericht *Nicht ohne meine Tochter* von Betty Mahmoody, die darin über ihren Zwangsaufenthalt im Iran und ihre spätere Flucht berichtet, transportiert nicht nur Bilder aus dem Innenleben des theokratisch und patriarchalisch geprägten Landes in den Westen. Vielmehr wird das Bild der untergeordneten Frau sowie die Legitimität der männlichen Gewalt in jeder Art als »islamisch« vermittelt. Der muslimische Mann sei als Homo islamicus der Vertreter der rückständigen Weltreligion, während der Frau nur eine untergeordnete Rolle zukomme. Zudem unterstellt das Buch einen gefährlichen Essenzialismus: Obwohl der iranische Ehemann als Arzt sehr gut integriert in den USA lebt, erlebt er nach seiner Rückkehr in den Iran eine Metamorphose. Er kehrt zu seiner »Essenz« als muslimischer Mann zurück, woraufhin er für seine westliche Frau nicht mehr wiederzuerkennen ist. Die Publikation fand große Resonanz und wurde zu einem Bestseller. Die Veröffentlichung des Buches 1987 und dessen Verfilmung kurz vor Ausbruch des Golfkriegs 1991 prägten das Islambild im Westen negativ und führten den vermeintlichen Kampf zwischen zivilisierter und unzivilisierter Welt vor Augen. Damit trug Mahmoodys Bericht dazu bei, dass der Islam weltweit zu einem viel beachteten Diskussionsthema wurde.

Für die sogenannte Karl-May-Generation spielte zuvor dagegen der romantisierende Blick auf die islamische Welt eine Rolle. Zu ihrer Zeit lebte noch keine quantitativ relevante Zahl an Muslimen in Deutschland. In den Abenteuerromanen wurden Geschichten aus einer fernen Welt berichtet, wie Svenja Bach in ihrer Untersuchung des Einflusses von Karl Mays Islambild auf seine Rezipientinnen und Rezipienten konstatiert:

> *Dass die meisten Leser allerdings den Autor als glaubwürdig bewerteten und das Islambild, welches er vermittelte, als realistisch empfanden, zeigt sich wie-*

derum in den Ergebnissen der durchgeführten Umfrage: 69,7 % hielten das Islambild Mays beim Lesen für realistisch, 14,0 % für unrealistisch und 16,3 % waren unentschieden. Wichtig ist hierbei, dass die Frage sich ausdrücklich auf den Eindruck bezog, den der Leser während des Lesens der Werke Mays hatte und nicht auf den Eindruck, der sich durch eine weitere Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem Islam verändert, wenn beispielsweise Fehler in den Aussagen Mays entdeckt werden (Bach 2010, S. 56).

Der politische Aspekt des Islam war bis zur Islamischen Revolution demnach kaum ein allgemeiner Diskussionsgegenstand, was sich nach 1979 fortwährend änderte. Immer wieder wurde der Heilige Krieg und die antiwestliche Hasspropaganda des Iran zum Anlass genommen, um über die Weltreligion zu sprechen. Diese selektive Thematisierung prägte schließlich auch die weitere Diskussion in den 1980er Jahren und erfasste die Muslime in Deutschland. Wie die Analysen der Politikwissenschaftlerin Naika Foroutan zeigen, hat sich die Diskussion jedoch kaum in den wenigen zu diesem Thema erschienenen Publikationen widergespiegelt. Seit Beginn der Anwerbung von türkischstämmigen Migrantinnen und Migranten sind bis einschließlich 1991 lediglich 43 Publikationen zum Thema Islam erschienen. Vor 1979 weisen die Veröffentlichungen thematisch eher einen religionswissenschaftlichen Charakter auf.

Nach der Islamischen Revolution änderte sich der Themenschwerpunkt. Laut Foroutan stieg insbesondere in den 1990er Jahren die Anzahl an Publikationen über den Islam, der Trend wurde jedoch insbesondere durch die Kulturalisierung von Konflikten geprägt. Dazu habe der Politikwissenschaftler Samuel Huntington und seine titelgebende These *Kampf der Kulturen* maßgeblich beigetragen (vgl. Foroutan 2012, S. 13 ff.). Im gleichen Zeitraum hat in Deutschland Bassam Tibi die Diskussion um einen »Zivilisationskonflikt« durch sein Postulat eines »Euro-Islam« und einer »Europäischen Leitkultur« initiiert, die er folgendermaßen begründet:

Im Kontrast dazu erkennt in einer Verbandsdemokratie eine Gewerkschaft etwa des DGB oder die Evangelische Kirche die Werte des Grundgesetzes an; in einer islamischen Parallelgesellschaft hingegen – das weiß ich als Muslim – herrschen andere Werte. Ein Ziel der Islamisten ist, die Schari'a, die sich zum Grundgesetz wie Feuer zu Wasser verhält, gelten zu lassen. Das ist kein kultureller Pluralismus, sondern der Sieg der Wertebeliebigkeit. Nur wer dies nicht bedenken will, kann behaupten, ›tückisch ist die Forderung nach Integration‹ (Tibi 2002).

Tibi attestiert explizit einen Wertekonflikt zwischen Deutschland und der muslimischen Community. Auffallend an dieser Gegenüberstellung ist, dass er wiederum eine extremistische Minderheit (»Islamisten«, »Parallelgesellschaft«) unter den Muslimen als repräsentativ für den Islam bezeichnet, deren Werte nicht mit dem Grundgesetz kompatibel seien. Laut Tibi könne nur ein »Euro-Islam«, der frei von Politisierung, Scharia und Dschihad sei, diese Kompatibilität garantieren (vgl. Tibi 2020).

Hintergrund der Fokussierung auf die islamistische Szene waren wiederum globale und nationale Entwicklungen in den 1990er Jahren. In der Türkei wurde zunächst die von Necmettin Erbakan angeführte Refah-Partei in die Regierung gewählt. Für die internationale Millî-Görüş-Bewegung ging damit ein lang gehegter Wunsch in Erfüllung – sie wollte seit den 1970er Jahren Erbakan und die Partei an der Spitze der türkischen Politik sehen. Zum Erfolg der Refah-Partei trug insbesondere die Unterstützung zahlreicher Auslandsorganisationen bei. In der Türkei sahen jedoch laizistisch-kemalistische Kräfte (Militär, Politik, Medien und Wissenschaft) bereits seit einem langen Zeitraum Gefahr durch eine scharia-konforme Bewegung aufkommen. 1997 erfolgte daher der sogenannte postmoderne Staatsstreich. Aufgrund zahlreicher politischer Maßnahmen des Militärs sowie dem demonstrativen Auffahren von Militärgeräten in der Stadt Sincan wurde nicht nur die Regierung zum Rücktritt gezwungen, sondern auch den als islamistisch eingestuften Bewegungen, Infrastrukturen und Ressourcen der Kampf angesagt.

In Tunesien wurden in den 1990er Jahren die seitens der Regierung als islamistisch eingestuften Bewegungen ebenfalls massiv bekämpft; die Ennahda-Partei wurde verboten sowie ihre Anhängerinnen und Anhänger verfolgt und verhaftet. Nachdem in Algerien die Wahlen infolge des Sieges der Partei der Islamischen Heilsfront (FIS) durch einen Militärputsch annulliert wurden, erlebte das Land in dieser Dekade einen blutigen Bürgerkrieg. Ägypten musste sich mit einer Serie terroristischer Anschläge auseinandersetzen, die insbesondere die Tourismusbranche zum Ziel hatten. In Israel agierte die Hamas, die ebenfalls versuchte, durch Terror gegen die Zivilbevölkerung und Militärangehörige ihre Ideologie durchzusetzen. Dies sind nur einige Beispiele für die Hochphase des Terrors in islamisch geprägten Ländern. Parallel fanden Kriege in Tschetschenien, Kaschmir und Bosnien-Herzegowina statt und die Taliban ergriffen 1996 die Macht in Afghanistan.

Viele Islamisten fanden in westlichen Ländern ihr Exil. Aus der Türkei flohen beispielsweise viele Mitglieder von gewaltbereiten und friedlichen islamistischen Gruppierungen wie beispielsweise der Islami Hareket oder

der türkisch-kurdischen Hisbollah. Ebenso war in den 1990er Jahren die Hizb ut-Tahrir in Deutschlands missionarisch tätig, bis sie 2003 durch das von Otto Schily durchgesetzte Antiterrorgesetz verboten wurde. Diese Maßnahmen und die damit einhergehenden Diskussionen – nicht nur in Deutschland – zeigen, dass sich der islamische Fundamentalismus in westlichen Gesellschaften über Jahrzehnte hinweg etablieren konnte und heute ein wirkmächtiger Faktor in gesellschaftlichen Handlungsfeldern ist. Durch Arbeits- und Elitenmigration sowie durch politisch Verfolgte, die im Exil für die Ideen ihrer Organisationen mit einem starken Sendungsbewusstsein aktiv sind, hat die revolutionäre Ideologie im Westen Eingang gefunden. In ihren Grundgedanken unterscheiden sich diese heterogenen Bewegungen nicht. Sie folgen der Ansicht, dass es ein »Goldenes Zeitalter« (Anwendung der Gesetze Gottes) gegeben habe. Dem Bruch mit dieser Blütezeit sei eine dekadente Epoche gefolgt, die sich insbesondere durch den Einfluss des Westens ausgezeichnet hätte. Aus diesem Grund wird der Westen als Wurzel allen Übels gesehen. Und Ziel der Bewegung ist es, die politische und gesellschaftliche Umwälzung durch die Restauration eines islamischen Staates zu erreichen.

Unter den Bewegungen existiert jedoch weder ein Konsens hinsichtlich der Methodik noch über die politische Ausgestaltung eines islamischen Staates. Für die Konzeption der eigenen Ideologie ist immer der nationalstaatliche Herkunftskontext ausschlaggebend – je nach Geschichte, vorherrschender theologischer Tradition und aktueller politischer Situation fallen diese Konzepte divers aus. Ein Beispiel ist die Kaplan-Bewegung der 1980er Jahre und ihr prominenter Anführer Cemaleddin Kaplan (»Kalif von Köln«). Zwar erhob Kaplan einen universellen Anspruch für seine propagierte Theokratie, allerdings bediente er sich im Diskurs vor allem mit dem Laizismus und Kemalismus an Abgrenzungsnarrativen. Atatürk habe mit der Republikgründung und der Absetzung des letzten Kalifen den Todesstoß für das islamische Reich gesetzt. Damit wird das Goldene Zeitalter bei dieser Gruppierung nicht wie bei Salafisten auf die frühislamische Epoche begrenzt (die Zeit des Propheten Muhammad sowie die zwei aufeinanderfolgenden Generationen), sondern auch das Osmanische Reich ist für sie durchaus positiv konnotiert.

Im Hinblick auf Islamismus in Deutschland lässt sich zusammenfassend konstatieren, dass es sich um ein quantitatives Randphänomen unter Muslimen handelt. Jedoch haben öffentliche Diskurse, das starke Sendungsbewusstsein sowie medienwirksame Agitationen dazu geführt, dass sich hierzulande zunehmend negative Assoziationen nachhaltig verbreiten konnten.

3 Dissens im Integrationsdiskurs

Der Bielefelder Gewalt- und Konfliktforscher Wilhelm Heitmeyer veröffentlichte 1997 die Studie *Verlockender Fundamentalismus*, in deren Rahmen über 1 200 türkischstämmige Jugendliche im Alter von 15 bis 21 Jahren über ihre Gewaltbereitschaft im Kontext des islamischen Glaubens und der türkischen Kultur befragt wurden. Das Ergebnis der Studie war, dass die Bereitschaft, für den Islam zu töten, sowie nationalistische Tendenzen besonders hoch ausfielen. Die Forschergruppe um Heitmeyer zog in den Einstellungsmustern von türkisch-muslimischen Jugendlichen eine Analogie zu denen von rechtsextremistischen Jugendlichen. In der Wissenschaftscommunity wurden die Methodik und die Interpretation der Daten kritisch betrachtet. Große Resonanz erhielt die Studie jedoch in der breiten Öffentlichkeit. Sie stieß dort eine kontroverse Debatte über die Radikalisierung von Jugendlichen an (vgl. Heitmeyer et al. 1997).

Bereits zwei Jahrzehnte zuvor wurde die Problematik öffentlich diskutiert, als man nicht mehr länger vom Gastarbeiter- oder Ausländerproblem sprach. Die quantitative Zunahme bis in die 1980er Jahre (1,5 Millionen in Deutschland lebende Türkinnen und Türken) führte dazu, dass man, statistisch gesehen, mit der Einwanderung von Menschen aus einem »fremden« Kulturkreis konfrontiert war. Das damals so genannte Türkenproblem wurde von der konservativen Politik als akute Herausforderung angesehen und Bundeskanzler Helmut Kohl verfolgte das Ziel, die Zahl der türkischstämmigen Menschen in Deutschland um die Hälfte zu reduzieren. Viele Menschen waren der Meinung, dass die Türkinnen und Türken die einzige Migrantengruppe sei, die sich nicht integrieren ließe. Kohl revidierte zwar wenig später seine Ansichten, doch der türkischstämmigen Community haftete das Stigma weiter an. Schließlich wurde 1983 mit der Einführung des Gesetzes zur befristeten Förderung der Rückkehrbereitschaft versucht, das Ziel einer Reduzierung mit monetären Anreizen zu erreichen (DER SPIEGEL 2013). Dem Gesetz war jedoch kein großer Erfolg beschieden, da sich bereits die überwiegende Zahl der Zugewanderten für ein dauerhaftes Leben in Deutschland entschieden hatte. Die sukzessive Aufgabe von temporären Aufenthaltsabsichten hatte zuvor die Diskussion über eine vermeintliche »Überfremdung« angestoßen. Das sogenannte Heidelberger

Manifest, das am 17. Juni 1981 von einer Gruppe von Professoren unterzeichnet wurde, fasst das damalige Klima der Überfremdungsangst und die Sorge um die christlich-abendländische Kultur zusammen:

> *Mit großer Sorge beobachten wir die Unterwanderung des deutschen Volkes durch Zuzug von vielen Millionen von Ausländern und ihren Familien, die Überfremdung unserer Sprache, unserer Kultur und unseres Volkstums. Allein im Jahre 1980 hat die Zahl der gemeldeten Ausländer trotz Anwerbestopp um 309 000 zugenommen, davon 194 000 Türken. Gegenüber der zur Erhaltung unseres Volkes notwendigen Zahl von Kindern werden jetzt jährlich kaum mehr als die Hälfte geboren. Bereits jetzt sind viele Deutschen [sic!] in ihren Wohnbezirken und an ihren Arbeitsstätten Fremdlinge in der eigenen Heimat. Der Zuzug der Ausländer wurde von der Bundesregierung aus Gründen des heute als fragwürdig erkannten hemmungslosen Wirtschaftswachstums gefördert. Die deutsche Bevölkerung wurde bisher über Bedeutung und Folgen nicht aufgeklärt. Sie wurde auch nicht darüber befragt. Deshalb rufen wir zur Gründung eines parteipolitisch und ideologisch unabhängigen Bundes auf, dessen Aufgabe die Erhaltung des deutschen Volkes und seiner geistigen Identität auf der Grundlage unseres christlich-abendländischen Erbes ist. Auf dem Boden des Grundgesetzes stehend wenden wir uns gegen ideologischen Nationalismus, gegen Rassismus und gegen jeden Rechts- und Linksextremismus (Heidelberger Manifest 1981).*

Die Unterzeichner gingen von einem deutschen Volk als soziale Einheit aus, die wiederum eine homogene Kultur suggeriere. Diese sei von Migration und infolge der geringen Fertilität innerhalb des »deutschen Volkes« verdrängt worden. Aus diesem Grund fühlten sie sich dazu berufen, die deutsche und christlich-abendländische Identität zu schützen. Es ist deutlich zu erkennen, dass die Gefahr der Überfremdung durch Migrantinnen und Migranten aus nicht christlich geprägten Ländern stammte. Wurde zunächst also von einem »Gastarbeiterproblem« gesprochen, verschob sich die Diskussion allmählich zum »Türkenproblem«.

Die quantitative Zunahme der Türkeistämmigen wurde nicht nur durch Familienzusammenführungen forciert. Nach dem Militärputsch im September 1980 in der Türkei flüchteten auch Tausende politische Dissidenten nach Europa – vor allem nach Deutschland. Infolge des militärischen Konflikts zwischen der türkischen Armee und der kurdischen PKK flohen in den 1980er und 1990er Jahren nochmals zahlreiche Menschen ins Ausland. Aufgrund der fehlenden statistischen Kategorie Kurdinnen und Kurden ist anzunehmen, dass sie noch heute in der Öffentlichkeit als Türkinnen und Türken wahrgenommen werden. Zusammenfassend lässt sich festhalten,

dass nicht nur das »Türkenproblem« eine hohe Persistenz aufweist, sondern der Islam in Deutschland noch immer primär mit »den Türken« assoziiert wird. Selbst nach dem 11. September 2001, der als geostrategische, kulturelle und politische Zäsur gilt, traf beispielsweise der deutsche Historiker Hans-Ulrich Wehler die folgende Aussage in der *taz*:

> *Die Bundesrepublik hat kein Ausländerproblem, sie hat ein Türkenproblem. Diese muslimische Diaspora ist im Prinzip nicht integrierbar. Die Bundesrepublik ist seit ihrer Gründung mit heute zehn Prozent Zugewanderten bravourös fertig geworden. Aber irgendwann kommt eine Grenze, was man einer komplexen Gesellschaft zumuten kann (taz 2002).*

Mit dieser Aussage bezeichnete ein deutscher Intellektueller den Islam erneut pauschal als eine kriegerische, intolerante und stetig expandierende Weltreligion, von der für die westliche Gesellschaft große Gefahr ausgehe. Für den deutschen Kontext konstatierte Wehler:

> *In der Bundesrepublik kann man von einer türkischen Elite kaum sprechen – abgesehen von dem berühmten Touristikunternehmer Vural Öger und wenigen anderen. Die Türken werden in einer Religion groß, die spezifische Integrationsbarrieren bereitstellt. Die fundamentalistische Strömung ist mehrheitsfähig, auch in der Türkei selbst (ebd.).*

An dieser Stelle lässt sich an die Debatte über die Studie *Verlockender Fundamentalismus* anknüpfen, da Parallelen zwischen den Aussagen Wehlers und den Ergebnissen der Arbeit von Heitmeyer gezogen werden können:

(1) Die türkischstämmigen Migrantinnen und Migranten sind die am schwierigsten zu integrierende Gruppe. (2) Sie sind überwiegend bildungsfern und anscheinend sind sie anfälliger für Religion. (3) Nicht nur die Identifikation mit Religion, sondern die Gefahr der Verführung durch den Fundamentalismus ist bei ihnen stärker ausgeprägt. (4) Türkinnen und Türken sind quasi deterministisch alle im Islam sozialisiert.

Die unsachgemäße Stigmatisierung der Türkeistämmigen als vermeintliche Problemgruppe wurde über Jahrzehnte immer weiter forciert. Sie scheint vor dem Hintergrund der weiten Verbreitung von Wehlers und Heitmeyers verallgemeinernden Aussagen unausweichlich gewesen zu sein, insbesondere unter Berücksichtigung der historischen Ängste und des aktuellen Konflikts mit der Politik der AKP-Regierung.

4 Islam als Gegenstand politischer Spitzengespräche

Die Terroranschläge vom 11. September 2001 rückten den Islam in der Berichterstattung in den Kontext von al-Qaida und anderen Terrornetzwerken. Entsprechend wurde der Buchmarkt mit Titeln über Fundamentalismus und Terrorismus überflutet. Diese Entwicklung intensivierte die Verschmelzung der Diskussionsthemen Migration und Islam, was in der Gesellschaft zu einem Anstieg der sozialen Ablehnung führte. In Deutschland forcierte die Politik daraufhin die strukturelle Integration des Islam unter Berücksichtigung der Bekämpfung fundamentalistischer und islamistischer Strömungen. Der sicherheitspolitische Aspekt trat beispielsweise durch den bereits erwähnten Beschluss des Antiterrorgesetzes hervor. Die vom Bundestag verabschiedeten Maßnahmen hatten zur Folge, dass den Geheim- und Sicherheitsdiensten mehr Befugnisse zugestanden und die Erfassung von biometrischen Daten für Ausweispapiere zur Norm wurden. Zudem vereinfachten sie die Schließung extremistischer Vereine und verkleinerten die Hürden der Abschiebung ausländischer Extremistinnen und Extremisten. Hinsichtlich des Zugriffs auf eine zentrale Antiterrordatei (ATD) verbesserten die Maßnahmen auch den Austausch zwischen den Behörden. Obwohl sich die juristischen Instrumente nicht explizit gegen muslimischen Extremismus richteten, wurden sie in der Gesellschaft primär so verstanden.

In Deutschland wurde als Präventionsmaßnahme sogar die Rasterfahndung polizeilich angewandt. Diese Methode wurde seitens des BKA in den 1960er Jahren entwickelt und insbesondere im Kampf gegen die RAF in den 1970er Jahren eingesetzt. Sie ermöglicht auf der Grundlage bestimmter Kriterien die Auswertung öffentlicher und privater Datenbanken, um den Kreis potenzieller Terroristinnen und Terroristen einzugrenzen. Die massive und unverhältnismäßige Berichterstattung über Muslime, die polizeilichen Maßnahmen sowie weitere ausgeübte oder vereitelte Terroranschläge haben zu der einseitigen Islamdebatte und zum Generalverdacht der in westlichen Gesellschaften lebenden Muslime geführt. Samuel Huntington lieferte mit seiner bereits erwähnten Publikation *Kampf der Kul-*

turen die hierzu folgenschwere Theorie für aktuelle und zukünftige Konflikte zwischen der westlichen und islamischen Zivilisation. Seine Thesen wurden für die Neokonservativen in den USA der nuller Jahre sowie für die Amtszeit von Donald Trump zu prophetischen Leitlinien. Auch in Deutschland prägten sie die Islamdebatte. Huntington geht – anders als die meisten Islamwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler oder Politikwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler – davon aus, dass nicht allein eine extremistische Ausprägung des Islam das Problem sei, wie folgendes Zitat belegt:

> *The underlying problem for the West is not Islamic fundamentalism. It is Islam, a different civilization whose people are convinced of the superiority of their culture and are obsessed with the inferiority of their power. The problem for Islam is not the CIA or the U. S. Department of Defense. It is the West, a different civilization whose people are convinced of the universality of their culture and believe that their superior, if declining, power imposes on them the obligation to extend that culture throughout the world (Huntington 1996, S. 217).*

Laut Huntington zeigt die Vergangenheit, dass die Beziehung zwischen dem Westen und dem Islam bereits seit langer Zeit von einem Kampf geprägt wird:

> *Some Westerners […] have argued that the West does not have problems with Islam but only with violent Islamist extremists. Fourteen hundred years of history demonstrate otherwise (Huntington 1996, S. 209).*

Begleitet wurde der Islamdiskurs zudem von der Debatte über die Leitkultur, die Friedrich Merz bereits zu Beginn der nuller Jahre reaktivierte. Spätestens seit dem Mord an dem niederländischen Regisseur Theo van Gogh, den ein muslimischer Extremist 2004 infolge eines islamkritischen Kurzfilms beging, wurde in Deutschland über das vermeintliche Scheitern des Multikulturalismus debattiert. Aus rechtskonservativen Kreisen warf man den Linksliberalen vor, dass sie aufgrund falscher Toleranz blind gegenüber kontraproduktiven Entwicklungen in Migrantenmilieus seien. Das Konzept des Multikulturalismus – der von einer friedlichen Koexistenz vieler Kulturen ausgeht und in Kanada 1971 als politisches Programm implementiert wurde – ist bereits in den 1990er Jahren stark kritisiert worden. Die Kritik bestand nicht nur aus dem Vorwurf einer sogenannten Kuschelpädagogik, sondern auch in der Kulturalisierung, da sie die gescheiterte Integration in wichtigen Lebensbereichen wie der Arbeits- und Wohnungssuche kaschiere.

Vor dem Hintergrund der Entdeckung des Islam als Integrationsfaktor kam es 2006 dazu, dass die Bundesregierung die erste Deutsche Islam Konferenz (DIK) organisierte. Der damalige Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble hatte sich als Leiter der Konferenz zu ihrem Auftakt affirmativ zum Islam und zu Muslimen geäußert – er bezeichnete sie als festen Bestandteil der deutschen Gesellschaft. Die historischen Worte seitens der Spitzenpolitik waren der Beginn für Gespräche, die in den folgenden Jahren zwischen staatlichen Vertreterinnen und Vertretern, muslimischen Dachorganisationen sowie muslimischen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens geführt wurden. Dabei ging es um zentrale Themen wie beispielsweise Wertekonsens, islamischer Religionsunterricht, Kirchenrecht, Sicherheit, Imamausbildung oder muslimische Wohlfahrt. Zudem wurden im Auftrag der DIK wichtige empirische Studien zu Muslimen in Deutschland in Auftrag gegeben, die zahlreiche quantitative und qualitative Daten zutage förderten. Das Format war schließlich auch ein Vorbild für alle Bundesländer und Kommunen. Es zeigte, dass man trotz fehlender kirchenanaloger Strukturen einen wichtigen Dialogprozess mit Muslimen anstoßen und grundlegende religiöse Angelegenheiten, den Islam betreffend, thematisieren und umsetzen kann. Vor diesem Hintergrund kann die DIK zahlreiche Errungenschaften aufweisen:

1) Die Aufwertung von islamischen Dachorganisationen und ihren Mitgliedsmoscheen konnte erzielt werden. In der Geschichte der deutschen Integrationspolitik wurden erstmals Spitzengespräche mit muslimischen Verbandsfunktionären geführt und zugleich wurde die wichtige Rolle der Moscheegemeinden im Alltag der Muslime akzentuiert. Trotz der (berechtigten) Kontroversen hinsichtlich der Rolle bestimmter Dachorganisationen hat die DIK die Grundlage für eine sachliche Kommunikation gelegt, die auch auf der Länderebene erfolgreich implementiert werden konnte.

2) Als unmittelbare Folge der DIK schlossen sich 2007 die großen islamischen Dachorganisationen zum Koordinierungsrat der Muslime zusammen, um das politische Postulat eines zentralen Ansprechpartners zu erfüllen. Zwar hat die Erfahrung im Laufe der Jahre gezeigt, dass diese Plattform nur bedingt – auch aufgrund von Partikularinteressen – handlungsfähig ist, doch auch dieser Sachverhalt ist von Nutzen; er führt die Möglichkeiten und Grenzen der Zusammenarbeit der großen Dachorganisationen vor Augen. Insbesondere wurde die Notwendigkeit einer Führungsrolle deutlich; meist beanspruchte sie DITIB für sich.

3) Die DIK stellte die Pluralität des Islam heraus. Durch die bunte Zusammensetzung sowie die Teilnahme von Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens ist das diverse muslimische Leben in Deutschland transparenter geworden. Zwar kritisierten die islamischen Dachorganisationen häufig die theologische Orientierung der Teilnehmenden und ihre repräsentative Rolle, doch spiegeln diese Vorwürfe nur zukünftige Konflikte hinsichtlich der Pluralisierung und Säkularisierung der Muslime wider.

4) In Zusammenarbeit mit teilnehmenden Expertinnen und Experten erarbeitete die DIK wichtige Themenfelder in Bezug auf die Identifikation und Diskussion zentraler Herausforderungen für Muslime in Deutschland. Damit haben nicht nur eine gesellschaftliche Sensibilisierung und ein Bewusstseinswandel stattgefunden, sondern zum Teil wurden Errungenschaften wie die Zentren für Islamische Theologie ermöglicht.

5) Indem organisatorische und individuelle Vertreterinnen und Vertreter des Islam zu Spitzengesprächen eingeladen wurden, konnte ein selbstverständlicher Umgang mit den Belangen der Muslime erreicht werden.

5 Negative Entwicklungen

In den 2010er Jahren wurde das Spannungsverhältnis zwischen struktureller Integration des Islam und gesellschaftlicher Ablehnung erneut angestoßen. Die Dekade begann mit der Veröffentlichung von Thilo Sarrazins Buch *Deutschland schafft sich ab*, in dem er den Geist des Heidelberger Manifests nicht nur wieder aufleben lässt, sondern mit dem er auch eine größere Reichweite erlangte als die Hochschulprofessoren 1981. Sarrazin gibt die alten Thesen von Überfremdung, Eroberung durch Fertilität und genetischen Nachteilen infolge von Erbkrankheiten wieder. Damit gelang ihm der Anstoß einer bundesweiten polarisierenden Diskussion.

Mit der Gründung der Alternative für Deutschland (AfD) 2013 entstand nur kurze Zeit nach dem erneuten Beginn der Debatte eine Partei, die als Sammelbecken von Nationalkonservativen über christliche Fundamentalisten bis hin zu völkisch-nationalistischen Menschen dient. Bereits ein Jahr später bildete sich in Dresden die Bewegung Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes (Pegida), die später mit ihren bundesweiten Montagsdemonstrationen bekannt wurde. Die Neugründungen erfuhren schnell Zuspruch. Drei Jahre nach ihrer Entstehung veröffentlichte die AfD ihr Grundsatzprogramm, in dem die Parteikonturen insbesondere gegenüber den Fragen zur Leitkultur und dem Islam, scharf umrissen werden. In Punkt 7.1 des Programms heißt es:

> *Die Alternative für Deutschland bekennt sich zur deutschen Leitkultur, die sich im Wesentlichen aus drei Quellen speist: erstens der religiösen Überlieferung des Christentums, zweitens der wissenschaftlich-humanistischen Tradition, deren antike Wurzeln in Renaissance und Aufklärung erneuert wurden, und drittens dem römischen Recht, auf dem unser Rechtsstaat fußt. Gemeinsam liegen diese Traditionen nicht nur unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung zugrunde, sondern prägen auch den alltäglichen Umgang der Menschen miteinander, das Verhältnis der Geschlechter und das Verhalten der Eltern gegenüber ihren Kindern. Die Ideologie des Multikulturalismus, die importierte kulturelle Strömungen auf geschichtsblinde Weise der einheimischen Kultur gleichstellt und deren Werte damit zutiefst relativiert, betrachtet die AfD als ernste Bedrohung für den sozialen Frieden und für den Fortbestand der Nation als kulturelle Ein-*

heit. Ihr gegenüber müssen der Staat und die Zivilgesellschaft die deutsche kulturelle Identität als Leitkultur selbstbewusst verteidigen (AfD 2016).

Mit dieser Agenda wird das arabisch-islamische Erbe bewusst ausgeblendet und zugleich die Kritik am Konzept des Multikulturalismus aus den 1990er Jahren mit dem Hinweis auf eine drohende »Überfremdung« aufgegriffen. Zudem knüpft der diffuse Begriff Leitkultur an die damalige Debatte an, da laut Meinung der AfD nur dieses Konzept die Gewährleistung der »kulturellen Einheit« sicherstelle. Die Gefahr der als homogen und familial verstandenen deutschen Gesellschaft sei, wie in Punkt 7.6 des Parteiprogramms erörtert wird, vor allem dem Islam attestiert, der konträr zu den deutschen Werten stehe. Die Positionierungen zum Islam sind insgesamt eine unpräzise Konstruktion eines Islamverständnisses, das Fundamentalismus, Orthodoxie, Parallelgesellschaften und Auslandsfinanzierung von Moscheen unter der Überschrift »Der Islam im Spannungsverhältnis zu unserer freiheitlich-demokratischen Ordnung« zusammenfasst. Damit wird unabhängig von den unterschiedlichen Strömungen unter den Muslimen suggeriert, dass der Islam selbst das Problem sei. Diffus geht es im Grundsatzprogramm der AfD weiter, wenn beispielsweise das Verbot von Minaretten oder die Nichtanerkennung islamischer Gemeinden als Körperschaften des öffentlichen Rechts postuliert werden (vgl. ebd.).

Mit diesem Grundsatzprogramm und den entsprechenden öffentlichen Debatten wird seitens der rechtspopulistischen AfD – die nach den Wahlen 2017 erstmals und als drittstärkste Kraft in den 19. Deutschen Bundestag gewählt wurde – regelmäßig dafür gesorgt, dass sowohl im Parlament als auch in der breiten Öffentlichkeit das problematisierte Islambild ins Bewusstsein gerufen wird. Charakteristisch für diese Permanenz und politische Reichweite ist die Bundestagsdebatte über den Antrag der AfD mit dem Titel »Unvereinbarkeit von Islam, Scharia und Rechtsstaat – Der Radikalisierung den Boden entziehen, keine Verbreitung gesetzwidriger Lehren«. Die Partei fordert darin, die Verbreitung ausgewählter Koranverse politisch zu verhindern – de facto also zu zensieren –, die thematisch folgende Punkte behandeln:

- *Tötungs- und Kriegsaufrufe (gegen religiös definierte Gruppen)*
- *Religiöse Diskriminierung (insbes. Antisemitismus und Christenfeindlichkeit)*
- *Volksverhetzung (gegen religiös definierte Gruppen)*
- *Rechtsdefizite und Gewaltaufrufe in der Behandlung von Frauen (AfD 2018, S. 4).*

Der Antrag konstruiert den Islam als eine Ideologie und nicht als eine Weltreligion. Es wird ein islamischer Fundamentalismus entworfen, der als alleinige und einzige Strömung des Islam skizziert wird. Aus diesem Grund schließt die AfD Interpretationen oder Relativierungen von Koranversen aus, die offensichtlich konträr zum Grundgesetz stehen. Damit wird ein theologischer Ansatz innerhalb des Islam angesprochen, dem zwar salafistische und ultraorthodoxe Muslime Folge leisten, der aber nicht die Majorität betrifft.

Das von der AfD konstruierte Bild hat dazu geführt, dass in Umfragen immer häufiger Angst und Ablehnung gegenüber dem Islam geäußert wird. Zahlreiche Studien der letzten Jahre haben empirisch den wachsenden antimuslimischen Rassismus bestätigt. Zurückzuführen sind die Einstellungen der Probandinnen und Probanden in der Regel nicht auf die direkten Erfahrungen mit muslimisch-pluralen Lebenswelten im Alltag, sondern auf Sekundärerfahrungen über Medien oder politische Instrumentalisierungen. Das Bild über den Islam spiegelt überwiegend die Narrative der rechtspopulistischen Politik und der überproportionalen Medienberichterstattung über gewaltbereite, militante muslimische Strömungen wider (vgl. z. B. Pickel 2019; Janzen et al. 2019).

Der große Erfolg der AfD bei der Wählerschaft geht auch darauf zurück, dass die Partei die Flüchtlingskrise geschickt für ihre Überfremdungsthesen instrumentalisiert hat. 2015 kamen etwa 890 000 Geflüchtete nach Deutschland, die meisten von ihnen stammten aus Syrien. Angela Merkels oft zitierte Aussage »Wir schaffen das« sorgte zwar im Ausland und in Teilen der hiesigen Gesellschaft zunächst für euphorische Zustimmung, die jedoch spätestens kippte, als die sexuellen Übergriffe von Männern mit Wurzeln im Maghreb, Irak, in Afghanistan und Syrien in der Kölner Silvesternacht 2015 bekannt wurden. Die sich anschließende diffuse Diskussion war erneut eine Vermengung von Inhalten, die in diesem Kontext nicht zusammengehören: Islam, Flüchtlingspolitik und Asylverfahren, muslimische Machokultur oder das Phänomen Taharrusch dschama'i, das übersetzt »gemeinschaftliche Belästigung« bedeutet.

Die Publizistin Alice Schwarzer bezeichnete die Täter der Kölner Silvesternacht offen als Islamisten. Laut Schwarzer waren die Tatmotive nicht primär sexuell motiviert, sondern als eine Strategie zur Machtdemonstration gegenüber der weißen Frau angedacht. Der Domplatz als christliches Symbol schlechthin war für sie kein zufälliger Tatort. Schwarzer stellte die These auf, dass sich in der Vergangenheit rechtsfreie Räume in Europa gebildet haben, die das Erstarken von kriminellen Milieus begünstigten (Schwarzer 2016, S. 1 ff.).

In Fachkreisen werden die Täter jedoch nicht in direktem Zusammenhang mit Islamismus gesehen. Das wäre genauso absurd wie beispielsweise die Machokultur in Mexiko mit dem Christentum in Verbindung zu bringen. Großdemonstrationen mexikanischer Frauen führten 2020 der weltweiten Öffentlichkeit vor Augen, dass in dem katholisch geprägten Land seit geraumer Zeit massive Übergriffe auf Frauen begangen werden. Die hiesige Bevölkerung ist jedoch aufgrund der undifferenzierten und verzerrten Sichtweise der AfD und anderen Stimmen mit einem Islambild konfrontiert, das die Unterscheidung zwischen nicht korrelierenden und korrespondierenden Problemlagen ausschließt.

Der Rechtspopulismus hat in den vergangenen Jahren in vielen westlichen Gesellschaften starken Aufwind erhalten. Unter der Präsidentschaft von Donald Trump wurde in den USA eine muslim- und migrationsfeindliche Politik verfolgt, die für nationalkonservative und islamfeindliche Wählerinnen und Wähler inszeniert vermittelt wurde. Im Hinblick auf Huntingtons postulierten Kampf der Kulturen fand in dieser Zeit allerdings auch in europäischen Ländern rechtspopulistische bis hin zu rechtsextreme Politik Zuspruch. Dies wurde etwa jüngst vom erneuten Einzug der rechtsextremen Politikerin Marine Le Pen in die Stichwahl 2022 um die französische Präsidentschaft verdeutlicht. Rechtspopulistische Politikerinnen und Politiker eint, dass sie die Ängste der Bevölkerung instrumentalisieren und eine »Wir-gegen-sie«-Mentalität sowie einfältige Erklärungsmuster für komplexe Sachverhalte verbreiten, insbesondere im Zusammenhang mit der Migrationspolitik und der Europäischen Union.

Der Rechtsruck ist jedoch kein ausschließlich westliches Phänomen, sondern international feststellbar. Dies kann man anhand der Türkei exemplifizieren, die als nichtwestliches Land seit Jahrzehnten eine EU-Mitgliedschaft anvisiert. Allerdings haben die Entwicklungen der vergangenen Jahre unter Recep Tayyip Erdoğans AKP-Regierung die Mitgliedschaft in die Ferne rücken lassen. Die Türkei ist als Beispiel angeführt, weil die dortigen Entwicklungen den zuvor genannten rechtspopulistischen Parteien als Politikum dienen. Denn Erdoğan inszeniert sich als »Sultan am Bosporus«, dessen Anhängerschaft bis in die türkische Community Europas reicht – vor allem in Deutschland findet er viel Zuspruch. Die türkische Regierung nutzt wiederum den Populismus der europäischen Parteien, um das Bild des »hässlichen Europäers« zu zeichnen. Diese Propaganda wurde vor allem zu Wahlkampfzeiten und während der Abstimmung zur neuen türkischen Verfassung deutlich, als man Erdoğan und der AKP Wahlkampfveranstaltungen in zahlreichen Ländern untersagte:

Die Brücken zu Europa sind zwar nicht eingerissen, aber einsturzgefährdet. Im Abstimmungskampf für die Verfassung hat Erdoğan Niederländer und Deutsche als Nazis beschimpft, als diese ihm und seiner Mannschaft keine Wahlkampfauftritte bewilligten. Viele seiner Anhänger glaubten, danach würden beide Seiten einfach zur Tagesordnung übergehen. Doch das Einzige, was beide Seiten derzeit noch verbindet, ist der Flüchtlingsdeal. Davon abgesehen können die Europäer nicht einfach die Augen vor Erdoğans repressivem Kurs verschließen, zumindest nicht, solange die EU-Beitrittsverhandlungen offiziell nicht beendet werden (Rogg 2018, S. 233).

Die nicht im Land lebende Wählerschaft wurde zuvor von keiner anderen Regierung der Türkei so massiv zu beeinflussen versucht. Daher sind die Gegenmaßnahmen der europäischen Länder nachvollziehbar. Es muss jedoch noch genau untersucht werden, inwiefern Erdoğans Politik die Reethnisierungsprozesse und die symbolische Identifikation mit dem Herkunftsland bei türkeistämmigen Menschen in Deutschland beeinflusst. Als erster Beweis für die Beeinflussung können die türkischen Präsidentschafts- und Parlamentswahlen 2018 herangezogen werden, an denen auch die im Ausland lebenden Wahlberechtigten teilgenommen haben. In Deutschland fanden circa 50 Prozent der 1,44 Millionen Türkinnen und Türken ihren Weg zu den Wahlurnen in den Konsulaten. Sie stimmten mit 64,8 Prozent für Erdoğan und 55,7 Prozent für die AKP ab. In Skandinavien erzielte beispielsweise die HDP bessere Ergebnisse, da dort die kurdischstämmigen Wählerinnen und Wähler dominieren. Ohne jedes europäische Land einzeln zu betrachten, lassen sich die unterschiedlichen Ergebnisse auf die Migrationsgeschichte und auf die Kettenmigration zurückführen. Nach Deutschland sind wahrscheinlich vor allem Migrantinnen und Migranten aus islamisch-konservativen und national-konservativen Ländern gekommen. Den Verwandtschaftsnetzwerken entsprechend, sind daraufhin die weiteren Zuwanderungen verlaufen. Zudem haben die türkisch-islamischen und nationalistischen Vereine früh mit ihrer Organisationstätigkeit begonnen. In den skandinavischen Ländern sind dagegen vor allem kurdischsprachige Migrantinnen und Migranten gut organisiert. Sie haben dort im Laufe der Jahre eine starke Opposition aufgebaut, die sich gegen Erdoğan und die AKP stellt. Ungeachtet der 60-jährigen Migrationsgeschichte zeigen die Beispiele, dass die Konflikte aus dem Herkunftsland in die neue Heimat transferiert wurden.

Den negativen Entwicklungen stehen jedoch auch Fortschritte entgegen wie beispielsweise die Forcierung der strukturellen Integration des Islam und der Muslime durch die Politik in Deutschland. Dabei nimmt

die bereits akzentuierte Deutsche Islam Konferenz eine wichtige Vorreiterrolle ein. Von der Kritik über die Auswahl der Teilnehmerinnen und Teilnehmer sowie der tatsächlichen Effizienz der Konferenz abgesehen, hat die DIK wie zuvor erwähnt einige wichtige Fortschritte erreicht. Darunter zählt unter anderem die Anerkennung der Existenz der mittlerweile über fünf Millionen in Deutschland lebenden Muslime.

Deutschland ist im Vergleich zu allen westlichen Gesellschaften, in denen eine muslimische Minorität lebt, in weiteren Bereichen einen historischen Schritt in Richtung eines europäisch geprägten Islam gegangen. Im folgenden Kapitel werden die Meilensteine dieser Entwicklung ausführlich erläutert.

Kapitel II

Institutionalisierungsversuche – zwischen gesellschaftlicher Ablehnung und struktureller Integration

1 Islamischer Religionsunterricht

In der deutschen Nachkriegsgeschichte war der 10. September 1964 ein ganz besonderer Tag. Deutschland steckte inmitten des Wirtschaftswunders und zahlreiche Betriebe befanden sich fieberhaft auf der Suche nach Arbeitskräften. Da der heimische Arbeitsmarkt die Nachfrage nicht mehr bedienen konnte, suchten Unternehmen gezielt im Ausland nach Arbeitskräften. Die zumeist jungen Männer kamen häufig mit Sonderzügen nach Deutschland. Dies war auch am 10. September 1964 der Fall. Der Zug, der an diesem Tag in Köln-Deutz seinen finalen Halt erreichte, brachte 1 200 Arbeitskräfte aus Spanien und Portugal nach Deutschland. Die Ankunft der Gastarbeiter sollte groß gefeiert werden, denn inmitten der Reisenden befand sich vermutlich der millionste Gastarbeiter – die Vertreter der Arbeitgeberverbände hatten durch eine Zufallsauswahl einen Arbeiter ausgewählt, der diese Rolle einnehmen sollte. Die Wahl fiel auf den Portugiesen Armando Rodrigues de Sá, der aus dem kleinen portugiesischen Dorf Vale de Madeiros stammte. Er wusste nichts von seinem Glück, als der Zug in Köln-Deutz einlief. Auf dem Bahnsteig spielte eine Kapelle und zahlreiche Presseleute standen bereit. Armando Rodrigues de Sá war überwältigt, als man ihn als den millionsten Gastarbeiter begrüßte. Es gab Glückwünsche und ein Motorrad der Marke Zündapp, das der Mann für die Journalisten mit einem Lächeln bestieg. Die Bilder gingen damals um die Welt und finden sich heute in zahlreichen Geschichtsbüchern. Berühmt wurde auch die Zündapp, die später einen Ehrenplatz im Bonner Haus der Geschichte erhielt. Die ganze Geschichte hatte jedoch kein Happy End. Armando Rodrigues de Sá arbeitete nur saisonweise in Deutschland und kehrte immer wieder nach Portugal zurück. Bereits in den frühen 1970er Jahren erkrankte er und blieb fortan in Portugal. Sein Gesundheitszustand verschlechterte sich immer weiter, bis er 1979 an einem Krebsgeschwür starb (Schulze 2014).

Die Geschichte von Armando Rodrigues de Sá ist im Hinblick auf die Zuwanderungsgeschichte in mehrfacher Hinsicht lehrreich. Zunächst zeigt das Auswahlverfahren des millionsten Gastarbeiters durch einen Zufall, dass Arbeitgeber und staatliche Stellen die Dinge nicht so genau nahmen. Die Betriebe brauchten Arbeitskräfte, die temporär zur Verfügung standen. Die Motive, Wünsche, Hoffnungen und biografischen Hintergründe

der Arbeitsmigrantinnen und -migranten waren in der damaligen Phase meist nicht von Interesse. Die ausländischen Arbeitskräfte lebten häufig in Wohnheimen oder Baracken und hatten kaum Kontakt zur autochthonen Wohnbevölkerung. Ein Jahr nach Abschluss des Anwerbeabkommens mit Italien wurde 1956 die Ausländersozialberatung eingeführt, die für eventuelle Probleme zuständig war. Wie bereits in Kapitel I kurz dargestellt wurde, wurden nach weiteren Anwerbeabkommen mit Spanien und Griechenland (1960), der Türkei (1963), Marokko (1964), Tunesien (1965) und Jugoslawien (1968) die Herkunftsnationalitäten zwischen den Wohlfahrtsverbänden nach einem einfachen Schlüssel aufgeteilt (Bosswick/Bronnenmeier 2001, S. 9). Demnach übernahm die Caritas die Verantwortung für die Italiener, Spanier, Portugiesen und Kroaten (Katholiken). Die Diakonie war zuständig für die Griechen und weitere nichtchristliche Nationalitäten. Alle Türken, Tunesier und Marokkaner fielen in den Verantwortungsbereich der AWO (ebd.).

Die Geschichte von Armando Rodrigues de Sá zeigt ferner, dass in den 1960er Jahren Arbeitsmigrantinnen und -migranten keinen dauerhaften Verbleib in der Bundesrepublik anstrebten. Die Lebensbedingungen waren häufig prekär. Die meist männlichen Arbeitskräfte wollten möglichst viel Geld nach Hause schicken und nahmen die schwierigen Wohnverhältnisse und Arbeitsbedingungen billigend in Kauf. Der Blick war auf eine bessere Zukunft gerichtet, die man in der Heimat mit dem ersparten Geld aufbauen wollte. Deutschland war für die meisten Arbeitsmigrantinnen und -migranten ein fremdes Land, dass man so schnell wie möglich wieder verlassen wollte.

Große Einschränkungen gab es auch in kultureller und religiöser Hinsicht. Es begann bei den ganz einfachen Dingen – die deutsche Küche kannte beispielsweise zum damaligen Zeitpunkt keine italienischen oder türkischen Gerichte. Aus diesem Grund gab es auch keine entsprechenden Zutaten im Handel. Wer Gerichte aus seiner Heimat essen wollte, der musste improvisieren. Bedeutend schwieriger war es jedoch bei der Religionsausübung. Die Bevölkerung der Bundesrepublik der 1960er und 70er Jahre war überwiegend katholisch oder evangelisch. Gläubige Italiener konnten zumindest die Sonntagsmesse besuchen. Andere religiöse Gruppen – christlich-orthodoxe und muslimische Arbeitsmigrantinnen und -migranten – konnten hingegen keine Angebote in Anspruch nehmen. Für gläubige Muslime gab es daher nur den Gebetsteppich, der vor der Fabrikhalle oder neben der Wohnbaracke einen Platz finden musste.

Die Zuführung von Arbeitskräften im Rotationsprinzip fand durch die Verhängung eines Anwerbestopps am 23. November 1973 ihr Ende. Die

Gründe für diese weitreichende Entscheidung lagen in der Ölkrise. Die Industrieländer gerieten in eine schwere Rezession. Insolvenzen, Kurzarbeit und steigende Arbeitslosenzahlen waren nicht nur in der Bundesrepublik die Folge. Darüber hinaus hatte sich das Rotationsprinzip auch in den Betrieben als problematisch erwiesen. Aufgrund des ständigen Wechsels mussten Arbeitskräfte immer wieder neu angelernt werden. Hinzu kam eine durchgehend schwierige Kommunikation. Die neuen Arbeitskräfte verfügten häufig nur über rudimentäre Deutschkenntnisse, weshalb sie nicht in anspruchsvolle betriebliche Abläufe eingebunden werden konnten.

Das Kapitel der Gastarbeiterinnen und -arbeiter in Deutschland hatte sich mit dem Anwerbestopp faktisch erledigt. Saisonales Arbeiten war nicht mehr möglich. Daraufhin verlängerten sich sukzessive die Aufenthaltszeiten der in Deutschland verbliebenen Arbeitskräfte. Da die Arbeitsmigrantinnen und -migranten nicht über einen längeren Zeitraum von ihren Familien getrennt sein wollten, entwickelte sich das Phänomen des Zuzugs von Familienangehörigen. Sie war nach dem Anwerbestopp die einzige Form der Zuwanderung, die auf der Grundlage des 1965 eingeführten Ausländergesetzes noch möglich war (Butterwege 2005). Spätestens durch den Zuzug der Familienangehörigen wurde die Bundesrepublik unverkennbar zu einem Einwanderungsland. Dieser Paradigmenwechsel erforderte in vielen gesellschaftlichen Handlungsfeldern ein grundsätzliches Umdenken.

Die größten Veränderungen ergaben sich für die zugewanderten Familien. Frauen, Männer und Kinder fanden sich in einem fremden Land wieder, mit dessen Sprache und Kultur sie kaum oder gar nicht vertraut waren. Der Weg in einen halbwegs geregelten Alltag mit ausreichend großer Wohnung, Kindergarten, Schule, Hausarzt und Einkaufmöglichkeiten erwies sich als hindernisreich. Sukzessive setzte sich die Einsicht durch, dass das Leben in Deutschland keine kurze Episode bilden würde. Folglich begannen die Menschen sich einzurichten. Die urbanen Siedlungsräume, in denen zahlreiche Zugewanderte lebten, begannen sich zu verändern. Es entstanden neue Geschäfte, die Produkte aus der ursprünglichen Heimat offerierten. Darüber hinaus wurden erste Vereine gegründet, die Begegnungsräume zur Verfügung stellten, um die heimatliche Kultur zu pflegen.

Für die muslimischen Zuwanderinnen und Zuwanderer gab es weitere große Herausforderungen, die ihre religiöse Bildung und Religionsausübung betrafen. In Deutschland gab es in den 1960er und frühen 70er Jahren keine islamischen Institutionen, die Moscheen oder Bildungseinrichtungen betrieben. Dieser Sachverhalt war in mehrfacher Hinsicht ein großes Problem. Zunächst muss konstatiert werden, dass der Islam grundsätzlich keine kirchenähnlichen Strukturen kennt. Das Verhältnis der Mus-

lime zu Gott ist in theologischer Hinsicht unmittelbar bestimmt; sie benötigen zur Glaubensausübung keine Körperschaften des öffentlichen Rechts. Folglich gibt es in islamisch geprägten Gesellschaften auch keine formale Mitgliedschaft in einer wie auch immer organisierten islamischen Religionsgemeinschaft. Genau dieser Umstand begründete in Deutschland eine sperrige Problemlage. Muslimische Zuwanderinnen und Zuwanderer wollten in Moscheen beten und ihre Kinder sollten den in der Heimat üblichen Koranunterricht erhalten. Doch wer sollte diese Aufgaben erfüllen? Da keine Hilfe zu erwarten war, mussten sie eigene Initiativen starten, um angemessene Möglichkeiten für die Ausübung des Gebets und Bildungsangebote zu generieren. Die fehlenden Ressourcen für eine professionelle Umsetzung führten in den 1970er Jahren zu den Gründungen von sogenannten Hinterhofmoscheen. Die Vorgehensweise folgte fast immer nach dem gleichen Muster: Zumeist männliche Akteure gründeten einen Verein, der in formaler Hinsicht der Pflege der Kultur dienen sollte. Im Anschluss suchten sie ein preiswertes Mietobjekt, das ursprünglich oftmals industriell genutzt wurde, und bauten es mit ehrenamtlichem Engagement zu einer provisorischen Moschee um.

Die Vereine, die diese Pionieraufgaben übernahmen, waren nie besonders mitgliederstark. Der Grund lag in der islamischen Tradition, die explizit keine mitgliedschaftlichen Strukturen kennt und vorsieht. Folglich richtete sich der Moscheebetrieb nicht ausschließlich an die wenigen Mitglieder, sondern versuchte die Bedürfnisse der muslimischen Community zu erfüllen. Sie unterstützte den Betrieb mit Spenden, die häufig im Rahmen des Freitagsgebets gesammelt wurden. Die knappen Mitgliedsbeiträge und Spenden reichten in der Regel gerade aus, um die Miete und den Unterhalt zu finanzieren. Gehälter für Imame oder andere in der Moschee tätigen Kräfte konnten nicht gezahlt werden. Die meisten Tätigkeiten wurden im Ehrenamt erbracht.

In der Bundesrepublik entstanden auf diese Weise in den 1970er Jahren zahlreiche Moscheevereine, die eine Basisversorgung für Muslime anboten. Sie umfasste unter anderem das Freitagsgebet, Koranunterricht, Räume für Eheschließungen und Beschneidungen. Die meisten der Vereine hatten einen starken Bezug zur Türkei und zu dort ansässigen religiösen Bewegungen, die teilweise über eine fundamentalistische beziehungsweise islamistische Ausrichtung verfügten. Bereits 1972 entstand in Braunschweig der Verein Türkische Union Deutschland, der der Millî-Görüş-Bewegung zugerechnet wurde. Im Kontext der sich in Deutschland formierenden Bewegung kam es in den Folgejahren zu weiteren Gründungen (Ministerium für Arbeit MAGS NRW, S. 121). Ebenfalls in der ersten Hälfte der

1970er Jahre fanden die ersten Moscheegründungen der Süleymancılar statt. Das erste islamische Kulturzentrum wurde 1973 in Köln gegründet. 1980 wurde der Verein umbenannt und trägt seither den Namen Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) (ebd., S. 131). Die Organisation setzte sich bereits früh für die Anerkennung muslimischer Gemeinden als Körperschaften des öffentlichen Rechts in Deutschland ein. Ihr Antrag wurde 1979 jedoch abgelehnt.

Die nichtmuslimische Mehrheitsgesellschaft schenkte in den 1970er Jahren den Moscheegemeinden nur wenig Aufmerksamkeit. In der öffentlichen Wahrnehmung waren die Muslime nach wie vor Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter – sie wurden ausschließlich in ihrer ökonomischen Funktion wahrgenommen. Erst die Iranische Revolution veränderte diese Sichtweise, da die Medien zuvor kaum über den Islam berichteten. Mit der Machtergreifung der Ayatollahs änderte sich das schlagartig. Der Islam und die Muslime wurden politisiert. Nahezu täglich gab es im Fernsehen Bilder von fanatischen und gewaltbereiten Revolutionsgarden, willkürlichen Inhaftierungen und Gewalt gegen Frauen zu sehen (Hafez/Schmidt 2020). Die Berichterstattung über den Iran führte zu einer sukzessiven Negativierung des Islam. Die Bilder aus Teheran zeigten wütende und gewaltbereite Männer, die anscheinend für die Ayatollahs und Allah zu allem bereit waren. Offenkundig ging das »Islamische Erwachen«, das keineswegs auf den Iran beschränkt war, mit einer politischen Agenda einher, die Nichtmuslime als eine diffuse Bedrohung wahrzunehmen begannen.

Das neue Islambild wirkte sich auf die hiesigen Muslime aus. Ihr religiöses Leben hatte bis zur Mitte der 1970er Jahre in der Aufnahmegesellschaft kein besonderes Interesse gefunden. Der Islam war eine in der Bundesrepublik nicht beheimatete Religion, die von Ausländerinnen und Ausländern praktiziert wurde. Mit dem wachsenden Verbleib der muslimischen Arbeitsmigrantinnen und -migranten sollte sich das ändern. Zunehmend wurden Moscheegemeinden – insbesondere der dort angebotene Koranunterricht für Kinder – kritisch betrachtet. Die Liste der Vorwürfe ist lang und sie wird ständig ergänzt. Der Freiburger Islamwissenschaftler Abdel-Hakim Ourghi stellte einen ganzen Katalog von Kritikpunkten zusammen (Ourghi 2016). Seiner Meinung nach würden viele »Import-Imame« die deutsche Sprache nicht beherrschen. Ferner fehle ihnen häufig pädagogisches und didaktisches Fachwissen, was durch eine »archaische Didaktik« (ebd.) ersetzt würde. Im Unterricht herrsche Strenge und es werde zwischen Wissen und Glauben keine Unterscheidung getroffen; vielmehr ginge es um die Vermittlung von Vorschriften und Rechten, die ausschließlich zu akzeptieren seien. Ourghi konstatierte folglich, dass es »um

die Unterwerfung und Bevormundung der Kinder« ginge. Darüber hinaus gewöhne der Unterricht sie an eine »patriarchale Gesellschaftsstruktur« und hemme »ihre schöpferische Kraft zur Selbstentfaltung« (ebd.).

Der Koranunterricht wurde nicht von allen relevanten Akteurinnen und Akteuren in dieser Schärfe betrachtet. Die kritischen Stimmen überwogen jedoch deutlich in der gesellschaftlichen Debatte und die Notwendigkeit eines zeitgemäßen Bildungsangebots durch den Staat trat hervor. Ende der 1970er Jahre wandten sie sich an die NRW-Landesregierung und stellten die Forderung, dass diese einen geregelten islamischen Religionsunterricht implementieren müsse. Der damalige Kultusminister von NRW, Jürgen Girgensohn, unterstützte das Anliegen und beauftragte am 11. Dezember 1979 das neu gegründete Landesinstitut für Schule und Weiterbildung mit der Entwicklung eines Lehrplans für einen islamischen Religionsunterricht. Laut Klaus Gebauer scheiterte die Initiative am Einspruch der evangelischen Kirche; sie vertrat die Ansicht, dass der Staat nicht ohne eine anerkennungsfähige Religionsgemeinschaft einen regulären Religionsunterricht einführen könne (Gebauer 2011, S. 45). Bereits in dieser frühen Phase zeichnete sich deutlich eine sperrige Problemlage ab, für die auch in den nächsten drei Dekaden keine für alle Seiten befriedigende Lösung gefunden werden konnte. Im Zentrum stand die Frage: Welche Kriterien müsste eine islamische Religionsgemeinschaft erfüllen, um vom Staat anerkannt zu werden?

Die Frage nach den Kriterien führte jedoch gleich zu einem Hindernis, das die verfassungsrechtlichen Grundlagen betraf. Die rechtlichen Anforderungen an Religionsgemeinschaften wurden im Hinblick auf christliche Institutionen verfasst. Aus diesem Grund kam die berechtigte Frage auf: Können und wollen Muslime diesen Anforderungen überhaupt entsprechen? In der religionsverfassungsrechtlichen Debatte kreiste die Diskussion lange Zeit um Strukturmerkmale, die auf die Regelungen der Weimarer Reichsverfassung (Art. 137) verweisen. Axel Emenet listet eine ganze Reihe von Merkmalen auf, darunter insbesondere: organisatorische Verfestigung, Gewähr auf Dauer, Konsens über Prinzipien der Lebensgestaltung, umfassende Glaubensverwirklichung und Verfassungstreue (Emenet, S. 155–164). Sie erwiesen sich für einen langen Zeitraum als unüberwindbare Hindernisse für die Moscheegemeinden und Verbände. In historischer Perspektive bestand für sie nicht die Notwendigkeit, eine Organisation zu gründen, die als Ansprechpartner eines Staates in Erscheinung treten musste. Daher verfügten die Muslime über keine Erfahrungen mit solchen Vorgehensweisen. Ein vergleichbares Problem ergab sich aus der geforderten Mitgliedschaft in einer religiösen Organisation – im Islam können für sie keine theologischen Gründe angeführt werden. Noch

heute fühlt sich die Mehrzahl der Muslime nicht dazu aufgefordert, in bestehende Institutionen einzutreten; lediglich ein Bruchteil von ihnen ist gemeindlich organisiert. Dieser Sachverhalt führte damals dazu, dass der Staat bezüglich des islamischen Religionsunterrichts keinen repräsentativen Ansprechpartner hatte. Die Vereins- und Verbandsvertreter konnten nur für eine begrenzte Anzahl von Mitgliedern sprechen.

In der Debatte wurde zudem die Frage nach der Außensteuerung kontrovers diskutiert. Immer wieder stand dabei DITIB als größter in Deutschland tätiger Moscheeverband im Mittelpunkt der Kritik. Denn seit seiner Gründung 1984 wird der Verband von Vorsitzenden geleitet, deren Loyalität dem türkischen Staat gilt. Sie sind offiziell Beamte der Regierung und agieren in Deutschland als diplomatisches Personal. Nach dem Putschversuch 2016 in der Türkei wurde Beschäftigten des Verbandes zuletzt vorgeworfen, sie hätten im Auftrag der Regierung kritische Akteure beobachtet und sensible Informationen weitergegeben.

Ein vergleichbarer Verdacht der Außensteuerung liegt auch bei den in Deutschland eingesetzten Imamen vor; sie sind türkische Beamte und unterstehen der Religionsbehörde Diyanet. Die Imame werden häufig nur für wenige Jahre nach Deutschland entsendet und haben eine starke Bindung zu ihrem Heimatland. Erwähnt sollte in diesem Zusammenhang auch werden, dass die formal unabhängigen Trägervereine der Moscheen unter direkter oder indirekter Kontrolle des türkischen Staates stehen. Die Vereinsorgane werden durch einen Aufsichtsrat kontrolliert, der von den Vorsitzenden und den stellvertretenden Vorsitzenden des Bundes- und des Landesregionalverbandes gebildet wird. Der Aufsichtsrat kann jederzeit Unterlagen der Gemeinden einsehen und seine Beschlüsse sind verbindlich (DITIB Satzung Kelheim 2020).

Kritische Nachfragen gab es auch zur umfassenden Glaubensverwirklichung. Es bestand lange Zeit große Unsicherheit in der Frage, ob die in Deutschland tätigen Verbände (DITIB, Islamrat, ZMD und VIKZ) vollumfänglich als Religionsgemeinschaft betrachtet werden können. Kritiker vertraten die Ansicht, dass die »allseitige Aufgabenerfüllung« bei den muslimischen Verbänden nicht oder nur unzureichend erfüllt sei (BVerwG 2005).

Ein weiterer wichtiger Punkt war die Verfassungstreue. Teile der Verbände und Organisationen standen wiederholt im Verdacht, eine demokratiefeindliche islamistische Agenda zu vertreten. Die größte Mitgliedsorganisation des Islamrats, die IGMG (Islamische Gemeinschaft Millî Görüş), wird bereits seit langer Zeit von Verfassungsschutzbehörden beobachtet, da in der Vergangenheit islamistische und antisemitische Positionierungen in ihrem Kontext beobachtet werden konnten. Gleichfalls als islamistisch ori-

entiert gelten einige Mitgliedsorganisationen des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD), die aus Tradition gute Beziehungen zum schwer greifbaren Umfeld der Muslimbruderschaft unterhalten.

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, dass die muslimischen Organisationen eine staatliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft nur erreichen können, wenn sie bestimmte Voraussetzungen erfüllen. Girgensohn und die NRW-Landesregierung wollten jedoch Ende der 1970er Jahre langwierige Anpassungsprozesse nicht abwarten und entschieden sich für einen Sonderweg, der später in den anderen Bundesländern Nachahmung finden sollte. Girgensohn modifizierte den Auftrag für das Landesinstitut dahingehend, dass in formaler Hinsicht kein bekenntnisorientierter Religionsunterricht auf den Weg gebracht werden sollte. Vielmehr strebte er eine im Rahmen des muttersprachlichen Unterrichts integrierte Lösung an. Eine Beteiligung von ortsansässigen muslimischen Organisationen konnte auf diese Weise umgangen werden.

In Ermangelung der notwendigen Expertise entschloss sich das Landesinstitut unter der Federführung von Klaus Gebauer für einen zweijährigen Konsultationsprozess, in dem intensive fachliche Beratungen von theologischen Instituten der Universitäten Istanbul, Ankara und Konya erfolgten. Darüber hinaus gab es einen eingehenden Austausch mit Mahmoud Zakzouk, der an der Azhar-Universität in Kairo lehrte und später das Amt des ägyptischen Religionsministers innehatte (Gebauer 2003, S. 89).

Nach sechs Jahren Entwicklungszeit und sehr kontrovers verlaufenden Diskussionen konnte im Rahmen des muttersprachlichen Ergänzungsunterrichts die islamische Unterweisung 1986 beginnen (Kiefer 2005, S. 92). Das neue Fach stellte zum damaligen Zeitpunkt eine Innovation dar. Erstmalig hatten muslimische Schülerinnen und Schüler die Möglichkei, in deutschen Schulen etwas über den Islam zu lernen. Jedoch hatte das neue Fach auch gravierende Mängel. Die islamische Unterweisung war ein Anhängsel des muttersprachlichen Unterrichts. Damit blieb der Islam in der Schule weiterhin eine Ausländerreligion, die mit den anderen Religionen in schulischen Kontexten nicht verglichen werden konnte.

Hinzu kam, dass der Staat die in NRW beheimateten islamischen Verbände nicht in die Planungsphase und Ausführung einbezogen hatte. Das Angebot wurde ausschließlich vom Staat verantwortet und war daher weit entfernt von den Regelungen, die für einen ordentlichen Religionsunterricht gelten. Diese sehen unter anderem ausdrücklich vor, dass der Staat nicht die Inhalte bereitstellen darf, da das alleinige Recht hierzu bei den beteiligten Religionsgemeinschaften liegt. Ein weiteres Problem bestand darin, dass es zum damaligen Zeitpunkt keine ausgebildeten Lehrkräfte gab.

Die im muttersprachlichen Unterricht tätigen Personen verfügten häufig über keine grundlegende pädagogische Ausbildung. Ihre Islamkenntnisse waren oftmals nur rudimentär und Unterrichtsmaterialien standen nicht zur Verfügung. Grundsätzlich richtete sich der Unterricht zunächst lediglich an den sunnitischen Mainstream – Schiiten, Aleviten und andere islamische Denominationen fanden keine Berücksichtigung.

Der erste Implementierungsversuch eines Islamunterrichts im deutschen Schulwesen war aus der integrations- und bildungspolitischen Perspektive betrachtet kein großer Erfolg. Die Kritikpunkte überwogen und der Zuspruch hielt sich in überschaubaren Grenzen. Allen Beteiligten war klar, dass die islamische Unterweisung allenfalls als eine Interimslösung hingenommen werden konnte und zahlreiche Verbesserungen vorgenommen werden mussten.

Insbesondere die Unterbringung im muttersprachlichen Unterricht erwies sich als problematisch, weil das Fach hier keine Eigenständigkeit beanspruchen konnte. Nicht zuletzt aus diesem Grund beschloss die Landesregierung in NRW 1999 die Einführung eines Schulversuchs, der die islamische Unterweisung als eigenständiges Unterrichtsfach etablieren sollte. Das neue Fach basierte zunächst auf den bereits erprobten Lehrplänen. Allerdings sorgte es im Vergleich mit dem alten Modell für zwei wichtige Neuerungen: Die islamische Unterweisung wurde an den Modellschulen parallel zu den anderen Religionsunterrichten erteilt und war damit zumindest auf dem Stundenplan sichtbar. Noch wichtiger war die Unterrichtssprache. Nach fast 40 Jahren Zuwanderungsgeschichte gab es in den Schulen endlich ein Unterrichtsangebot in deutscher Sprache für muslimische Schülerinnen und Schüler (Kiefer 2005, S. 94). Auch wenn das neue Fach in der Startphase zunächst nur an 30 Schulen angeboten wurde, bestand darin in symbolischer Hinsicht ein wichtiger Schritt. Er machte deutlich, dass Muslime und ihre Religion in der Schule nicht weiterhin randständig behandelt werden konnten.

Mit dem neuen Schulversuch war man auf dem richtigen Weg. Doch auch er ließ die organisierten Muslime außen vor. Da es den muslimischen Verbänden bislang nicht gelungen war, als Partner für einen verfassungsgemäßen islamischen Religionsunterricht akzeptiert zu werden, entschlossen sie sich für den Klageweg. Es folgte eine langjährige juristische Auseinandersetzung, in der die Verbände das Ziel der formalen Anerkennung als vollwertiger Partner des Staates jedoch bis heute nicht erreichen konnten.

Seit dem Ende der 1990er Jahre prägten weitere Schulversuche die nächste Etappe auf dem Weg zu einem verfassungskonformen islamischen Religionsunterricht. In Bayern gab es phasenweise gleich zwei verschie-

dene Unterrichtsversuche (Islamische Unterweisung und Islamunterricht), die 2009 in den Modellversuch »Islamischer Unterricht« überführt wurden. Dieser erwies sich als ein Dauerprovisorium, das erst im Schuljahr 2021/22 von einem gleichnamigen Wahlpflichtfach abgelöst wurde. Einen weiteren Schulversuch gab es in Baden-Württemberg, der unter dem Namen »Islamische Religionslehre« in einer überschaubaren Größe angeboten wurde. Ein ähnliches Modell wurde auch in Rheinland-Pfalz angeboten. Beide Modelle fungierten als Zwischenlösungen, die nach Klärung der Anerkennungsproblematik von einem ordentlichen islamischen Religionsunterricht abgelöst werden sollten (Kiefer 2014, S. 21).

Die Realisierungsbemühungen für einen islamischen Religionsunterricht befanden sich offenkundig in einer Sackgasse. Die beteiligten islamischen Verbände zeigten sich in ihren Erwartungen kompromisslos und die jeweiligen Landesregierungen verhielten sich ihrerseits wie Dauerblockierer. Zentral war die anscheinend unumstößliche Annahme, dass die islamischen Verbände keine anerkennungsfähigen Religionsgemeinschaften seien.

Mehr Pragmatismus und neue Impulse brachte 2006 die Einberufung der Deutschen Islam Konferenz (DIK). Sie griff das bislang ungelöste Problemfeld des islamischen Religionsunterrichts auf und suchte nach Lösungen, die insbesondere das Thema anerkennungsfähige Religionsgemeinschaft betrafen. Im Fokus der Beratungen standen mögliche Übergangslösungen, die eine weitreichende Partizipation von Muslimen ermöglichen sollten. Der Kerngedanke bestand darin, dass der Staat vorübergehend mit muslimischen Organisationen kooperiert und einen bekenntnisgebundenen Religionsunterricht anbietet. Damit war die Erwartung verbunden, dass die beteiligten Organisationen in einer »absehbaren Frist alle Merkmale einer Religionsgemeinschaft unzweifelhaft erfüllen« (BMI/DIK 2008, S. 8).

Die von der DIK vorgeschlagenen Lösungen fanden in einigen Bundesländern schnell Zustimmung. Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen implementierten Beiräte, die die in der Verfassung gebotene Mitbestimmung der religiösen Gemeinschaften sicherstellen sollen. Sie sind in die Erstellung von Lehrplänen involviert und bestimmen die religiösen Inhalte, die in den jeweiligen Jahrgängen behandelt werden. Darüber hinaus prüfen und genehmigen die Beiräte Unterrichtswerke und erteilen analog zu anderen Religionsgemeinschaften Lehrerlaubnisse.

In Niedersachsen besteht der Beirat aus vier Mitgliedern. DITIB und Schura Niedersachsen entsenden jeweils zwei Vertreterinnen oder Vertreter. Nordrhein-Westfalen entschied sich für einen gemischten Beirat. Die Mit-

glieder wurden jeweils zur Hälfte vom Staat und den beteiligten Verbänden ernannt. Aus Sicht der NRW-Landesregierung hat sich diese Verfahrensweise jedoch nicht bewährt. Insbesondere die beteiligte DITIB geriet 2017 durch eine Spitzelaffäre massiv in die Kritik. Daher beschloss die Landesregierung 2019 die Einführung einer Kommission. An dieser können nur die Verbände mitwirken, die mit dem Land einen Vertrag abgeschlossen haben. In diesem Fall entscheidet letztlich der Staat darüber, wer in der Kommission mitwirken darf. Bei solch einer Vorgehensweise kann unabhängig von der Größe einer Organisation jeweils nur eine stimmberechtigte Person als Vertretung entsendet werden, was durchaus kritisch betrachtet werden muss. Denn einer kleinen Organisation wird somit der gleiche Stimmanteil zugesprochen wie einem großen Dachverband. Dem Liberal-Islamischen Bund (LIB) wurde beispielsweise die Teilnahme an der Kommission verwehrt (Stoldt 2021).

Ein indirektes Partizipationsmodell für den islamischen Religionsunterricht wird seit 2019 auch in Baden-Württemberg angewendet. Nach einem langjährigen Schulversuch, der ohne die Beteiligung muslimischer Organisationen durchgeführt wurde, konnte nach einem kontrovers verlaufenden Diskussionsprozess die Stiftung Sunnitischer Schulrat gegründet werden. An ihr sind die Islamische Gemeinschaft der Bosniaken (IGBD) und der Landesverband der Islamischen Kulturzentren Baden-Württemberg (LVIKZ) beteiligt. Die Stiftung fungiert anstelle der Religionsgemeinschaften als Ansprechpartner des Staates. Der aus fünf Personen bestehende Vorstand entscheidet unter anderem über die Inkraftsetzung von Bildungsplänen, die Zulassung von Unterrichtsmaterialien und die Lehrbefugnis für den islamischen Religionsunterricht. Die Verweigerung der Lehrerlaubnis für den liberalen Freiburger Hochschullehrer Abdel-Hakim Ourghi sorgte zwischenzeitlich für großen Streit, der insbesondere in den Medien ausgetragen wurde.

Das derzeit umstrittene Stiftungsmodell ist laut dem Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg zunächst bis 2025 begrenzt. Alle Beteiligten betrachten das Stiftungsmodell als eine weitere Übergangslösung, die nach Ablauf der Begrenzung möglicherweise von einer direkten Kooperation zwischen muslimischen Religionsgemeinschaften und dem Staat abgelöst werden kann.

Hessen bemühte sich zeitweise als einziges Bundesland um eine direkte Kooperation zwischen Religionsgemeinschaften und Staat. 2013 wurden dort gleich zwei Fächer eingeführt, die ihrem Selbstverständnis nach vollumfänglich den verfassungsrechtlichen Regelungen gerecht werden sollten. Für die sunnitische Variante kooperierte das hessische Kultusministerium mit dem DITIB-Landesverband Hessen. Als Ansprechpartner für die Variante nach dem Ritus der Ahmadiyya stand dem Ministerium der

Verein Ahmadiyya Muslim Jamaat in der Bunderepublik Deutschland zur Verfügung. Aus heutiger Perspektive kann konstatiert werden, dass sich die Kooperation mit der DITIB nicht bewährt hat. Nach dem Putsch in der Türkei und der bereits angeführten Spitzelaffäre geriet auch in Hessen die DITIB massiv in die Kritik. Es wurde vor allem der Vorwurf erhoben, dass der hessische Landesverband Anweisungen aus Ankara befolgen müsse und von einer Unabhängigkeit keine Rede sein könne. Daraufhin ließ das Ministerium die hessische DITIB erneut begutachten. Die Gutachten kamen zu dem Schluss, dass die DITIB nicht über das »Minimum an institutioneller Unabhängigkeit« verfüge, um selbstbestimmt ihre Aufgaben als Religionsgemeinschaft erfüllen zu können (Hessisches Kultusministerium 2020). Auf der Grundlage dieser Einschätzung beendete das Ministerium die Kooperation mit dem hessischen Landesverband, was wiederum das vorläufige Ende für den gemeinsamen Religionsunterricht bedeutete.

Das hessische Kultusministerium füllte die entstandene Leerstelle ab dem Schuljahr 2020/21 mit dem sogenannten Islamunterricht. Hierbei handelt es sich in formaler Hinsicht nicht um einen Religionsunterricht, sondern um eine Islamkunde. Das Fach wird folglich ohne muslimische Kooperationspartner durchgeführt und die Inhalte der Lehrpläne werden vom Staat bestimmt. Ob es sich tatsächlich um ein unabhängiges islamkundliches Unterrichtsangebot handelt, kann in Zweifel gezogen werden, denn die unterrichtenden Lehrkräfte sind alle Muslime und haben vorher islamischen Religionsunterricht erteilt. Gleiches gilt für die teilnehmenden Schülerinnen und Schüler. Offenkundig hat das Ministerium lediglich einen Etikettenwechsel vorgenommen, wodurch diese Entscheidung de facto einen Rückschritt bedeutet. Zugleich zeigt sie erneut, dass die Anerkennungsproblematik bislang keiner tragfähigen Lösung zugeführt werden konnte. Der Hessische Landesverband der DITIB versucht in diesem Fall mittlerweile eine gerichtliche Klärung zu erwirken. In der ersten Instanz entschied das Verwaltungsgericht Wiesbaden im Juli 2021, dass die Aufkündigung der Kooperation und die Einstellung des Religionsunterrichts nicht rechtens sei. Das Land will diese Entscheidung jedoch nicht akzeptieren und hat angekündigt, vor das Oberverwaltungsgericht zu gehen.

Die aufgeführten Beispiele zeigen, dass einige Bundesländer nach adäquaten Lösungen für einen islamischen Religionsunterricht gesucht haben. Ihre Bemühungen führten zu verschiedenen Ergebnissen, die zumeist den religionsverfassungsrechtlichen Vorgaben entsprechen. Aus der Sicht von muslimischen Organisationen ist der aktuelle Stand aber noch nicht zufriedenstellend. Allgemein betrachtet, können die bisherigen Realisierungsversuche jedoch in zahlreichen Aspekten positiv bewertet werden.

In mehreren Bundesländern, darunter insbesondere in Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und in Baden-Württemberg, wurde nach Partizipationsmöglichkeiten für islamische Organisationen gesucht. Dieser Pragmatismus führte dazu, dass es heute in den Ländern einen islamischen Religionsunterricht gibt, der unter ständiger Mitwirkung muslimischer Partnerorganisationen erteilt wird. Die jeweiligen Regelungen zeigen, dass der Kriterienkatalog für die Anerkennung einer Religionsgemeinschaft die Bundesländer nicht zur Untätigkeit verurteilt. Vielmehr sind Zwischenlösungen mit indirekten Partnerschaften für Übergangszeiten möglich.

Die Implementierung eines adäquaten Unterrichtsangebots hat den Islam mit seinen verschiedenen Denominationen zu einem festen Bestandteil des Schulalltags in Deutschland gemacht. Der Unterricht ist hierdurch diverser geworden, was auch für die innerislamische Perspektive gilt. In Hessen werden beispielsweise drei Unterrichtsangebote für Muslime angeboten. Neben dem sunnitischen Mainstream haben die Ahmadiyya und auch das Alevitentum[1] einen festen Platz auf dem Stundenplan. Daraus ergeben sich neue Möglichkeiten für einen kooperativen Unterricht, der unter anderem individuelle Dialogformen ermöglicht. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht das Modell »Religionsunterricht für alle« in Hamburg. Dort werden Schülerinnen und Schüler unterschiedlicher Glaubensrichtungen in einem gemeinsamen Religionsunterricht von christlichen, muslimischen, alevitischen und jüdischen Lehrkräften begleitet.

Der islamische Religionsunterricht ist zu einem hochwertigen Bildungsangebot geworden. Die Lehrkräfte verfügen heute mehrheitlich über ein abgeschlossenes theologisches und pädagogisches Studium und inhaltlich steht im Unterricht die Reflexion von Glaubensinhalten im Vordergrund. Es geht ferner um einen verstehenden Zugang zu den Glaubensgrundlagen und den daraus abgeleiteten Weltdeutungen. Überdies zielt der Religionsunterricht auf einen selbstständigen Umgang mit Koran und Sunna. Hierzu zählt auch die Vermittlung hermeneutischer Kompetenzen, mit deren Hilfe die Schülerinnen und Schüler die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten der Aussagen des Korans innerhalb der islamischen Tradition erkennen können.

Indem der Unterricht innerislamische und innergesellschaftliche Vielfalt aufgreift und diskutiert, öffnet er Perspektiven für Offenheit und Toleranz. Der islamische Religionsunterricht leistet somit einen wichtigen Bei-

[1] Viele Aleviten in Deutschland betrachten sich als eigenständige Religionsgemeinschaft, die nicht im Islam beheimatet ist.

trag für ein friedliches Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft, die unter anderem durch heterogene Lebensentwürfe gekennzeichnet ist (Ministerium für Schule und Weiterbildung NRW 2017, S. 11 ff.).

2 Islamische Theologie

Die erfolgreiche Implementierung des islamischen Religionsunterrichts führte zu der weitreichenden Frage nach geeigneten Lehrkräften. Die islamkundlichen Fächer wurden größtenteils von Fachkräften aus dem muttersprachlichen Unterricht erteilt. Ihnen fehlte häufig eine universitäre theologische Ausbildung. Folglich eigneten sie sich nicht für einen geregelten islamischen Religionsunterricht. Ausgehend von dieser Lage, geriet das Fehlen eines geeigneten theologischen Studienangebots an deutschen Universitäten in den Fokus der Diskussion. Akademisch ausgebildete Lehrkräfte und Imame waren seit langer Zeit ein Desiderat in der Debatte um einen in Deutschland beheimateten Islam. Doch wie sollte ausgebildet werden, wenn die notwendigen Fächer (Koran- und Hadithwissenschaften, Kalam, Fiqh und islamische Religionspädagogik) an deutschen Universitäten nicht zu finden waren? Einen fundierten Lösungsvorschlag lieferte im Januar 2010 der Wissenschaftsrat (WR) in seinen Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen (Wissenschaftsrat 2010). Darin empfiehlt der Rat, dass der Staat die Entwicklung islamischer Studiengänge im Hochschulsystem vorantreiben solle. Zwei oder drei universitäre Standorte werden als angemessen betrachtet, an denen zu gründende Institute in den Bereichen Theologie, Religionspädagogik und soziale Arbeit zu lehren hätten (ebd., S. 82).

Der Wissenschaftsrat setzt sich in seiner Empfehlung auch mit der Frage nach der Legitimierung der Inhalte auseinander, die zuvor im Zusammenhang mit dem islamischen Religionsunterricht zu Spannungen geführt hatte. Er stellt fest, dass der »bekenntnisneutrale Staat« nicht »die alleinige Verantwortung für die Inhalte des Theologiestudiums« übernehmen könne (ebd., S. 78). Folglich sei eine Kooperation mit einer Religionsgemeinschaft erforderlich. Da ein Rückgriff auf eine allgemein anerkannte muslimische Institution nicht möglich sei, schlägt der WR die Einführung von Beiräten vor, die die »verfassungsrechtlich erforderliche Mitwirkung der islamischen Gemeinschaften an der Ausgestaltung der islamischen Studien« sicherstellen sollen (ebd., S. 79). Die Mitwirkungsrechte der Beiräte ergeben sich nach Auffassung des WR aus dem Verfassungsrecht. Die Zusammensetzung der

Beiräte »sollte dem Selbstverständnis der Muslime, der Vielfalt ihrer Organisationsformen in Deutschland sowie den Anforderungen an theologische Kompetenz Rechnung tragen« (ebd., S. 80). Die konkrete Ausgestaltung der Beiräte könne je nach Standort verschieden sein. Neben einer Beteiligung der Verbände sei auch eine Mitwirkung nichtorganisierter Muslime sicherzustellen. Darüber hinaus wäre eine Abbildung der innerislamischen Pluralität ebenso von großer Bedeutung. Eine Konfessionalisierung wie bei den christlichen Kirchen sei nicht erstrebenswert. Folglich könnten die neuen Islamischen Studien verschiedene Traditionslinien aufgreifen und weiterentwickeln (ebd., S. 81 f.).

Die sehr konkreten Aussagen zur Begründung und Ausgestaltung einer islamischen Theologie an deutschen Universitäten stießen bei der Politik in Bund und Ländern auf überraschend großes Interesse. Anders als beim islamischen Religionsunterricht, wo man sich mit Behelfslösungen über einen sehr langen Zeitraum abgefunden hatte, waren die zuständigen Wissenschaftsministerien und der Bund an einer zeitnahen Lösung interessiert. Das Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) präsentierte bereits 2011 ein zunächst auf fünf Jahre befristetes Förderprogramm, mit dem Zentren für Islamische Theologie in Tübingen, Frankfurt-Gießen, Münster, Osnabrück und Erlangen-Nürnberg gegründet werden konnten.

Nach der erfolgreichen Evaluierung im Dezember 2015 wurde die Förderung für fünf weitere Jahre verlängert. Zu den bereits implementierten Zentren kamen 2019 weitere Neugründungen an der Humboldt-Universität in Berlin und an der der Universität Paderborn hinzu. Insgesamt gab es in Deutschland nun sieben Zentren für Islamische Theologie, die allein der Bund mit circa 44 Millionen Euro gefördert hatte (Bundesministerium für Bildung und Forschung 2021). Damit hatten Bund und Länder deutlich mehr unternommen, als der Wissenschaftsrat ursprünglich geforderte hatte.

Die Gründung der Beiräte führte jedoch zu sehr kontrovers verlaufenden Diskussionen. Strittig waren nahezu alle sie betreffenden Punkte. Bereits bei der Zusammensetzung der Beiräte stellten sich einige Fragen: Welche Kriterien gelten für die Auswahl von Mitgliedern? Sollen alle Denominationen Berücksichtigung finden? Erhalten große Organisationen mehr Einfluss als kleine Organisationen? Zu diesen Fragen konnte nicht immer mit allen Beteiligten ein nachhaltiger Konsens erzielt werden. 2011 wurde an der Universität Tübingen ein konfessionsgebundener Beirat für das Zentrum für Islamische Theologie gegründet, der sieben Mitglieder umfasst. Hiervon benannte die DITIB drei Mitglieder. Jeweils ein weiteres Mitglied stellten der VIKZ und die Islamische Gemeinschaft der Bosniaken (IGBD) und zwei Mitglieder wurden direkt vom Rektor vorgeschlagen.

Die Islamische Gemeinschaft Baden-Württemberg (IGWB), die nach eigenen Angaben mit über hundert Moscheegemeinden die größte multiethnische Dachorganisation im Bundesland ist, durfte sich am Beirat nach einer Intervention des Bundesministeriums für Bildung und Forschung nicht beteiligen (IGWB 2021 und Kiefer 2013, S. 219 f.). Den Hintergrund bildeten verfassungsrechtliche Bedenken, die die Mitgliedschaft der Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş bei der IGWB betrafen (ebd.). 2019 gestaltete sich auch die Besetzung des Beirats an der Berliner Humboldt-Universität hindernisreich. Ein Kandidat, den die Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden (IGS) entsenden wollte, konnte sein Amt nicht antreten, da der Verfassungsschutz erhebliche Bedenken geäußert hatte. Ferner gab es kritische Stimmen, die darauf hinwiesen, dass die Mitglieder des Beirats – IGS, Islamische Föderation und Zentralrat – lediglich einen kleinen Teil der Berliner Muslime repräsentieren würden und eine Stimme der liberalen Muslime fehle (Heine 2019).

Weitere Meinungsverschiedenheiten gab es bezüglich der Zuständigkeiten der Beiräte. Der Wissenschaftsrat hatte vorgeschlagen, ihnen die gleichen Rechte wie den christlichen Kirchen einzuräumen. Damit waren weitere Konfliktfelder benannt, die an der Universität Münster deutlich zutage traten. Dort war der Professor für islamische Religionspädagogik, Mouhanad Khorchide, in einen Konflikt mit den Verbänden geraten, die dem konfessorischen Beirat angehörten. Die wiederum im Koordinationsrat der Muslime (KRM) zusammengeschlossenen islamischen Verbände warfen Khorchide theologische Positionen vor, die nicht mit ihren Auffassungen vereinbar seien. Zur Untermauerung der Vorwürfe wurde ein Gutachten angefertigt, dass das Verhältnis zwischen dem liberalen Religionspädagogen und den Verbänden als zerrüttet und beschädigt auswies (Dernbach 2014). Mit viel Diplomatie und einigen Zugeständnissen konnte der Streit im Laufe der Zeit jedoch beigelegt werden.

Zusammenfassend betrachtet, entwickelten sich zwischen den Verbänden und den neuen Instituten funktionierende Arbeitsbeziehungen. Die immer wieder auftauchenden Hürden konnten in der Regel überwunden werden. An allen sieben Instituten gestalteten sich bisher Berufungen zumeist reibungslos und auch bei der Konzeption von Studiengängen gab es keine unüberbrückbaren Gegensätze. Das Beiratsmodell zeigt deutlich die verlässliche und produktive Zusammenarbeit zwischen staatlichen Institutionen und muslimischen Organisationen.

Darüber hinaus kann auch im Hinblick auf Lehre und Forschung ein positives Zwischenfazit gezogen werden. Zunächst ist auf den gelungenen Auf- und Ausbau der Institute zu verweisen. Sie konnten die

Implementierungsphase erfolgreich abschließen und sind mittlerweile sehr gut an ihren jeweiligen Standorten mit den anderen Theologien vernetzt. Ferner konnten intensive Beziehungen mit Institutionen und Universitäten in der islamischen Welt aufgebaut werden. Teilweise sind die Institute bereits mehrfach evaluiert worden und erhielten dabei für ihre Arbeit positive Beurteilungen. Darüber hinaus konnten sie innerhalb eines vergleichsweise kurzen Zeitraums eine breite Aufstellung an Bachelor- und Masterstudiengängen aufbauen. Darunter zählen Studiengänge für das Lehramt in Grund-, Haupt- und Realschulen, Gymnasien, Gesamtschulen und Kollegs. Außerdem gibt es theologische Studiengänge, die unterschiedliche Schwerpunktsetzungen ermöglichen. Speziell auf Handlungsfelder der Zuwanderungsgesellschaft wurden disziplinübergreifende Fächer zugeschnitten. Hervorzuheben ist insbesondere der Studiengang Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft, der eine Schwerpunktsetzung in muslimischer Wohlfahrtspflege und den Zugang zu neuen Handlungsfeldern ermöglicht – somit greift er ein lange Zeit unbeachtetes Thema auf.

Die Universität Osnabrück konnte zudem über einen Zeitraum von acht Jahren eine zertifizierte Weiterbildung für Imame und ehrenamtliche Kräfte von Moscheegemeinden anbieten. In den Kursen wurden unter anderem Grundlagen des Sozialrechts und der Jugendhilfe vermittelt. Die gewonnenen Kenntnisse konnten auch in das Islamkolleg Deutschland einfließen. Das Kolleg wurde 2019 von Lehrenden des Instituts für Islamische Theologie der Universität Osnabrück, muslimischen Gemeindeverbänden und Personen des öffentlichen Lebens gegründet. Es ist seinem Selbstverständnis nach eine Ausbildungseinrichtung, die die Gemeindearbeit von Imamen sowie Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern professionalisiert. Hierzu wird eine Vielzahl von Modulen angeboten, unter denen sich Kurse über Seelsorge, Gemeindepädagogik, soziale Arbeit und politische Bildung befinden. Der erste Ausbildungsjahrgang hat im Juni 2021 mit 35 Teilnehmenden begonnen. Finanziert wird die Einrichtung überwiegend mit Bundesmitteln und sie ist maßgeblich auf die Initiative von Bülent Ucar zurückzuführen (Islamkolleg 2021).

Einen weiteren Schwerpunkt bilden die Beiträge der Institute im Bereich der Radikalisierungs- und Präventionsforschung. Das Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück betreibt in Kooperation mit dem Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (IKG) in Bielefeld das Forschungsnetzwerk für Radikalisierung und Prävention (FNRP). Das FNRP konnte bisher zwei große Verbundprojekte durchführen, die sich insbesondere mit dem Faktor Religion in Radikalisie-

rungsprozessen befassten.[2] Das IKG führte ein weiteres Projekt in Zusammenarbeit mit der Fachhochschule Münster und der Universität Frankfurt durch. Unter dem Namen Mapping und Analyse von Präventions- und Distanzierungsprojekten im Umgang mit islamistischer Radikalisierung (MAPEX) befasste sich die Forschungsgruppe mit Präventionsprojekten in Deutschland. Sie identifizierten für ihre Arbeit erstmals alle einschlägigen Projekte und führten über tausend Befragungen durch. Die Ergebnisse wurden in einer digitalen Karte[3] und einem umfassenden Ergebnisband festgehalten (MAPEX 2021).

Im Hinblick auf die bisherigen Forschungsergebnisse der neu gegründeten Institute ist ein erfolgreicher Verlauf nachzuvollziehen. Mit der Akademisierung des Islam ist man in Deutschland anderen westlichen Ländern mit muslimischer Minderheit einen großen Schritt voraus. Die Implementierung islamischer Institute legte einen wichtigen Grundstein für einen hierzulande beheimateten Islam, der nicht auf eine aus dem Ausland stammende Expertise angewiesen ist. Für die in Deutschland lebenden Muslime wurde somit der Weg für eine Emanzipation von ihren islamischen Herkunftsländern geschaffen.

[2] Die Ergebnisse der Projekte können auf der Internetpräsenz des IIT über den folgenden Link eingesehen werden: https://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/hintergrundseiten/handlungsempfehlungen_und_podcast_religion_als_faktor_der_radikalisierung.html (Stand: 03.10.2021).

[3] http://www.mapex-projekt.de (Stand: 03.10.2021).

3 Muslimische Wohlfahrtspflege und Gefängnisseelsorge

In den Ausführungen ist bisher deutlich geworden, dass vor allem im Bildungsbereich die Gleichstellungspolitik erhebliche Fortschritte erreichen konnte. Wichtige Impulse lieferte dabei häufig die Deutsche Islam Konferenz. Der Lenkungsausschuss der DIK setzte in den Jahren 2014 und 2015 den Hauptfokus seiner Beratungen auf die muslimische Wohlfahrtspflege. Es ging vor allem um die Frage, wie soziale Dienstleistungen von und für Muslime im Rahmen der freien Wohlfahrtspflege auf den Weg gebracht werden können (DIK 2015).

Die Bedeutung der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland kann kaum überschätzt werden. Die 2019 erschienene Gesamtstatistik[4] der Bundesarbeitsgemeinschaft der freien Wohlfahrtspflege zeigt, dass dieser Bereich in Deutschland ein beträchtlicher Wirtschaftsfaktor ist; 2016 umfasste er in allen Handlungsfeldern 118623 Einrichtungen, in denen 1912665 hauptamtliche Kräfte in Voll- und Teilzeit beschäftigt waren. Ausgehend von der Anzahl der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter war die Altenhilfe mit 508758 Beschäftigten der größte Arbeitsbereich. Es folgten die Kinder- und Jugendhilfe mit 418939 und die Gesundheitshilfe mit weiteren 413492 Beschäftigten. Hinzu kommen noch weitere Arbeitsbereiche, in denen zusammengefasst mehr als 500000 Menschen arbeiteten (Bundesarbeitsgemeinschaft 2018, S. 6f.). Damit waren 2016 vier Prozent aller Erwerbstätigen in Deutschland bei Trägern der freien Wohlfahrtspflege beschäftigt (ebd.). Die Arbeitsfelder in diesem Bereich wachsen beständig. Seit der letzten Erhebung zur Gesamtstatistik im Jahr 2012 hat die Zahl der Einrichtungen und Dienste in allen Handlungsfeldern um 13 Prozent zugenommen. Mit 21 Prozent stieg die Anzahl der Beschäftigten in Einrichtungen und Diensten der Behindertenhilfe am höchsten (ebd., S. 6).

Die aufgeführten Bereiche zeigen, dass fast jeder in Deutschland lebende Mensch bereits Leistungen der freien Wohlfahrtspflege in Anspruch ge-

[4] Die Gesamtstatistik Bundesarbeitsgemeinschaft der freien Wohlfahrtspflege erscheint alle vier Jahre. Die hier vorgestellten Daten beziehen sich auf das Jahr 2016.

nommen hat. Die meisten von ihnen wurden in Krankenhäusern geboren, haben Kindergärten besucht oder sie in Anspruch genommen und viele lassen ihre Kinder in der Schule ganztags betreuen. Darunter fallen selbstverständlich auch zahlreiche Muslime. Angesichts dieses Sachverhalts stellt sich die Frage, ob die aufgeführten Leistungen auch von muslimischen Trägern angeboten werden. Die Antwort überrascht nicht, denn es gibt derzeit keine nennenswerte muslimische Wohlfahrtspflege, die auch nur annähernd mit den christlichen oder jüdischen Einrichtungen vergleichbar wäre.

Ein Blick in die Geschichte der freien Wohlfahrtsverbände in Deutschland erklärt die differenten Verhältnisse und ist aus migrationshistorischer Perspektive sehr aufschlussreich. Die Verbände sind in der Bundesgemeinschaft der freien Wohlfahrtspflege organisiert. Die Zahl der aktiven Mitglieder ist seit annähernd hundert Jahren konstant. Der Vorläufer der heutigen Diakonie wurde 1848 gegründet und der Deutsche Caritasverband ist seit 1897 tätig. Die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden begann ihre Arbeit 1917 und zwei Jahre später folgte die Gründung der Arbeiterwohlfahrt. Wiederum zwei Jahre später entstand das Deutsche Rote Kreuz. Der Deutsche Paritätische Wohlfahrtsverband kam als bislang letztes Mitglied 1924 hinzu. Demnach gab es seit der Weimarer Republik im Bereich der Wohlfahrtsverbände keine nennenswerten Neugründungen. Trotz langjähriger Säkularisierung und schwindender Mitgliederzahlen der Kirchen dominieren Diakonie und Caritas die Arbeitsfelder. Die Zuwanderung und die Pluralisierung der Gesellschaft haben bislang keine Veränderungen in den Akteursverhältnissen angestoßen. Muslime können daher in keinem Bereich der Wohlfahrtspflege Leistungen in Anspruch nehmen, die von einem Träger mit muslimischen Leitbild angeboten werden.

Die Gründung einer muslimischen Wohlfahrtspflege ist kein neues Anliegen. Zahlreiche muslimische Gemeinden realisieren seit vielen Jahren in ehrenamtlichen Konstellationen Angebote für Kinder, Jugendliche und Senioren. Eine Professionalisierung der Angebotsstruktur und die Gründung neuer Träger ist bislang aus verschiedenen Gründen ausgeblieben. Zunächst kann die bereits mehrfach dargestellte Organisationsproblematik angeführt werden. Nahezu in allen Bereichen fehlt die notwendige Expertise über Fördermöglichkeiten und Voraussetzungen. Insbesondere im kommunalen Raum bestehen zudem vielfach Bedenken gegenüber muslimischen Trägern, die sich beispielsweise auf die Inhalte der Kinder- und Jugendarbeit beziehen. Häufig werden Befürchtungen darüber geäußert, dass die Gleichstellung der Geschlechter nicht ausreichend berücksichtigt werde oder die Träger eine verdeckte islamistische Agenda verfolgen.

Die DIK initiierte 2014 einen Beratungsprozess, der sich, ausgehend von der skizzierten Problemlage, mit der fehlenden muslimischen Wohlfahrtspflege auseinandersetzte. Am Ende wurden 2015 wichtige Handlungsfelder festgehalten. Zunächst sollte durch die Würdigung und den Abbau von Vorurteilen die ehrenamtliche Arbeit in Moscheegemeinden gestärkt werden. Im Bereich Information und Beratung wurde der Fokus auf die Vermittlung von Expertise über die Aufgaben der Wohlfahrtspflege gelegt. Dadurch sollten die Mitarbeitenden ausreichend über Förderprogramme und gesetzliche Rahmenbedingungen informiert werden, um im Anschluss einen professionellen Weg einschlagen zu können. Ergänzend wurden die Verbesserung der Kommunikation und eine darauf aufbauende Kooperation zwischen islamischen Organisationen und den bereits etablierten Verbänden der Wohlfahrtspflege angestrebt. Der entstehende Austausch sollte die Herstellung und Verbesserung von Partizipationsmöglichkeiten in den Arbeitsfeldern ermöglichen. Mentoring- und Coaching-Maßnahmen bildeten den Schwerpunkt im Bereich fachlicher Qualifikation von ehren- und hauptamtlich tätigen Mitarbeitenden. Schließlich müsse geprüft werden, ob und in welchem Ausmaß bürgerschaftliches Engagement auf allen Ebenen gefördert werden kann. Darüber hinaus sollten im Kontext der Wohlfahrtspflege Modellprojekte durchgeführt werden, um Erfahrungen sammeln zu können (vgl. DIK 2015, S. 3 f.).

In den Beratungsprozessen wurden aus heutiger Sicht durchaus interessante Projekte beschlossen und eingeleitet. Angeführt werden kann das Projekt Empowerment zur Wohlfahrtspflege mit den Verbänden der DIK. Es zielte in erster Linie auf Qualifizierungsmaßnahmen und Professionalisierung von bereits vorhandenen Strukturen. Ein weiteres Ziel bestand in der Vermittlung von Expertise über die Angebote und Fördermöglichkeiten der freien Wohlfahrtspflege (ISS 2019, S. 3). Als wegweisend und nachhaltig erwies sich insbesondere das dreistufige Projekt Qualifizierung muslimischer und alevitischer Wohlfahrtspflege, das von 2016 bis 2018 durchgeführt wurde. An dem Teilprojekt zur muslimischen Wohlfahrtspflege beteiligten sich insgesamt 17 Moscheegemeinden, die dem Verband Islamische Kulturzentren (VIKZ) und dem Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) angehörten. Projektträger war der Paritätische Wohlfahrtsverband. Mit der Projektdurchführung war wiederum der Paritätische Nordrhein-Westfalen beauftragt und finanziert wurden die einzelnen Projekte vom Land NRW, dem Bund und durch die Stiftung Glücksspirale. Das Ziel bestand darin, Fachwissen in den Handlungsfeldern der Wohlfahrtspflege zu vermitteln sowie bereits etablierte Hilfsansätze zu implementieren und zu erproben. Darüber hinaus sollten die im

Modellprojekt generierten Strukturen nachhaltig in die Regelarbeit der Gemeinden eingebunden werden (Landesregierung NRW 2016).

Evaluiert wurde das gesamte Projekt von der Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI) in Essen, die im Juli 2018 ihren Evaluationsbericht vorlegte. Darin wird den Beteiligten die Erreichung ihrer Ziele bescheinigt. Der Bericht weist jedoch auch darauf hin, dass die von den Akteuren angestoßenen Prozesse als »komplex und langwierig« betrachtet werden müssen (ZfTI 2018, S. 4). Ein zweijähriges Projekt könne kaum alle erforderlichen Aufgaben erfolgreich bewältigen. Es wurde daher empfohlen, in Zukunft von »Projektlaufzeiten jenseits von zwei Jahren auszugehen« (ebd.). Die Empfehlungen des Evaluationsberichts fanden bei den verantwortlichen Politikerinnen und Politikern großen Zuspruch. Das Land Nordrhein-Westfalen stellte im März 2020 2,2 Millionen Euro für das Transferprojekt Dialog- und Lernplattform zur Unterstützung und Stärkung muslimischer und alevitischer Sozialarbeit vor Ort bereit. Das neue Vorhaben basiert auf den Erfahrungen des vorangegangenen Qualifizierungsprojekts und wird seit April 2020 zunächst in Essen, Düsseldorf, Gummersbach, Unna, Detmold und Dortmund durchgeführt. Die Federführung liegt in allen Modellkommunen jeweils bei einem etablierten Träger der freien Wohlfahrtspflege; das Düsseldorfer Teilprojekt wird beispielsweise von der Jüdischen Gemeinde begleitet. Auch das neue Modellprojekt befasst sich mit den Bereichen »Qualifizierung, Vernetzung, Beratung und Begleitung« (Der Paritätische NRW 2020). Darüber hinaus wird eine Stärkung der sozialen Arbeit für Muslime und Aleviten im Kontext von Gemeinden angestrebt.

Die Modellprojekte zeigen, dass seit mehr als fünf Jahren ernsthafte Bemühungen unternommen werden, um die Gründungs- und Professionalisierungsprozesse im Umfeld von muslimischen Gemeinden anzustoßen. Erste Leuchtturmprojekte wie das zertifizierte Familienzentrum Amana in Köln zeigen, dass der Prozess der Institutionalisierung im Kontext der Wohlfahrtspflege erfolgreich beschritten werden kann. Im kommunalen Raum werden Organisationen von Muslimen jedoch häufig mit Skepsis betrachtet. Das zeigt sich unter anderem in den langwierigen Verfahren zum staatlich anerkannten Träger der Jugendhilfe nach dem SGB VIII. Hierbei steht nicht immer die geleistete Arbeit im Vordergrund. Muslimische Antragstellerinnen und Antragsteller müssen zusätzlich glaubwürdig versichern, dass sie keine islamistische Agenda verfolgen. Der Abbau von Vorurteilen und das Werben für eine vertrauensvolle Kooperation sind daher nach wie vor wichtige Aufgaben. Die Etablierung erfolgreicher muslimischer Träger in den Handlungsfeldern der freien Wohlfahrtspflege ist ein hindernisreicher

und langwieriger Prozess, der auch mit enervierenden Rückschlägen einhergehen kann. Dieser Sachverhalt ist bislang Akteurinnen und Akteuren in den gemeindlichen Strukturen nicht immer ausreichend bewusst. Daher enden zahlreiche Initiativen nach kurzem Anlauf mit großem Frust.

Die Gefängnisseelsorge bildet ein weiteres Handlungsfeld, in dem eine institutionell abgesicherte Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaft stattfindet. Auch hier besteht in Bezug auf ein von Muslimen durchgeführtes Angebot ein breites Spektrum von Problemfeldern. Die damalige Migrationsbeauftrage von Thüringen, Mirjam Kruppa, wies in einem Artikel in der *Zeit* zusammenfassend darauf hin, dass die eigentliche Herausforderung darin bestehe, »dass muslimische Seelsorger oder Glaubensvertreter sowohl durch die muslimische Gemeinschaft« legitimiert sein und zugleich »auch den Ansprüchen einer institutionellen Partnerschaft mit dem Staat genügen müssen« (Zeit, dpa 2020). Erneut tritt die bereits mehrfach angeführte Organisationsproblematik hervor. Eine Kooperation zwischen Justiz und Religionsgemeinschaft ist nur dann möglich, wenn eine Organisation zur Verfügung steht, die den rechtlichen Ansprüchen entspricht und sich in jeder Hinsicht als vertrauenswürdig erweist. Ein weiteres Problem betrifft die Qualifikation der muslimischen Seelsorgerinnen und Seelsorger. Im Regelfall stehen keine professionell ausgebildeten Kräfte mit muslimischem Hintergrund zur Verfügung. Darüber hinaus sind in einigen Bundesländern Sicherheitsüberprüfungen für Seelsorgerinnen und Seelsorger zwingend erforderlich. In Gefängnissen in Nordrhein-Westfalen waren bis 2016 immerhin 114 Imame tätig. Nach der Einführung der Sicherheitsüberprüfung im selben Jahr sank die Zahl auf lediglich 25 Imame. Die Ursache war die Ablehnung der Sicherheitsüberprüfung für DITIB-Imame durch die türkischen Konsulate, die die Maßnahmen für unangemessen befanden.

Ausgehend von dieser Sachlage, lassen sich in den Bundesländern fast ausnahmslos provisorische Lösungen finden. In einigen Fällen gibt es für den Justizvollzug auf muslimischer Seite keine Anlaufstelle, mit der verbindliche Regelungen für die Seelsorge ausgehandelt werden könnten. Der bayerische Staat vertritt beispielsweise die Ansicht, dass die vorhandenen muslimischen Organisationen die Voraussetzungen für eine dauerhafte Kooperation nicht ausreichend erfüllen. Hauptamtliche muslimische Seelsorgerinnen und Seelsorger stehen daher nicht zur Verfügung. Es existieren lediglich Einzellösungen, die auf ehrenamtliches Engagement setzen. Der Nürnberger Verein Begegnungsstube Medina bietet beispielsweise in der JVA Gruppengespräche und gemeinsame Gebete an. Sie werden ehrenamtlich von einem Imam geleitet, finden jedoch nur alle 14 Tage statt (Riese 2020).

Einen Schritt weiter ist man in Niedersachsen. Dort kümmerten sich 2020 insgesamt 22 muslimische Seelsorgerinnen und Seelsorger um circa tausend Inhaftierte muslimischen Glaubens. Der Moscheeverband SCHURA Niedersachsen ist seit vielen Jahren Kooperationspartner des Landes und fungiert beispielsweise als Ansprechpartner für den islamischen Religionsunterricht. Er bildet zudem bereits seit geraumer Zeit Seelsorgerinnen und Seelsorger für den Justizvollzug aus. Grundlage hierfür ist eine Vereinbarung mit dem Justizministerium, die bereits 2012 geschlossen wurde. Das aktuelle Ausbildungskonzept wurde gemeinsam vom Niedersächsischen Justizministerium, SCHURA und christlichen Seelsorgerinnen und Seelsorgern erarbeitet. Die Ausbildung umfasst vier Blöcke von jeweils drei Tagen. Nach Abschluss der Ausbildung können die Absolventinnen und Absolventen auf ehrenamtlicher Basis in JVAs seelsorgerische Aufgaben wahrnehmen (Niehaus 2020). Darüber hinaus gab es an der Universität Osnabrück das Forschungsprojekt Professionalisierung muslimischer Gefängnisseelsorge im niedersächsischen Justizvollzug. Die Mitarbeitenden forschten im Kontext der muslimischen Gefängnisseelsorge und wurden gleichzeitig zu Seelsorgerinnen und Seelsorgern ausgebildet. Im Anschluss erhielten sie die Möglichkeit, in niedersächsischen Justizvollzugsanstalten zu arbeiten. Das Ziel des vom ansässigen Justizministerium finanzierten Modellprojekts war die Etablierung einer professionellen muslimischen Gefängnisseelsorge. Obwohl sich die Bemühungen aus der Sicht aller Beteiligten als erfolgreich erwiesen, wurde im Frühjahr 2021 eine Weiterfinanzierung der Teilzeitstellen vom Land ausgeschlossen.

4 Salafismus- und Radikalisierungsprävention

Abschließend wird in diesem Kapitel die Radikalisierungsprävention als Handlungsfeld vorgestellt, in dem der Staat und muslimische Gemeinden kooperieren könnten. Die Prävention gegen gewaltbefürwortende islamistische Strömungen hat in den vergangenen sieben Jahren an Bedeutung gewonnen. Bund, Länder sowie Kommunen investieren viel Geld in diesem Bereich. Der Bund gibt derzeit in seinen großen Programmen Demokratie Leben! und Nationales Präventionsprogramm gegen islamistischen Extremismus jeweils mehr als hundert Millionen Euro pro Jahr aus. Grundsätzlich wird die Radikalisierungsprävention als ein Handlungsfeld betrachtet, in dem möglichst alle gesellschaftlichen Gruppen teilnehmen sollten, um möglichst viele Menschen erreichen zu können (Ceylan/Kiefer 2018, S. 61 ff.). In der Praxis müssen sich zu diesem Zweck Träger mit verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Hintergründen gemeinsam an Präventionsmaßnahmen beteiligen.

Für eine Zusammenarbeit mit Muslimen und muslimischen Organisationen im Handlungsfeld der Radikalisierungsprävention können zahlreiche Gründe angeführt werden, die unter anderem der Sozialarbeiter Samy Charchira pointiert zusammengefasst hat (Charchira 2018). Er weist darauf hin, dass sich in den Moscheegemeinden mehr als 10 000 Menschen ehrenamtlich in gemeindlichen Bereichen – in der Kinder-, Jugend- und Frauenarbeit – engagieren. In 80 Prozent der Gemeinden gibt es Freizeitangebote für Jugendliche in einem Umfang von mehr als zehn Stunden. Darüber hinaus bieten 880 Gemeinden Jugendlichen und ihren Eltern Beratungsangebote an, die sich mit den Themen Diskriminierung, Gewalt, Sucht und Depression befassen. Ferner gibt es Angebote wie Jugendreisen, Bildungsangebote und vieles mehr (ebd., Halm et al. 2012). Die vorgestellten Zahlen wurden vom Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI) im Auftrag der DIK erhoben; sie zeigen, dass die muslimischen Gemeinden mit ihren Mitwirkenden zahlreiche Angebote generieren. Aufgrund ihrer gut aufgestellten Kinder- und Jugendarbeit erreichen die gemeindlichen Angebote viele junge Menschen und in Bezug auf Radikalisierungsprävention wird ihnen eine wichtige Rolle zugesprochen.

Eine fundierte religiöse Bildung, bei der Toleranz und Ambiguität feste Bestandteile sind, kann eine immunisierende Wirkung gegen islamistische

Angebote entfalten. Empirische Studien als Grundlage für diese These liegen jedoch bisher nicht vor. Dennoch existieren zahlreiche Hinweise darauf, dass sich Radikalisierungsprozesse häufig bei jungen Menschen zeigen, die lediglich über eine geringe oder keine religiöse Bildung verfügen. Als Beleg für diese These dient eine Betrachtung der jugendlichen Attentätergruppe, die 2016 im Ruhrgebiet einen Sprengstoffanschlag verübte. Die Analyse ihrer Gruppenkommunikation (WhatsApp-Protokoll) zeigte, dass sie lediglich über rudimentäre Kenntnisse des Islam verfügten. Ihr Wissen bezogen sie über radikale Prediger und das Internet (Kiefer et al. 2018). Ein vergleichbares Ergebnis lieferte die Studie von Nancy und Maya Yamout, die sie im libanesischen Roumieh-Gefängnis durchführten. Sie interviewten 20 verurteilte Terroristen, die der Nusra-Front und dem Islamischen Staat angehörten. Die beiden Sozialarbeiterinnen konstatieren in ihrem Bericht, dass trotz zahlreicher Unterschiede alle Interviewten nur über »sehr oberflächliche Kenntnisse des Islam« verfügten. Die Terroristen hätten ihre Kenntnisse bei selbst ernannten Predigern und nicht bei studierten Gelehrten erworben (Salloum 2014). Samy Charchira geht davon aus, dass sich »aufklärende Lernarrangements« positiv auf gefährdete Jugendliche auswirken können. Mit der Hilfe von präzise zugeschnittenen Angeboten hätte man die Möglichkeit, auf ihre spezielle Lebenslage einzugehen, die häufig durch schulisches Scheitern, schwierige familiäre Rahmenbedingungen und prekäre Wohnverhältnisse gekennzeichnet ist (Charchira 2018).

Entgegen der guten Ausgangslage im Bereich der Jugendarbeit und den Erkenntnissen über Radikalisierungsprozesse erwiesen sich Kooperationen zwischen Staat und Moscheegemeinden in der Vergangenheit als eher schwierig. Es gab massive Bedenken, die sich beispielsweise auf das fachliche Niveau der Mitwirkenden in den Moscheegemeinden bezogen. Gravierender erwiesen sich jedoch Zweifel an der Verfassungstreue muslimischer Vereine; sobald staatliche Fördermittel für Maßnahmen im Kontext der Radikalisierungsprävention flossen, stand ein Verein unter Beobachtung der islamkritischen Szene. Im Zentrum stand meist der Vorwurf einer sogenannten Kontaktschuld[5], die Vereine oder deren Mitglieder in die Nähe islamistischer Strukturen rückte. In manchen Fällen erwiesen sich auch Moscheevereine als schwierige Partner. In diesem Zusammenhang

[5] Zu dieser Problematik hatte Werner Schiffauer im Jahr 2020 eine umfassende Expertise vorgelegt, die vom Mediendienst Integration veröffentlicht wurde unter: https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Expertise_Kontaktschuld.pdf (Stand: 03.10.2021).

wurde beispielsweise das Projekt Bahira des Berliner Vereins Violence Prevention Network (VPN) beendet, an dem die Berliner Şehitlik-Moschee beteiligt war. Vorangegangen waren Auseinandersetzungen bei einer Moscheeführung. Einer Mitarbeiterin von VPN, die sich mit einer Gruppe Schülerinnen und Schülern in der DITIB-Moschee befand, wurde lautstark vorgehalten, dass sie den Jugendlichen ein falsches Islambild vermittle. Besonderes Aufsehen erregte der Vorfall, weil der damalige türkische Kulturattaché an der verbalen Auseinandersetzung beteiligt war und die Mitarbeiterin von VPN der Moschee verwies (Beikler 2018).

Im Bereich der Radikalisierungsprävention kann aber auch auf funktionierende Kooperationsbeziehungen hingewiesen werden wie beispielsweise den 2014 in Hannover gegründeten Verein für jugend- und familienpädagogische Beratung Niedersachsen – beRATen. Zu den Gründungsmitgliedern des zivilgesellschaftlich breit aufgestellten Vereins zählen die Verbände DITIB und Schura Niedersachsen, die Universität Osnabrück, der Landesjugendring Niedersachsen, Vertreter der Wohlfahrtsverbände, der Landespräventionsrat und das Land Niedersachsen. beRATen ist Träger der Beratungsstelle in Niedersachsen, die im Kontext von islamistischer Radikalisierung landesweit eine Vielzahl von Beratungsangeboten bereitstellt. Hierzu zählt insbesondere die persönliche Beratung von Aufsuchenden sowie von Eltern und Angehörigen, die mit Phänomenen von Radikalisierung konfrontiert sind; außerdem werden Bildungsangebote für lokale Netzwerke organisiert, Lehrkräfte und Schulsozialdienste in konkreten Fällen unterstützt und zahlreiche allgemeine Sensibilisierungsarbeiten geleistet (vgl. beRATen e. V. 2021).

Der Verein ist integraler Bestandteil des niedersächsischen Präventionskonzepts und wirkt im Kompetenzzentrum Islamismusprävention Niedersachsen mit, das sich um eine ganzheitliche Präventionsarbeit bemüht. Die Zusammenarbeit zwischen den islamischen Verbänden und dem niedersächsischen Sozialministerium verlief in den vergangenen Jahren weitgehend reibungslos und gestaltete sich durchweg konstruktiv.

5 Zwischenfazit

Die dargestellten Institutionalisierungsversuche der vergangenen fünf Dekaden offenbaren eine gemischt ausfallende Bilanz. Die Kooperationen zwischen Staat und muslimischen Organisationen führten trotz zum Teil sehr langwierigen Bemühungen nicht immer zu den Ergebnissen, die für beide Seiten zufriedenstellend waren.

Die Frage nach der Anerkennung von islamischen Religionsgemeinschaften erweist sich seit Jahrzehnten als besonders schwierig. Die Erfüllung der von Axel Emenet aufgelisteten Kriterien erwies sich als nahezu unlösbar. Hier zeigt sich, dass die ursprünglich staatskirchenrechtlich aufgestellten Regelungen nicht auf alle Religionsgemeinschaften übertragbar sind. Besonders schwierig wird der Prozess der Organisierung und Strukturierung dann, wenn in der Tradition einer Religionsgemeinschaft solch eine Organisation nicht vorgesehen ist beziehungsweise keine theologischen Erfordernisse vorliegen – was bei den islamischen Religionsgemeinschaften der Fall ist. In Ermangelung von tradierten Organisationsformen experimentierte man daher lange mit diversen Vereinskonstruktionen, die sich jedoch für Religionsgemeinschaften in nahezu allen dargestellten Kooperationsfeldern als unzureichend erwiesen. Später kamen stets kritisch betrachtete Dachverbandskonstrukte hinzu. Dem Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) und dem Islamrat wurde beispielsweise vorgeworfen, dass sie keine offiziellen Religionsgemeinschaften seien. Diese Auffassung vertrat im November 2017 zuletzt auch das Oberverwaltungsgericht in Münster. Die Richter bezweifelten in ihrem Urteil vor allem, »dass die beiden klagenden Dachverbände über genügend Lehrautorität gegenüber ihren Mitgliedsverbänden verfügen« (Deutsche Welle 2017).

Als anhaltendes Problem erwies sich ferner die politische Ausrichtung von Gemeinden und Verbänden. Die Islamische Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) stand beispielsweise viele Jahre in der Kritik, obwohl sie in Deutschland eine der größten islamischen Gemeinschaften ist. Aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte und der engen Anbindung an Necmettin Erbakan, der unter anderem offensiv antisemitische Positionen vertrat, wurde und wird die IGMG seit vielen Jahren vom Verfassungsschutz beobachtet. Sie bemüht sich seit langer Zeit um ein anderes Image, wird aber von

einigen Verfassungsschutzbehörden dem sogenannten Spektrum Legalistischer Islamismus zugerechnet (Bayerisches Staatsministerium 2018, S. 37). Mit ähnlichen Problemen hat auch der Zentralrat der Muslime zu kämpfen. Zuletzt stand die Mitgliedsorganisation Union der Türkisch-Islamischen Kulturvereine in Europa (ATIB) im Fokus der Medien. In einer im April 2021 erschienenen Broschüre des American Jewish Committee (AJC), die eine hohe Presseresonanz erzielte, wurde die Prüfung eines Vereinsverbots gefordert. Hintergrund ist in diesem Fall der Vorwurf, dass die ATIB eine Organisation der als rechtsextrem eingeschätzten Grauen Wölfe in Deutschland sei (AJC 2021, S. 5). Sollte es zu einem Verbot kommen, dann würde der ZMD seine größte Mitgliedsorganisation verlieren.

Angesichts der skizzierten Problemlagen gestalten sich Kooperationen zwischen Staat und islamischen Religionsgemeinschaften immer wieder schwierig. Erfolge stellen sich nur dort ein, wo sich beide Seiten zu einer pragmatischen Vorgehensweise bereit zeigen. Ein zielorientierter Pragmatismus hat zur Prämisse, dass sich beide Seiten von den mitunter hitzigen Debatten um den Islam in den medialen und politischen Arenen distanzieren müssen. Die Diskussionen sollten sachlich und in einem angemessenen Rahmen geführt werden, um gemeinsam Lösungswege finden zu können. Die Reduktion komplexer Tatbestände auf die entscheidenden Faktoren kann die Zielerreichung wesentlich einfacher machen. Erinnert sei hier an Wilhelm von Ockhams Rasiermesser und seine berühmte Maxime: »Suche das Wesentliche und schneide alles andere mit dem Rasiermesser ab« (Weibel 2017, S. 14).

Die positiven Beispiele aus den Arbeitsbereichen zeigen, dass eine kreative Vorgehensweise Möglichkeiten aufzeigt, die auf Anhieb nicht immer erkennbar sind. Hervorzuheben ist insbesondere die Deutsche Islam Konferenz – ihre Bemühungen beweisen, dass die schwierige Organisationsproblematik mit arbeitsfähigen Interimslösungen bearbeitet werden kann. Die Lösungen in Bezug auf den islamischen Religionsunterricht funktionieren gut und das Beiratsmodell in Niedersachsen verläuft nahezu konfliktfrei. In Nordrhein-Westfalen stößt das Kommissionsmodell zudem bei den großen muslimischen Verbänden auf wachsende Akzeptanz. Offenkundig haben in diesem Fall beide Seiten verstanden, dass mit Maximalforderungen keine funktionierenden Lösungen erarbeitet werden können. Ein vergleichbarer Pragmatismus wäre auch in Handlungsfeldern wie der Seelsorge, Wohlfahrtspflege und Imamausbildung wünschenswert – was sich dort ändern muss, wird in Kapitel IV ausführlich beschrieben.

Kapitel III

Islamdebatten in Deutschland

1 Semantik

In diesem Kapitel geht es nicht um eine geschichtliche Aufarbeitung, sondern vielmehr um die aktuellen Narrative im Hinblick auf die muslimische Community in Deutschland. Diese liefern selektive Bilder und Erzählungen und mitunter verzerrte Deutungsangebote zum Islam und zu Muslimen. Die Auseinandersetzung mit dem Islam im christlich-abendländischen Raum blickt auf eine lange Historie zurück. Die Theologin Anja Middelbeck-Varwick zeigt unter Berücksichtigung der Forschung von Reinhold Gleich und Adel Theodor Khoury, dass sich bereits der Kirchenvater Johannes von Damaskus (650–749 n. Chr.) in seiner Schrift *Über die Häresie* mit der »Irrlehre der Ismaeliten« auseinandersetzte und im Byzantinischen Reich für mehrere Jahrhunderte das Bild des Islam prägte. Dabei wurden die neue Weltreligion und ihre Lehre nicht nur in Abgrenzung zum Christentum bewertet, sondern die Herkunft der Sendung Muhammads auf christliche Quellen zurückgeführt. Muhammad wurde somit als »falscher Prophet« entlarvt und der Koran ließ sich wie eine schlechte Kopie der Bibel lesen (vgl. Middelbeck-Varwick 2011, S. 2 ff.).

In diese Tradition der Pseudokritik reiht sich laut Middelbeck-Varwick auch Theodor Abu Qurra (circa 750–820/825 n. Chr.) ein, der mit apologetischen Schriften nicht nur die Falschheit der Prophetie Muhammads nachweisen wollte und gläubigen Christen Argumente für Streitgespräche lieferte. Mit wenigen differenzierten Ausnahmen wurde die apologetische Traditionslinie durch Petrus Venerabilis (1092–1156), Ricoldo da Monte di Croce (1242–1320) und Martin Luther (1483–1546) fortgesetzt. Der Tenor war trotz der unterschiedlichen Akzentuierungen und des Tiefgangs der Auseinandersetzung mit dem Islam gleich (vgl. ebd. S. 4 ff.). Historisch könnte man auch die zahlreichen Kriege – von den Kreuzzügen bis zu den Türken vor Wien – aufzählen, die die Weltreligionen gegeneinander führten und das kollektive Gedächtnis prägten. Vergleichbar lässt sich auch der Kolonialismus anführen, der in seiner Partnerschaft mit dem Orientalismus das Bild des Orients und des Islam einseitig konstruierte. In dieser Phase entstanden nahezu alle negativen Narrative zum Islam, die bis zum heutigen Tag die Debatten prägen.

Die Orientpolitik der europäischen Mächte erwies sich im Kontext des 19. Jahrhunderts als überaus wirkmächtig. Das Osmanische Reich befand sich

in einer nicht lösbaren Dauerkrise, die sich gleichermaßen in der Außen- und Innenpolitik manifestierte. Die Großmächte waren auf dem Balkan und im Mittelmeerraum stets darauf bedacht, alle Rivalen möglichst unter ihrer Kontrolle zu haben. Die Osmanen waren längst zur Manövriermasse der Großmächte geworden und das Reich konnte nur mit großer Mühe seinen Fortbestand sichern. Dies zeigte sich vor allem bei den ägyptischen Vorstößen von Muhammad Ali gegen das Osmanische Reich. Der ehemalige Vasall war zu einer ernsthaften Bedrohung geworden. Nur mit imperialer Unterstützung Großbritanniens gelang es dem Sultan, die Situation zu kontrollieren (Faroqhi 2010, S. 84 ff.). Gleichfalls schwierig erwies sich die innenpolitische und wirtschaftliche Lage. Die sogenannten Kapitulationen und Handelsprivilegien der europäischen Großmächte bedeuteten für das Osmanische Reich de facto einen halbkolonialen Status. Durch die Öffnung des Marktes und die Festsetzung niedriger Zölle wurde der osmanische Handel mit billigen britischen Industrieprodukten überflutet. In der Folge waren Produkte aus nahezu ausschließlich handwerklicher Produktion nicht mehr konkurrenzfähig. Angesichts der politischen und ökonomischen Verhältnisse bezeichnete man das Osmanische Reich als »kranker Mann am Bosporus«.

Im Kontext der Orientalischen Krise entstand in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die erste moderne Islamdebatte, deren Positionen bis heute Gültigkeit in Anspruch nehmen können. Die Hauptprotagonisten der 1883 ausgetragenen Debatte waren der in Paris lehrende Philosoph und Historiker Ernest Renan und der Islamgelehrte Jamal ad-Din al-Afghani. Den Aufschlag zu dieser ungewöhnlichen Auseinandersetzung machte Renan am 29. März 1883 mit seinem Vortrag *Der Islam und die Wissenschaft* an der Sorbonne in Paris. Laut Edward Said zählt er zu den Vertretern des Orientalismus, die maßgeblich für eine Mischung von Vorurteilen und Rassismus verantwortlich seien. Ein Beleg für diese Einschätzung ist der Vortrag von Renan. Er konfrontierte das Auditorium an der Sorbonne bereits in seiner Einleitung mit rassistischen Entgleisungen:

> *Jede Person, die nur einigermassen an dem Geistesleben unserer Zeit theilnimmt, erkennt deutlich die gegenwärtige Inferiorität der mahomedanischen Länder, den Niedergang der vom Islam beherrschten Staaten, die geistige Nichtigkeit der Rassen, die einzig und allein ihre Kultur und ihre Erziehung jener Religion verdanken […] So wie es in seine Religion eingeweiht ist, um das zehnte bis zwölfte Lebensjahr, wird das muselmännische Kind, das bis dahin zuweilen noch ziemlich geweckt war, plötzlich fanatisch, von jenem Dünkel gesättigt, es besitze Alles, was ihm als die absolute Wahrheit gilt, wie über ein Vorrecht über das glücklich, was gerade seine geistige Inferiorität ausmacht. Die-*

ser dumme Hochmuth ist das Laster, welches das ganze Sein des Muselmanns bestimmt (Der Islam und die Wissenschaft 2007).

Renans Aussagen blieben auch im 19. Jahrhundert nicht unwidersprochen. Jamal ad-Din al-Afghani verfasste eine Replik, die zunächst erstaunlich wohlwollend und zustimmend ausfiel:

In Wahrheit hat die mahomedanische Religion die Wissenschaft zu ersticken und ihre Fortschritte zu hindern sich bemüht. Es ist ihr gelungen, die geistige oder philosophische Bewegung zu hemmen und die Geister von der Erforschung wissenschaftlicher Wahrheit abzuhalten (Der Islam und die Wissenschaft 2007).

In seinen weiteren Ausführungen betonte er jedoch, dass die wissenschaftsfeindliche Einstellung über einen langen Zeitraum auch von christlichen Akteuren geteilt wurde. Das Christentum hätte diese Irrungen aber zwischenzeitlich überwunden und laut al-Afghani sei dies auch für Muslime möglich. Sie müssten lediglich den ursprünglichen Geist der muslimischen Gemeinde reaktivieren. Diese These war der Kern einer antiimperialistischen Orientierung, die der Reformer al-Afghani unter anderem im Osmanischen Reich vehement vertrat.

Der Disput erfreute sich einer breiten Rezeption. Die Texte wurden noch im gleichen Jahr ins Deutsche übersetzt und veröffentlicht. Es folgten Übertragungen ins Arabische, Türkische, Persische und Russische (Schäbler 2007). Insbesondere in der islamischen Welt riefen Renans Äußerungen heftige Empörung hervor. Al-Afghanis Replik wurde jedoch nur teilweise rezipiert. Nach Birgit Schäbler lag das in seinem Interesse:

Er ließ seine aufgeklärte, liberale Kritik an der Religion, einschließlich des Islams, in der islamischen Welt nicht veröffentlichen, um sein (islamisches) Reformprogramm nicht zu gefährden. In Europa ein Skeptiker, gab er sich in der islamischen Welt als gläubiger Verfechter des Islams aus (ebd.).

Die Auseinandersetzung zeigte bereits 1883 die Grundmuster vieler nachfolgender Islamdebatten. Auf der einen Seite finden wir in der westlichen Welt lebende Akteure, die angeblich im Geiste der Humanität und Aufklärung einen rückständigen Orient konstruieren, dessen Modernisierung fortwährend am Islam scheitert. Auf der anderen Seite finden wir Muslime, die mit Empörung und mitunter auch Gewalt auf die negativen Zuschreibungen reagieren.

Der Religionssoziologe José Casanova sieht in den aktuellen Debatten über den Islam und dem frühen Antikatholizismus eine Analogie. Nicht nur aus theologischer Sicht wurden Katholiken diffamiert, sondern auch aus politischen Gründen wie in Deutschland beispielsweise aufgrund ihrer Romtreue. In seiner Analyse fasst Casanova seine Thesen wie folgt zusammen:

> *(a) Eine theologisch-politische Unterscheidung zwischen ›zivilisatorischen‹ und ›barbarischen‹ Religionen, d. h. zwischen Religionen, die mit den Prinzipien der Aufklärung und liberal-demokratischer Politik im Einklang stehen, und Religionen, die in Traditionen verwurzelt sind, die den progressiven Ansprüchen der aufklärerischen Geschichtsphilosophie, dem Liberalismus und dem Säkularismus widerstanden; (b) eine nativistische gegen Immigranten gerichtete Haltung, die die Nichtassimilierbarkeit fremder Einwanderer aufgrund ihrer unzivilisierten sozialen Bräuche und Gewohnheiten behauptete; (c) Transnationale Bindungen und Loyalitäten, entweder zu einer fremden Autorität (z. B. dem Papst), oder zu einer transnationalen Gemeinschaft (z. B. die Ummah), die unvereinbar mit staatsbürgerlichen Prinzipien und den exklusiven Ansprüchen des modernen Nationalstaates schienen; (d) bestimmte moralische Ansprüche gegenüber der Verunglimpfung von Frauen in religiösen Patriarchaten im Gegensatz zu ihrer höheren Wertschätzung durch den Protestantismus (Casanova 2009, S. 31f.).*

Hinsichtlich Punkt (a) ist im Kontext des Islam festzuhalten, dass diesem ebenso vorgeworfen wird, antimodern beziehungsweise nicht aufgeklärt zu sein. Darin besteht einer der Hauptkritikpunkte an der jüngsten Weltreligion. Während die westliche Gesellschaft seit den Revolutionen in den Bereichen Wissenschaft, Technik, Politik und Philosophie ihre alten Paradigmen verworfen und die unkritisch tradierte Religion einer grundlegenden rationalen Reflexion unterworfen habe, habe im Islam weder Reformation noch Aufklärung stattgefunden. Aus diesem Grund ergäbe sich für die islamisch geprägte Welt ein Rückstand, wie man anhand der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Situation der 56 Mitgliedsstaaten der Organisation für Islamische Zusammenarbeit (Organization of Islamic Cooperation) sehen könne. Eine sehr kontrovers diskutierte Erklärung für diesen misslichen Zustand präsentierte der deutsch-israelische Historiker Dan Diner in seinem Buch *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt* (Diner 2005). Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der 2002 erstmals erschienene Bericht zur menschlichen Entwicklung im Nahen und Mittleren Osten, der vom United Nations Development Programme (UNDP) herausgegeben wurde. Die Studie der arabischen Autoren stellt

den 22 Mitgliedsstaaten der Arabischen Liga ein geradezu vernichtendes Urteil aus. Sie kritisiert insbesondere die »undemokratische Regierungsführung, Ausgrenzung von Frauen und mangelnde Bildung« (Welt 2002). Die Bildungsmisere werde vor allem »an dem eklatanten Mangel an Buchveröffentlichungen« deutlich; lediglich 300 Bücher würden in einem Jahr in den arabischen Ländern aus anderen Sprachen ins Arabische übersetzt (Welt 2002).

Dan Diner stellt zur Erklärung für die Differenz eine provokante These zur arabischen Sprache auf: Sie sei aufgrund der linguistischen Präsenz des Koran in jeder Hinsicht sakral aufgeladen. Das zeige sich unter anderem daran, dass der Buchdruck in der arabischen Welt erst drei Jahrhunderte nach Johannes Gutenbergs Erfindung einsetzte. Als Ursache benennt Diner den Primat der Mündlichkeit in der arabischen Kultur, demzufolge der Koran bis heute nicht mit beweglichen Schrifttypen gedruckt würde. Vielmehr bevorzuge man lithografische oder fotomechanische Vervielfältigungen. Der zuletzt geäußerte Sachverhalt lässt sich jedoch schnell widerlegen. Navid Kermani hat in seiner Rezension über Diners Buch darauf hingewiesen, dass ein Blick in eine beliebige islamische Buchhandlung zeige, dass die Behauptung schlicht falsch sei. Hinzu käme die Digitalisierung der heiligen Schriften, die längst eine willkürliche Zitierbarkeit des Koran ermögliche (Kermani 2006). Außerdem lässt sich darauf verweisen, dass die Staaten der Arabischen Liga keineswegs für die ganze islamische Welt stehen. Länder wie die Türkei, Malaysia oder Indonesien zeigen, dass dort im Hinblick auf Bildung eine erfolgreiche Modernisierung stattgefunden hat.

Im Kontext der islamischen Theologie wird die Rückständigkeit – auch von muslimischen Kritikerinnen und Kritikern – unter anderem auf die Schließung des Tors des Idschtihad (selbstständige, reflexive Urteilsfindung in Fragen der Jurisprudenz) im 13. Jahrhundert zurückgeführt. Seitdem habe sich eine defensive Theologie etabliert, die auf die Konservierung und Tradierung der versteinerten Dogmen ausgerichtet sei, statt sich den zeitgemäßen Herausforderungen zu stellen. Auch wenn in den vergangenen Jahren diese Position viel Zustimmung fand, ist diese generalisierende Aussage zur islamischen Theologie nicht haltbar. Zunächst kann festgestellt werden, dass es nicht nur die sunnitische Theologie gibt. Theologen der Schia haben das Tor des Idschtihad nie geschlossen und auch im sunnitischen Islam gab es von Gelehrten einen durchaus kreativen Umgang mit den Quellen. Nachgewiesen hat das insbesondere der in Münster lehrende Islamwissenschaftler Thomas Bauer. In seinem Buch *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* führt er den Nachweis auf, dass es bis zum 19. Jahrhundert in der islamischen Kultur eine Kultur der Ambiguität gab

(Bauer 2011). Für diese Tradition stand insbesondere der 1350 in Damaskus geborene Korangelehrte Ibn al-Dschazarī, der den Koran mit einem gewaltigen Meer verglich, dessen Boden man niemals erreichen könne und das nie durch ein Ufer zum Halten gebracht würde (ebd., S. 116).

Die von Casanova in Punkt (b) aufgestellte Analogie kann man anhand der katholischen Migrantinnen und Migranten in den USA exemplifizieren. Bis ins 19. Jahrhundert wanderten überwiegend Protestanten in die Neue Welt aus. Das calvinistisch geprägte Land erlebte bis ins 20. Jahrhundert eine Wende – die Migrationsbewegung war durch Herkunftsländer wie Irland, Deutschland oder Italien zunehmend katholisch bestimmt. Typisch für die antikatholische Haltung auf politischer Ebene war schließlich die sogenannte Know-Nothing-Party, die gegen die Einwanderung aus katholisch geprägten Ländern agierte. Obwohl die primär aus England stammenden Protestanten selbst einen Migrationshintergrund aufwiesen, beanspruchten sie für sich, nativistisch zu sein, und sahen die Neueinwanderer als Fremde an. Die katholischen Werte wurden dabei als nicht kompatibel mit den protestantischen und republikanischen Werten abgewertet. In der Folge wurde sich für einen Einwanderungsstopp ausgesprochen und den bereits Anwesenden sollte jede gesellschaftliche Partizipation versagt werden.

Begleitet wurde der Diskurs von zahlreichen Vorurteilen wie beispielsweise der hohen Fertilität der Katholiken, dem geringen Bildungsniveau und der Affinität zur Anomie. Wenn man die historische Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Situation vergleicht, dann wird die Analogie deutlich. Die Verschmelzung vom Islam- und Einwanderungsdiskurs hat dazu geführt, dass von antimuslimischen Akteuren ähnliche Argumente angeführt werden. Man importiere Menschen aus Gesellschaften, die zur westlichen Zivilisation konträre Werte vertreten und nur schwer integrierbar seien. Sarrazin plädiert in *Deutschland schafft sich ab* ganz eindeutig dafür, die Einwanderung aus islamisch geprägten Ländern zu stoppen, wobei er auf genetische Argumente am Beispiel der Bildungsstudie PISA zurückgreift. Die angeblich schlechte Bildungskarriere der muslimischen Migranteninnen und Migranten – anders als Menschen aus osteuropäischen und asiatischen Ländern – wird quasi als deterministisch betrachtet. Die häufig kolportierte Behauptung, dass der Islam die Integration behindere, erhielt in den vergangenen Jahren immer wieder neuen Zuspruch. Die Befürworterinnen und Befürworter dieser Annahme, die sich in den Medien häufig lautstark in Szene setzen, blieben bislang jedoch empirische Belege schuldig. Sie dürften auch schwer zu finden sein, denn der aktuelle Forschungsstand beweist das Gegenteil. Für die Metastudie *Der Ein-*

fluss muslimischer Religiosität auf die gesellschaftliche Integration von Einwanderern in Deutschland, die Martina Sauer und Dirk Halm 2019 vorlegten, wurden insgesamt 33 Studien analysiert, die im Themenfeld Islam und Integration angesiedelt sind. Im Fazit heißt es:

> *Der Einfluss quantitativ messbarer individueller Merkmale der muslimischen Religionszugehörigkeit auf die Integration von Muslimen und den Zusammenhalt der deutschen Gesellschaft ist insgesamt eher gering. Vielmehr ist die muslimische Konfession in vielerlei Hinsicht als ›Container‹ zu begreifen, der Personen zusammenfasst, die aufgrund von Migrationshintergründen und eigener Wanderungsgeschichte mit Adaptionsnotwendigkeiten und Benachteiligungen konfrontiert sind und die sich hinsichtlich der wesentlichen Dimensionen der Integration kaum von nichtmuslimischen Zuwanderern unterscheiden, in sich aber zugleich eine hohe Differenzierung und komplexe Integrationsmuster aufweisen. Bemerkenswert ist insbesondere, dass ggf. mit dem Migrationshintergrund oder mit muslimischer Religiosität verbundene ›Hypotheken‹ für die Sozialintegration vergleichsweise schnell kompensiert werden, schneller als bei anderen Einwanderergruppen. Unabhängig vom Stand der Integration, also von der tatsächlich erzielten Angleichung, ist eine speziell auf Muslime gemünzte, generelle Integrationsskepsis angesichts des Forschungsstandes nicht zu rechtfertigen (Sauer/Halm 2019, S. 116).*

Punkt (c) von Casanovas Ausführungen lässt sich wiederum mit historischen Beispielen aus den USA und aus Deutschland lebhaft darstellen. In beiden Ländern hat man die jeweilige Loyalität zum Aufnahmeland infolge der Treue zum Papst infrage gestellt. In Amerika wurden die Katholiken mit dem Stigma versehen, die Demokratie zu unterwandern und ein papsttreues Regime zu errichten. In Deutschland wurde unter dem Stichwort »Ultramontanismus« die Frage gestellt: Können Katholiken überhaupt loyale Deutsche sein? Ähnlich wird heute die Diskussion über Muslime unter dem Stichwort »Umma« geführt. Gravierend waren die Vorwürfe, die die Gemeinden der DITIB nach dem Putschversuch 2016 in der Türkei trafen. Insbesondere nach den Spionagevorwürfen wurde nicht selten der Verdacht erhoben, dass die in Gemeindekontexten tätigen Akteure im Dienste Ankaras stünden. Man unterstellte ihnen unisono eine integrationsfeindliche Agenda. DITIB wurde zu einem Synonym für Auslandssteuerung, mangelhafte demokratische Orientierung und fehlende Loyalität gegenüber dem deutschen Staat. Ähnlich gelagerte Vorwürfe mit hoher medialer Verbreitung gab es 2018 auch gegen türkeistämmige Fußballer: İlkay Gündoğan und Mesut Özil hatten in London den türkischen Minis-

terpräsidenten Erdoğan getroffen, um ihm Trikots ihrer englischen Vereine mit persönlicher Widmung zu überreichen. Dies sorgte für Empörung und Grünen-Politiker Cem Özdemir forderte die Spieler dazu auf, »die Begriffe Rechtsstaatlichkeit und Demokratie nachzuschlagen« (Spiegel 2018). Die Beispiele zeigen, dass mutmaßliche Verfehlungen einzelner Akteure oftmals verallgemeinert und in einem zweiten Schritt auf die ganze türkisch-muslimische Community übertragen werden.

Schließlich zeigen die Argumente in Punkt (d), dass der Vorwurf der Frauenfeindlichkeit gegenüber Katholiken und Muslimen nicht nur historisch, sondern ebenso in der Gegenwart anzutreffen ist. Zu den zentralen Topoi der Islamdebatten der vergangenen Jahrzehnte zählt der Vorwurf, dass der Islam Frauen unterdrücke. Das Symbol hierfür ist das von allen Seiten diskutierte Kopftuch, mit dem zahlreiche Zuschreibungen verbunden sind. Zunächst wird häufig davon ausgegangen, dass Frauen und Mädchen zum Tragen eines Kopftuchs gezwungen würden. Ferner wird kolportiert, dass das Kopftuch ein Ausdruck islamistischer Gesinnung sei: Als Beleg wird darauf verwiesen, dass insbesondere islamistisch gesinnte Akteure mit Vehemenz auf das Tragen bestehen. Für viele Feministinnen ist das Kopftuch ein Sinnbild für eine patriarchale Tradition, die auf der Grundlage von Koran und Sunna die Gleichstellung von Frauen behindere. In diesem Kontext wird darüber hinaus der Vorwurf erhoben, dass die Kopfbedeckung Mädchen und Frauen sexualisiere. Auf Grundlage dieser Annahme plante die Landesregierung in NRW die Einführung eines Kopftuchverbotes in öffentlichen Schulen für alle Schülerinnen, die das 14. Lebensjahr noch nicht erreicht haben. Angesichts erheblicher verfassungsrechtlicher Bedenken wurde von diesem Vorhaben jedoch wieder Abstand genommen (Rath 2019).

Das geplante Kopftuchverbot führte zu einer Vielzahl von Debatten, die auch von der islamistischen Seite befeuert wurden. Große Reichweite hatte insbesondere der Twitterstorm, den die islamistische Initiative Generation Islam auf den Weg brachte. Der Hashtag #NichtOhneMeinKopftuch erreichte 70 000 Beiträge. Die Organisation Jugendschutz.net berichtete über die Kampagne und schrieb, dass sich »auch Politiker und Politikerinnen und andere Personen des öffentlichen Lebens, z. B. Akteure aus der deutschen Hip-Hop-Szene«, an den Debatten beteiligten (Jugendschutz.net 2021). Sie merkte zudem an, dass die Diskussion von weiteren islamischen Akteuren aufgegriffen wurde:

> *Diese appellierten während der Kampagne #NichtOhneMeinKopftuch stets an das Gerechtigkeitsgefühl junger Menschen und bauten mit einem simplen*

Freund-Feind-Schema das von ihnen regelmäßig bemühte Opfernarrativ aus. Viele Beiträge waren gut getarnt und sollten den Eindruck erwecken, dass die User und Userinnen sich ›nur‹ gegen die Diskriminierung von muslimischen Frauen einsetzen würden. Oft steckten hinter augenscheinlich privaten Profilen jedoch Unterstützer islamistischer Gruppierungen, die ihre Propaganda vorantrieben sowie selbst eine demokratiefeindliche und gegen eine pluralistische Gesellschaft gerichtete Ideologie vertraten (Jugendschutz.net 2021).

2 Akteure und Positionen

2.1 Typologie der Akteure

Die zahlreichen Akteure der Islamdebatten sind auf unterschiedlichen Ebenen anzuordnen und haben sowohl muslimische Wurzeln als auch nichtmuslimische Hintergründe. Häufig handelt es sich um Schriftstellerinnen und Schriftsteller, die sich der kritischen Aufklärung über den Islam gewidmet haben. In den 1990er Jahren begannen Berichte und Publikationen muslimischer Migrantinnen und Migranten – oftmals zunächst aufgrund biografischer Erfahrungen –, Themen wie Zwangsehe oder Ehrenmord einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Ihre Pionierarbeit stieß zahlreiche Debatten an und ließ immer wieder neue Stimmen zu Wort kommen. Darunter fanden sich häufig auch islamkritische Äußerungen wieder. Die Akteure können sieben unterschiedlichen Kategorien zugeordnet werden, die sich wie folgt charakterisieren lassen:

1) **Kulturmuslime:** Sie stammen aus muslimisch geprägten Familien, die zwar formal dem Islam angehören, aber die religiösen Pflichten (Gebet, Fasten, Zakat, Hadsch) nur eingeschränkt oder gar nicht befolgen. Angehörige dieser Gruppe definieren sich primär über ihre kulturelle Zugehörigkeit. Sie verstehen sich nicht explizit als Muslime und agieren auch nicht als solche.

2) **Liberale Vertreterinnen und Vertreter des Islam:** Autorinnen und Autoren, die insbesondere durch Dogmenkritik gegenüber muslimischen Verbänden hervorstechen. Sie agieren individuell als Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens und ebenso als Mitglieder von Organisationen im Islamdiskurs. Ihre Hauptkritik liegt darin, dass die liberalen Stimmen von der Politik und der Öffentlichkeit nur marginal wahrgenommen werden. Die muslimischen Verbände halten den liberalen Vertreterinnen und Vertretern des Islam vor, dass sie de facto über keine gemeindlichen Strukturen verfügen und folglich eine zu große Distanz aufweisen.

3) **Vertreterinnen und Vertreter der islamischen Tradition:** Muslimische Autorinnen und Autoren, die den Anspruch verfolgen, im Sinne der islamischen Tradition über den Islam zu informieren. Selbst würden sie sich in der Regel weder als liberal noch als konservativ bezeichnen. Zu dieser Kategorie gehören insbesondere Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sowie Theologinnen und Theologen, die an den neu gegründeten Instituten für Islamische Theologie forschen und lehren.

4) **Wertkonservative Muslime:** Sie setzen sich reflexiv für die Bewahrung des tradierten Islam ein, ohne dabei in eine fundamentalistische Haltung abzudriften. Vergangenheit und Gegenwart haben für sie eine gleichberechtigte Koexistenz. Von Außenstehenden werden die Wertkonservativen oftmals als orthodox bezeichnet. Sie sind häufig Moscheegemeinden angeschlossen, die wiederum den großen Verbänden zugehören.

5) **Fundamentalistische Wortführerinnen und Wortführer:** Unter ihnen sind alle Strömungen zusammenzufassen, die kurz- oder langfristig eine Theokratie anstreben. Entsprechend versuchen sie im islamisch-religiösen Feld ihre vormoderne Theologie zu propagieren. Zu dieser Kategorie zählen auch Akteure, die dem heterogenen islamistischen Spektrum angehören. Sie erzielen teilweise hohe Reichweiten mit ihren Social-Media-Kanälen, die auch in Kreise mit moderaten Positionen in Bezug auf islamische Themen hineinreichen.

6) **Nichtmuslimische Islamkritikerinnen und Islamkritiker:** Sie üben eine Fundamentalkritik aus, die den Islam in all seinen Ausdrucksformen problematisiert. Von ihnen werden unter anderem die Positionen vertreten, dass die islamische Religion mit einer freiheitlichen Lebensweise nicht zu vereinbaren und der muslimische Mainstream für islamistische Positionen empfänglich sei. Vertreterinnen und Vertreter dieser Kategorie verorten sich in weltanschaulicher Hinsicht häufig im rechtsorientierten Spektrum.

7) **Nichtmuslimische Vertreterinnen und Vertreter mit Verständnis für den Islam:** Autorinnen und Autoren, die versuchen, für mehr Verständnis zu werben. Darunter sind insbesondere Islamwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler zu finden, die an Universitäten lehren und sich in ihren Arbeiten um eine sachliche und differenzierte Auseinandersetzung mit dem Islam und Islamismus bemühen. Teilweise sind

Angehörige dieser Kategorie bei Qualitätsmedien tätig und stehen für eine seriöse und zuschreibungsfreie Berichterstattung ein.

Typ	Hintergrund	Positionen
1) **Kulturmuslime**	formale Zugehörigkeit zum Islam; Distanz zur Religion	keine eindeutige Positionierung
2) **Liberale Vertreterinnen und Vertreter des Islam**	Distanz zum muslimischen Mainstream	Kritik an islamischen Verbänden
3) **Traditionalistinnen und Traditionalisten**	reflektiertes Verhältnis zur islamischen Tradition	sachliche und authentische Aufklärung über den Islam
4) **Wertkonservative Muslime**	Sozialisation in der Moscheegemeinde	Bewahrung des tradierten Islam ohne Fundamentalismus
5) **Fundamentalistinnen und Fundamentalisten**	islamistische Netzwerke; Kaderstrukturen	ausgewiesene politische Agenda
6) **Nichtmuslimische Islamkritikerinnen und Islamkritiker**	häufig rechtspopulistische Verortung	fundamentale Islamkritik
7) **Nichtmuslimische Akteure mit Verständnis für den Islam**	häufig aus kirchlichen und wissenschaftlichen Kontexten	Versachlichung der Islamdebatte

2.2 Typologie muslimischer und nichtmuslimischer Organisationen

Auf der organisatorischen Ebene nehmen seit Jahren zahlreiche Akteure mit unterschiedlichen Motiven und Zielen aus NGOs und staatlichen Institutionen an den Islamdebatten teil. Darunter befinden sich Muslime und Nichtmuslime – teilweise sogar sogenannte Ex-Muslime – in verschiedenen Aktionsgruppen, die sich in zwei übergeordnete Kategorien einordnen lassen.

▸ Muslimische Organisationen: Initiativen, Vereine und Verbände

1) Allen voran sind die sogenannten **konservativen muslimischen Dachorganisationen** zu nennen, die seit 50 Jahren im islamisch-religiösen Feld mit ihren zahlreichen lokalen Gemeinden agieren. Sie vertreten heute bundesweit circa zweitausend Moscheegemeinden. Die in Deutschland tätigen Islamverbände ziehen immer wieder Kritik auf sich und sind häufig dennoch Gesprächspartner und Mitwirkende bei staatlichen Initiativen wie beispielsweise der Deutschen Islam Konferenz.

2) An zweiter Stelle sind Vereine zu nennen, in denen sich **liberale Muslime** zusammengeschlossen haben. Hierbei handelt es sich um Vereine mit geringen Mitgliederzahlen, die jedoch in den Medien und der Politik mit ihren Aktivitäten in hohem Maß wahrgenommen werden. Ihre öffentliche Performance geht häufig mit einer Kritik an den großen muslimischen Verbänden einher.

3) Akteure von **Initiativen organisationskritischer Muslime** sind besonders häufig ehemalige hochrangige Funktionärinnen und Funktionäre islamischer Verbände in Deutschland. Mit Verve überziehen sie etablierte muslimische Organisationen mit Kritik. Sie fordern unter anderem selbstkritische Diskurse, in denen Missstände offen thematisiert werden sollen.

4) Ferner gibt es **säkular orientierte Muslime** – darunter Schriftstellerinnen und Schriftsteller, Politikerinnen und Politiker sowie Akteure der Zivilgesellschaft –, die sich zusammengeschlossen haben. Es handelt sich um ein Bündnis von Einzelpersonen, deren Stimme aufgrund ihres Bekanntheitsgrades und Geltungsbereiches gehört wird. Eine Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen lehnen sie ab. Sie fordern einen unabhängigen Islam, der frei ist von ausländischer Einmischung. Darüber hinaus betrachten sie den Verbandislam in Deutschland sehr kritisch und lehnen die Anerkennung dieser Organisationen ab. Säkular orientierte Muslime setzen sich für einen aufgeklärten und demokratiefähigen Islam ein, der selbstkritisch und offen für jede Kritik von außen ist. Sie vertreten einen modernen und reflektierten Islam, der die Freiheit und das Selbstbestimmungsrecht eines Individuums unterstützt.

5) In der heterogenen muslimischen Landschaft Deutschlands gibt es schließlich auch Initiativen von Akteuren, die sich explizit als **ehemalige Muslime** bezeichnen. Sie betrachten den Islam sehr kritisch und vertreten die Auffassung, dass er mit diversen Artikeln des Grundgesetzes kollidiere. Sie befürchten ferner eine Islamisierung Deutschlands und rufen zum Kampf gegen islamistische Tendenzen auf. Zudem fordern sie eine ebenso konsequente Trennung von Religion und Staat.

Typologie muslimischer Organisationen

Typ	Hintergrund	Positionen
1) **Konservative muslimische Dachorganisationen**	Sozialisation in Moscheegemeinden	fordern Gleisstellung mit Kirchen im Hinblick auf islamischen Religionsunterricht und Seelsorge
2) **Initiativen von liberalen Muslimen**	Distanz zu großen Verbänden	fordern einen liberalen Islam
3) **Initiativen von organisationskritischen Muslimen**	waren teilweise in großen islamischen Verbänden tätig	kritisieren die großen Verbände unter anderem wegen deren Abhängigkeit vom Ausland
4) **Initiativen von säkular orientierten Muslimen**	Sozialisation in eher religionsfernen Milieus	fordern einen unabhängigen, in Deutschland beheimateten Islam
5) **Initiativen von ehemaligen Muslimen**	verfügen teilweise über negative Erfahrungen mit muslimischen Akteuren	fordern die strikte Trennung von Religion und Staat; lehnen die staatliche Anerkennung von islamischen Verbänden ab

▸ Nichtmuslimische Organisationen: Parteien, Stiftungen und Kirchen

1) Zu den herausragenden Akteuren der staatlichen Islampolitik zählen unmissverständlich die **politischen Parteien**, die mit ihren Programmen und Debatten aktiv in die Islampolitik in Deutschland eingreifen. Das Spektrum der Positionierungen zum Thema Islam in Deutschland ist sehr heterogen. Im rechtsorientierten Bereich wird der Islam nach wie vor als eine Ausländerreligion betrachtet, die nicht in die hie-

sige Kultur passe. Folglich wünscht man keine Kooperation mit islamischen Religionsgemeinschaften und die staatliche Anerkennung islamischer Verbände wird strikt abgelehnt. Parteien der politischen Mitte zeigten in den vergangenen Jahrzehnten eine eher ambivalente Haltung. Einerseits wurde die Gleichstellungspolitik vorangetrieben, andererseits bestanden jedoch immer Bedenken, die sich unter anderem auf die Außensteuerung bezogen. Überaus deutlich wird dieser Sachverhalt im Hinblick auf den islamischen Religionsunterricht in Hessen. Nach langwierigen und komplizierten Aushandlungsprozessen wurde er 2013 eingeführt und nach sieben Jahren vorläufig wieder eingestellt. Im linken Spektrum finden sich eher säkulare Orientierungen wieder, die den Kooperationen zwischen Religionsgemeinschaften und dem Staat allgemein kritisch gegenüberstehen.

2) **Politische Stiftungen** sind im Islamdiskurs wichtige Akteure. In den vergangenen drei Dekaden haben sich nahezu alle in Deutschland ansässigen Institutionen auf vielfältige Weise mit dem Islam befasst. Es fanden zahlreiche Veranstaltungen und Fachtagungen statt, auf denen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, Politikerinnen und Politiker sowie muslimische Akteurinnen und Akteure über Fragen des Zusammenlebens und der Gleichstellung diskutierten. Immer wieder gab es Bestrebungen von Stiftungen, die Organisationsprozesse von Muslimen zu beeinflussen. Diesen Maßnahmen, die durchaus auch von Teilen der Zivilgesellschaft kritisch betrachtet wurden, war bislang jedoch kein großer Erfolg beschieden.

3) Die **Universitäten** haben mit der Schaffung von Instituten für islamische Theologie die Etablierung eines akademischen Islam massiv gefördert. In den vergangenen zehn Jahren sind zahlreiche Professuren und Nachwuchsstellen geschaffen worden, aus denen ein großes Wissenschaftsrepertoire in Form von Publikationen hervorging. Zudem wurde die Grundlage für eine in Deutschland beheimatete Imamausbildung gelegt. Die neuen Institute leisten wichtige Beiträge für einen vom Ausland unabhängigen Islam in Deutschland und in der Extremismusprävention.

4) Als wichtige Akteure können in Deutschland ferner die großen **Kirchen** benannt werden. Sie haben nicht nur Dialogbeauftrage für den Islam organisiert, sondern mischen sich auch öffentlich in den Diskurs ein. Zudem haben sich auf der Ebene von Kommunen und Ländern

christlich-muslimische Initiativen in Form von Gesprächskreisen oder Kooperationen entwickelt. Insbesondere bei der Einführung des islamischen Religionsunterrichts in einigen Bundesländern gab es klare Positionierungen der Kirche. In Nordrhein-Westfalen wurde beispielsweise bereits in den 1970er Jahren aus Kirchenkreisen darauf hingewiesen, dass der Staat nicht ohne eine islamische Religionsgemeinschaft Religionsunterricht anbieten könne. Zudem engagieren sich christliche Träger bei der Unterstützung im Bereich muslimischer Wohlfahrtspflege. Einige lokale und regionale Körperschaften zeigen sich kooperationsbereit bei der Ausbildung muslimischer Fachkräfte. Grundsätzlich gibt es jedoch auch in kirchlichen Kreisen kritische Stimmen, die unter anderem vor islamistischen Organisationen warnen.

5) Besonders wirkmächtige Akteure sind **staatliche Organisationen** in Bund und Ländern, die durch die Zuweisung von Ressourcen sowie mit ihren Angeboten von Expertisekreisen aktiv in das religiöse Feld eingreifen. Auf Bundesebene ist hier insbesondere das Bundesministerium des Innern und für Heimat (BMI) zu nennen. Das BMI hat über die Deutsche Islam Konferenz Prozesse umstrukturiert, die sich zuvor teilweise als hindernisreich erwiesen. Handlungsfelder waren unter anderen der islamische Religionsunterricht, die muslimische Wohlfahrtspflege, die Seelsorge und die Ausbildung von Imamen und Religionsbediensteten. Wichtige Entwicklungsimpulse gab auch das Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF). Von herausragender Bedeutung war die finanzielle Unterstützung der neu gegründeten Institute für islamische Theologie. Sie wurden in zwei Förderphasen über einen Zeitraum von zehn Jahren mit insgesamt 44 Millionen Euro unterstützt. Bedeutsam waren darüber hinaus auf Länderebene die Kultusministerien. Sie entschieden darüber, wer auf muslimischer Seite als Partner bei der Gestaltung des islamischen Religionsunterrichts mitwirken darf.

6) Schließlich sind die **Medien** als Akteure anzuführen. Das Motto »Islam sells« belegen die zahlreichen islambezogenen – nationalen und internationalen – Berichterstattungen, Dokumentationen und Sonderausgaben von Printmedien. Insbesondere das Fernsehen und die Presse haben seit der Iranischen Revolution mit ihrer heterogenen Berichterstattung maßgeblich die Narrationen über den Islam und die Muslime geprägt. Die Mediendiskurse enthalten häufig wirkmächtige Feindbilder, jedoch finden sich auch sachgerechte und neutrale Informationen in ihnen wieder. Sukzessiv an Bedeutung gewonnen haben das Internet und die

zahlreichen Social-Media-Kanäle – sie sind wichtige Informations- und Kommunikationskanäle im Kontext der Islampolitik geworden. Islamistinnen und Islamisten, Islamkritikerinnen und -kritiker sowie andere vergleichbare Gruppen unterhalten auf diversen Internetplattformen große Netzwerke, die sie auch zur Kampagnenarbeit nutzen.

Typologie nichtmuslimischer Organisationen

Typ	Hintergrund	Position
1) **Politische Parteien**	heterogene weltanschauliche Orientierungen	Pragmatismus; teilweise islamkritische/islamfeindliche Einstellungen
2) **Politische Stiftungen**	heterogene weltanschauliche Orientierungen	Pragmatismus; teilweise islamkritische/islamfeindliche Einstellungen
3) **Universitäten**	institutionelle Anbindung der islamischen Theologie	Neutral; Pragmatismus
4) **Kirchen**	interreligiöser Dialog; vergleichbare Interessenlagen (Religionsverfassungsrecht)	Pragmatismus; unterstützend im Hinblick auf den Religionsunterricht
5) **Staatliche Organisationen**	Ansprechpartner und Zuständigkeit in rechtlicher Hinsicht	Pragmatismus; teilweise islamkritisch
6) **Medien**	heterogene Orientierungen	Feindbilder, aber auch sachliche Berichterstattung

3 Ausländischer Einfluss auf deutsche Islampolitik

Der Islam in Deutschland ist die Folge von Migrationsbewegungen, wie die vorangegangenen Ausführungen gezeigt haben. Entsprechend blickt die neuere Geschichte des Islam auf eine Zeitspanne von circa 60 Jahren zurück. Die muslimischen Migrantinnen und Migranten pflegen häufig von der ersten bis zur dritten Generation Kontakte zu ihren Herkunftsländern. Das liegt unter anderem an der geografischen Nähe – Bosnien-Herzegowina oder die Türkei sind beispielsweise nur drei Flugstunden von Deutschland entfernt. Erasmus-Programme bieten zudem die Möglichkeit, ein ganzes Semester in muslimisch geprägten Ländern zu verbringen. Ein weiterer Indikator ist der Medienkonsum aus den Herkunftsländern. Die größte Bedeutung haben jedoch die engen Verwandtschaftsnetzwerke und Hochzeiten. Hinzu kommen oft Investitionen oder Erbschaften, die noch heute die dritte Generation an die Heimat ihrer Großeltern binden. Häufig wird auch die Möglichkeit der doppelten Staatsbürgerschaft wahrgenommen. Marokko oder der Iran lassen grundsätzlich keine Ausbürgerungen zu, sodass die meisten im Ausland lebenden Personen unweigerlich eine doppelte Staatsangehörigkeit besitzen. Diese Bindungen bieten den Staaten und dort ansässigen Organisationen eine Legitimation, um ihren im Ausland lebenden »Bürgerinnen und Bürgern« ihre eigene Islampolitik zu vermitteln.

Im Folgenden werden die wichtigsten Länder aufgelistet, aus denen auf die Islampolitik und das muslimische Leben in Deutschland Einfluss genommen wird.

▸ Türkei

Die wichtigste Rolle nimmt die Türkei ein, was insbesondere auf die große türkische Community in Deutschland zurückzuführen ist. Ein weiterer Grund ist die Religionsbehörde Diyanet, die mit der DITIB in Deutschland strukturell eng verbunden ist. Großen Einfluss haben auch die vie-

len islamischen Organisationen und mystischen Bewegungen. Darunter fällt beispielsweise der sogenannte Naqschbandiyya-Orden, der sein Zentrum im türkischen Adiyaman hat und in Castrop-Rauxel seine größte Moschee unterhält. Hinzu kommen die Grauen Wölfe und zahlreiche kleinere islamistische Gruppen, die in den 1990er Jahren als Dissidentinnen und Dissidenten nach Deutschland gekommen sind. Viele Mitglieder der türkeistämmigen Community unterhalten zudem intensive Kontakte zu Angehörigen und Bekannten in ihrem Heimatland. Das Konsulat der Türkei bietet bei Ausbürgerungen eine Mavi Kart (Blaue Karte) an, die unbefristet als Sonderausweis gültig ist. Inhaberinnen und Inhaber der Mavi Kart sind türkischen Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern weitestgehend gleichgestellt. Einschränkungen bestehen lediglich hinsichtlich des Wahlrechts und des Rechts, öffentliche Ämter zu bekleiden. Aufgrund der genannten Punkte spielen Diskurse und damit verbundene Einstellungen aus der Türkei auch in Deutschland häufig eine große Rolle.

▸ Saudi-Arabien

Die theokratisch geführte Monarchie Saudi-Arabiens hat in den vergangenen Jahrzehnten fast ohne Einschränkungen hinsichtlich ihrer Missionierung in westlichen Gesellschaften agieren können. Ungeachtet des menschenfeindlichen politischen Systems, das beispielsweise Enthauptungen auf öffentlichen Plätzen zulässt, genießt Saudi-Arabien aufgrund seiner geopolitischen Partnerschaft mit den USA sowie der Rolle als eines der erdölreichsten Länder einen Sonderstatus. Davon zeugte in jüngster Vergangenheit die grausame Ermordung des Journalisten Jamal Khashoggi im saudischen Generalkonsulat in Istanbul, die vermutlich im Auftrag des Kronprinzen Muhammad bin Salman ausgeführt wurde. Der Vorfall löste zwar internationale Bestürzung aus, doch für die vermeintlichen Drahtzieher folgten keine Konsequenzen. Saudi-Arabien hat bereits vor Jahrzehnten mit seiner wahhabitischen Missionierung durch Propagandamaterialien, den Neubau von Moscheen und Stipendien für westliche Studierende an wahhabitischen Hochschulen ohne Widerstand agieren können. Es lässt sich sogar die These aufstellen, dass der Salafismus in Deutschland und vor allem in Südosteuropa primär auf diese Missionierungstätigkeit zurückgeführt werden kann.

▸ Ägypten / Syrien / Irak

Auf staatlicher Ebene haben Ägypten, Syrien und der Irak immer das Ziel verfolgt, islamistische und regimekritische Bewegungen zu bekämpfen. Im Kontext von Syrien und Ägypten ist vor allem die Muslimbruderschaft zu erwähnen, die als Reaktion auf die Erfahrungen durch die Kolonialherrschaft bereits 1928 von dem Ägypter Hassan al-Banna gegründet wurde. Die »Wiederentdeckung« des »wahren Islam« und seine Renaissance in allen islamisch geprägten Ländern sollten helfen, das Ziel der Muslimbruderschaft zu realisieren – die Gründung eines islamischen Staates. Sowohl der ägyptische als auch der syrische Arm der Bewegung hat diese Idee infolge der Elitenmigration in westliche Länder importiert. In Deutschland zählen islamische Zentren und Moscheen der Muslimbruderschaft zu den ältesten Strukturen. Bis heute wirkt die Muslimbruderschaft in unterschiedlichen muslimischen Netzwerken mit und versucht ihre Ideologie durchzusetzen. Das diktatorisch geführte Baath-Regime im Irak verstand sich dagegen durch die Iranische Revolution und andere islamistische Bedrohungen als Vorkämpfer gegen die Ideologien. Auch aus diesem Grund wurde Saddam Hussein in den 1980er Jahren von westlichen Staaten beim Kampf gegen den Iran unterstützt. Nachdem er jedoch in Ungnade fiel und 2003 gestürzt wurde, entstand ein Machtvakuum, das die Terrororganisation Islamischer Staat versucht zu füllen. Der Kriegsausbruch in Syrien 2011 führte dazu, dass sich auch immer mehr Freiwillige aus westlichen Ländern der Terrororganisation anschlossen. In der Folge wurden in Deutschland und anderen westlichen Ländern zahlreiche Anschlägen verübt, die auf den Islamischen Staat zurückführbar sind. Seither ist die dem salafistischen Milieu zugehörige Terrororganisation ein fester Bestandteil im deutschen Islamdiskurs.

▸ Marokko

Muslime mit Wurzeln aus dem maghrebinischen Staat Marokko leben seit 1963 in Deutschland und prägen das islamische Leben hierzulande. Der marokkanische Staat unterhält zwar ein Ministerium für religiöse Angelegenheiten, doch anders als die Türkei versucht er nicht über Imame Einfluss auf seine Staatsangehörigen in Deutschland auszuüben. In Frankreich ist der Einfluss jedoch stärker, was auf die größere Oppositionsbewegung zurückführbar ist. Ähnlich verhält es sich in Spanien, wo viele Separatisten leben und insbesondere der Westsahara-Konflikt Auslöser zahlreicher

Krisen war. In Deutschland organisieren marokkanische Moscheen ihre Imame eigenständig und werben sie über informelle Kommunikationskanäle persönlich an. Lediglich im Fastenmonat Ramadan werden auf Nachfrage vom Ministerium für religiöse Angelegenheiten Imame in Moscheen gesendet. Für die Islampolitik sind die marokkanischen Gemeinden relevant, weil sie als Anlaufstellen für alle afrikanischen Muslime in Deutschland dienen; dementsprechend heterogen sind die Besucherinnen und Besucher im Vergleich zu denen der türkischen Moscheen. Zudem entwickelt sich die malikitische Rechtsschule durch die Liberalisierungs- und Reforminitiative seitens König Muhammads VI. als konträre Theologie zum saudischen Wahhabismus. Die Gleichstellung von Frauen ist ein wichtiges Thema der malikitischen Reformanstrengungen, die auch von marokkanischen Universitäten mitgetragen werden.

▸ Balkan

Historisch gehörte die Balkanhalbinsel dem Osmanischen Reich und der Donaumonarchie an. Diese Verbindungen haben dazu beigetragen, dass multireligiöse Erfahrungen zu einem festen Bestandteil des Alltags der dort lebenden Muslime wurden. Nach dem Zweiten Weltkrieg waren sie im kommunistischen Vielvölkerstaat Jugoslawien und in Albanien unter Enver Hoxha einer massiven staatlich initiierten Säkularisierung ausgesetzt. 1967 wurde Albanien sogar zum ersten offiziell atheistischen Staat erklärt, was bis 1990 galt. Nach dem Fall des Eisernen Vorhangs sowie den vom Bürgerkrieg begleiteten Nationalstaatsgründungen kam es zu einer religiösen Renaissance, die gepaart mit einem neuen ethnischen Selbstbewusstsein einherging. Die Revitalisierung war auch in Deutschland spürbar. In dieser Zeit sind zahlreiche Moscheen der bosniakischen Muslime entstanden und Tausende Kriegsflüchtlinge haben hierzulande Zuflucht gefunden. Während der Balkankriege in den 1990er Jahren versuchten Saudi-Arabien, der Iran und Länder der Golfstaaten nicht nur humanitäre Hilfe zu leisten, sondern zugleich Einfluss auf die religiöse Revitalisierung zu nehmen. Mit zahlreichen Propagandamitteln versuchten die Länder, die muslimische Bevölkerung mit ihrer radikalen Ideologie zu indoktrinieren. Zwei Faktoren haben jedoch dazu geführt, dass sich der ausländische Einfluss in Grenzen hielt: die lange theologische Tradition des gemäßigten und toleranten Islam sowie die irreversiblen Jahrzehnte unter säkularen Staaten. Die religiöse Infrastruktur der von der Balkanhalbinsel stammenden Muslime hat in Deutschland trotzdem zugenommen und sie sind

mittlerweile ein wichtiger Bestandteil des hiesigen muslimischen Lebens. Sie repräsentieren geografisch, kulturell und theologisch einen europäisch geprägten Islam.

▸ Iran

Die iranisch-muslimische Community zählt zu den ältesten islamischen Gruppen in Deutschland. Ihre Geschichte geht bis ins Kaiserreich zurück und sie wird der Elitenmigration zugeordnet. Insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg wuchs die Community stark an und ihr Organisationsgrad nahm zu. Hervorzuheben ist das Islamische Zentrum Hamburg, das in den 1950er Jahren von iranischen Akademikern und Geschäftsleuten geplant und schließlich mit der Grundsteinlegung 1961 realisiert wurde. Strukturelle Verbindungen ins Herkunftsland bestanden von Beginn an und sie verfestigten sich während der Islamischen Revolution. Im Laufe der Jahre hat sich das Zentrum zum Sprachrohr und Propagandaakteur für die iranisch-islamische Revolution entwickelt. Weitere Beziehungen zu militanten Gruppen sind nachweisbar wie beispielsweise die zur libanesischen Hisbollah oder Hamas. Der ursprünglich 1979 von Revolutionsführer Ayatollah Chomeini eingeführt al-Quds-Tag findet heute auch in Deutschland statt. Die an diesem Tag durchgeführten Demonstrationen gingen in der Vergangenheit immer wieder mit antisemitischen Positionierungen von Teilnehmenden einher. Erwähnt werden sollte in diesem Kontext auch, dass der Iran in einem Fall in Deutschland staatsterroristisch tätig war. Am 17. September 1992 stürmten bewaffnete Männer das Restaurant Mykonos in Berlin und töteten drei kurdische Aktivisten. Geplant wurde das vom iranischen Geheimdienst (VEVAK) beauftragte Attentat von Kazem Darabi, der in Berlin als Statthalter der Hisbollah fungierte (Goldmann 2012).

Kapitel IV

Auswege – zwischen sachlicher Islamkritik und Islamfeindlichkeit

Die vorangegangenen Kapitel zeigen, dass in Deutschland die strukturelle Integration des Islam und der Muslime voranschreitet. Aus einer gesamteuropäischen Perspektive betrachtet, ist der Status quo bemerkenswert. Die deutsche Islampolitik hat insbesondere im Bildungsbereich Ergebnisse erzielt, die in anderen Ländern nicht zu finden sind. Allerdings erleiden die Prozesse auch hierzulande immer wieder Rückschläge und neue Probleme müssen bewältigt werden. Der Herausbildung einer deutsch-muslimischen Identität stehen seit 20 Jahren kontraproduktive Diskurse entgegen, wie beispielsweise der zunehmende Populismus zeigt. Zwar hat bereits vor dem 11. September 2001 ein islamfeindlicher Diskurs existiert, doch lässt sich dieses Datum durchaus als Zäsur verstehen.

In Deutschland wurde der Islam im Kontext der Integrationsdebatten Ende der 1990er Jahre aufgegriffen und spätestens in den nuller Jahren zur politischen Agenda erklärt. Zugleich hat er Eingang in populärwissenschaftliche Publikationen, mediale Thematisierungen und den rechtspopulistischen Diskurs gefunden. Aktuell ist insbesondere die Integration des Islam als Weltreligion in allen westlichen Ländern ein bedeutendes Thema, wie die jüngsten politischen Entscheidungen in Österreich (Islamgesetz) oder Frankreich (Gesetz gegen Islamismus) widerspiegeln. Sie muss angesichts der heute circa 5,6 Millionen in Deutschland lebenden Muslime auch hierzulande weiterverfolgt werden, bis eine für alle Beteiligten zufriedenstellende Lösung gefunden wird. Die offenen Fragen hinsichtlich einer sozialen und strukturellen Integration erfordern rationale Schritte. Im Folgenden werden sieben zentrale Handlungsempfehlungen formuliert, um die zukünftige Entwicklung zu versachlichen.

1 Unterbindung ausländischer Einflussnahme

Nach 60 Jahren Migrationsgeschichte haben islamisch geprägte Länder weiterhin großen Einfluss auf die in Deutschland lebenden Muslime. Meistens wird er durch Strömungen und Organisationen ausgeübt, die strukturelle Verbindungen zu ihren Herkunftsländern aufweisen. Sie entstanden in den 1960er und 70er Jahren vordergründig als sogenannte Heimatvereine, dienten jedoch gleichzeitig als Interessenvertreter von im Ausland ansässigen islamischen Bewegungen, die dort verdeckt agierten. Ihre Devise lautete: die Möglichkeiten der westlichen Gesellschaften ausbeuten, um die eigenen religiösen und politischen Ziele zu stärken. Die weitreichende Folge war ein ungehinderter Zugriff auf personelle und finanzielle Ressourcen der hiesigen Muslime. Auf diese Weise entstanden rechtsfreie Räume, wie beispielsweise die Aufdeckung der sogenannten Islamischen Holding in den 1990er Jahren zeigte. Nach dem Schneeballsystem hatte sie türkisch-muslimische Migrantinnen und Migranten um mehrere Milliarden Euro betrogen – unterstützt wurde die Holding dabei von islamischen Organisationen, Moscheevorständen und Imamen, die im direkten Kontakt zu den Menschen standen. Eine Aufarbeitung wurde aufgrund eigener Verflechtungen weder von den großen Verbänden in Deutschland noch von der türkischen Regierung veranlasst.

Besonders komplex wird das Thema der ausländischen Einflussnahme, wenn sich neben Organisationen auch die Staaten daran beteiligen. Zwar ist im Zeitalter der Globalisierung ein grenzüberschreitender Austausch selbstverständlich, jedoch müssen kontraproduktive Einflüsse staatlicher und nichtstaatlicher Akteure unterbunden werden. In der Vergangenheit war es Muslimen kaum möglich, diese Strukturen zu umgehen. Zunächst gab es keine alternativen Angebote, die sich mit der eigenen Kultur beschäftigten. Die nachfolgenden Generationen wurden oftmals aufgrund ihrer Familientradition in Vereine und Organisationen eingeführt oder haben sich auf der Suche nach religiöser Identität selbst einem Moscheeverein angeschlossen. Nicht zu unterschätzen sind in diesem Prozess auch ideologische Angebote von gemeindlichen Akteuren. Viele Vereine und

Organisationen befinden sich heute zwar in einem Transformationsprozess, aber der Verdacht von Einflussversuchen wird bis auf unabsehbare Zeit bestehen bleiben, solange in Deutschland keine unabhängigen Institutionen bestehen. Wir schlagen die folgenden Maßnahmen vor, um die Problematik der ausländischen Einflussnahme unterbinden zu können: Aufklärung, staatliche Intervention und Unterstützung reformorientierter Flügel.

▸ Aufklärung

Muslime sind häufig nicht ausreichend über die unterschiedlichen islamischen Gruppierungen und Vereine informiert. Wie die Studie *Muslimisches Leben in Deutschland 2020* nachweist, fällt unter ihnen sogar der Bekanntheitsgrad von Organisationen niedrig aus, die an politischen Spitzengesprächen teilnehmen und öffentlich präsent sind. Es ist davon auszugehen, dass islamistisch orientierte Vereine sogar noch weniger bekannt sein dürften. Daher ist unter Muslimen Aufklärungsarbeit zu leisten, die über unterschiedliche Kanäle erfolgen könnte. Zunächst müsste der islamische Religionsunterricht grundlegendes Wissen über alle unterschiedlichen Organisationen vermitteln. Es ist Bestandteil der Religionspädagogik, die jeweiligen Akteure der Gemeinden – auch im islamistischen Bereich – zu kennen. In den höheren Jahrgangsstufen wäre es darüber hinaus sinnvoll, wenn sich die Schülerinnen und Schüler mit der Organisationsproblematik muslimischer Verbände befassen würden. Vielen fehlt bisher das Grundwissen, mit dem sie eigenständige Lösungswege erarbeiten können. Für die Umsetzung dieser Handlungsempfehlungen müssen zunächst die Ausbildung von Lehrkräften an Universitäten und die entsprechenden Inhalte erweitert werden. Darüber hinaus sind Fortbildungsangebote für die bereits an den Schulen tätigen Unterrichtskräfte notwendig. Auch die islamischen Dachorganisationen müssen die Vorstände ihrer lokalen Gemeinden permanent über die unterschiedlichen Organisationen und Strömungen aufklären. Die Vorstände bestehen häufig aus ehrenamtlichen Mitgliedern, die nicht ausreichend über die muslimische Community in Deutschland informiert sind. Aufgrund ihrer Unwissenheit kam es bereits vor, dass Wanderprediger der islamistischen Bewegung Tablighi Jamaat oder Akteure der Muslimbruderschaft als Gastredner eingeladen wurden. In der Vergangenheit konnten auch salafistische Jugendliche in zahlreichen Gemeinden ungestört agieren. Zur Vermeidung solcher Vorkommnisse müssen die Zentralen in Köln regelmäßig die rotierenden Vor-

stände aufklären. Hierzu zählen auch die Imame in den Gemeinden und die ehrenamtlich Mitwirkenden – ein umfassendes Wissen über die islamische Szene ist für ihre Arbeit unerlässlich.

▸ Staatliche Intervention

In der Regel ist es schwierig, mit Visaverboten für Geistliche aus dem Ausland zu reagieren. Das ist juristisch höchstens im Fall von eindeutig fundamentalistischen Predigern möglich. Im Umgang mit Staaten, die Imame aus Religionsbehörden entsenden, kann durch intensivere Kooperation und Kommunikation Einfluss genommen werden. Nichtstaatliche Organisationen wie beispielsweise die Konrad-Adenauer-Stiftung haben seit 2008 durch Fortbildungsangebote für türkische Imame indirekten Einfluss auf Geistliche in deutschen Moscheegemeinden. Mit gezielten Inhalten werden die nach dem Rotationsprinzip entsendeten Imame auf das Leben in einer säkularen und pluralen Gesellschaft vorbereitet. Diese Maßnahmen sind zwar sinnvoll, doch infolge der strukturellen Verflechtungen der Religionsbehörden mit den in Deutschland ansässigen islamischen Organisationen reicht die Schulung von Imamen nicht aus – da sie als Beamte im Auftrag ausländischer Behörden agieren. Vielmehr müssten bilaterale Abkommen zwischen Deutschland und den entsprechenden Ländern ausgehandelt werden, die die Vergabe eines Visums nur unter der Einhaltung bestimmter Bedingungen zulassen. An erster Stelle wäre auszuschließen, dass die Imame für innenpolitische Angelegenheiten ihrer Herkunftsländer instrumentalisiert werden. Ein solches Abkommen dürfte sich derzeit schwer verhandeln lassen, da die Regierung von Recep Tayyip Erdoğan jede Einmischung verbietet. Jedoch könnte bereits jetzt nach geeigneten Ansprechpartnerinnen und Ansprechpartnern in den Gemeinden und Organisationen gesucht werden, um eine mögliche Entwicklungslinie konstruktiv und perspektivisch zu diskutieren.

▸ Unterstützung reformorientierter Flügel

Moscheegemeinden funktionieren wie politische Parteiflügel und agieren unabhängig von ihrer Mitgliedschaft bei einer islamischen Dachorganisation. In der Regel existiert innerhalb der Gemeinden ein Dualismus – jene Kräfte, die für Öffnungsprozesse einstehen, und solche Kräfte, die sich den notwendigen Transformationsprozessen entziehen. Mit Sicherheit

bilden die beiden Pole nicht das gesamte Spektrum einer Gemeinde ab, so wie es auch in politischen Parteien nicht der Fall ist. Es gibt ein beträchtliches Mittelfeld, in dem die Mitglieder kaum informiert sind. Die von den Polen ausgehenden Kräfte bestimmen jedoch die Dynamiken, die die Mitte jeweils mitreißen können. Für die Erfassung aller gemeindeinterner Dynamiken sind empirische Studien notwendig. Als Grundlage für Kooperationen mit Gemeinden und die Unterbindung ausländischer Einflüsse genügt für die politische Praxis jedoch die Ermittlung der richtigen Ansprechpartner. Eine Aufteilung zwischen der alten Generation, die sich gegen Öffnungsprozesse stellt, und der jungen Generation, die für strukturelle Veränderungen einsteht, würde nicht ausreichen. Auch in der zweiten und dritten Generation von Migrantinnen und Migranten sind kontraproduktive Kräfte anzunehmen.

Reformorientierte Strömungen innerhalb von Gemeinden haben es grundsätzlich nicht einfach. Das zeigen die sogenannten Brain-Drain-Prozesse, in denen gut ausgebildete Mitglieder infolge von hoher Frustration ihre Gemeinden verlassen und unabhängige Strukturen aufbauen. Dieser Prozess ist jedoch ambivalent zu bewerten. Einerseits werden neue Vereinsstrukturen geschaffen, in denen frei agiert werden kann. Auf diese Weise können Öffnungsprozesse durch externe Begleitung konstruktiv mitgestaltet werden. Andererseits trägt die Entwicklung zur Schwächung von Reformkräften innerhalb alter Gemeinden bei. Häufig geht auch die Beziehung zur muslimischen Basis verloren, weil die Separation und die externe Hilfe zu Unstimmigkeiten führen. Vor diesem Hintergrund ist staatliche und private Unterstützung von potenziellen Kooperationspartnern für reformorientierte Kräfte besonders wichtig.

Diese Strategie hat die Deutsche Islam Konferenz auf der Bundesebene umgesetzt. Sie hat mit nahezu allen großen islamischen Dachorganisationen den Dialog gesucht und geführt. Gleichzeitig hat die DIK nichtorganisierte Persönlichkeiten eingeladen, um das gesamte Spektrum der Akteure abzudecken. Rückblickend betrachtet, konnte sie in den vergangenen zehn Jahren zahlreiche Veränderungen anstoßen. Der sicherlich größte Erfolg waren die bereits dargestellten Kompromisse beim islamischen Religionsunterricht. Auf der Landesebene findet seit Jahren eine Kooperation der islamischen Landesverbände mit den zuständigen Behörden statt. Allerdings ist sie von zahlreichen Höhen und Tiefen geprägt. Konstruktive Beispiele sind die Runden Tische in Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen im Rahmen des islamischen Schulunterrichts. In Niedersachsen wurde die enge Kooperation mit der muslimischen Seite jedoch durch zwei Entwicklungen konterkariert. Zum einen trug die Instrumentalisierung der DITIB

durch die türkische Diasporapolitik dazu bei. Der Rücktritt des Landesverbandschefs von Niedersachsen und Bremen, Yilmaz Kilic, sowie der Vorsitzenden der Frauen-, Jugend- und Elterngruppe im Landesverband Niedersachsen und Bremen war nur die logische Konsequenz dieser Einmischung. Kilic begründete in einem Interview mit der Deutschen Welle ausführlich die Hintergründe seiner Entscheidung:

> *Bei unserer letzten Vereinssitzung am 29. Januar 2017 hat der damalige Attaché für religiöse Angelegenheiten des türkischen Generalkonsulats in Hannover alles in seiner Macht stehende getan, damit wir nicht gewählt wurden. Er schmiedete Intrigen und schlug andere Kandidaten vor. Trotzdem oder auch gerade deshalb wurden wir wiedergewählt. Doch das Vertrauen zwischen uns war zerstört. Und so fingen die Verleumdungen an. Man reichte Beschwerde in der Türkei ein. Wir haben das alles in einem Bericht festgehalten und an die Zentrale der DITIB in Köln und auch nach Ankara weitergegeben. Doch es kam nicht zu dem Ergebnis, das wir uns eigentlich erhofft haben. Also dachten wir uns: Wenn schon die Zentrale uns nicht vertraut, können wir auch gleich aufhören – was wir dann auch taten.*
>
> *Das Problem war der Attaché an sich. Früher hatte die DITIB keine Organisationseinheiten in den verschiedenen Bundesländern. Alles wurde vom jeweiligen Religionsattaché organisiert. Das änderte sich vor knapp vier Jahren. Jetzt haben wir Landesverbände, die in den einzelnen Bundesländern aktiv sind. Sie sind in ständigem Austausch mit den Deutschen. Das gefällt unserem Attaché nicht. Das gilt nicht nur für Niedersachsen und Hannover. Die anderen Bundesländer haben mit ihren Attachés ähnliche Probleme. Wir können dem Attaché nicht täglich über unsere Arbeit Bericht erstatten. Er kann als religiöse Autorität gerne zu uns kommen und an unseren Aktivitäten teilnehmen. Aber ein türkischer Religionsattaché darf sich nicht in unsere inneren Angelegenheiten einmischen. Andernfalls distanzieren sich die Landesverbände von ihm. Als religiöse Autorität sollte er sich selbstverständlich für die Verhandlungen zwischen der DITIB in den Bundesländern und den Deutschen interessieren. Wenn er sich aber einmischt, gibt es Ärger. Unser Attaché hat das immer wieder gemacht und wir haben das lange stillschweigend hingenommen. Aber jetzt mussten wir ›Stopp‹ sagen (Deutsche Welle 2018).*

Anhand von Kilic' Aussagen wird das Zusammenwirken zwischen dem Religionsattaché und den DITIB-Zentralen in Köln und Ankara deutlich. Ohne interne Absprachen hätten die Zentralen dem Attaché widersprochen.

Die zweite negative Entwicklung in Niedersachsen war die geplante Abwahl von Avni Altiner, dem Landesverbandsvorsitzenden der SCHURA.

Der Verband ist ein basisdemokratischer Zusammenschluss von Moscheevereinen, die jedoch teilweise über Doppelmitgliedschaften bei den Kölner Dachorganisationen oder Millî Görüş verfügen. Altiner führte vor seiner Abwahl über einen langen Zeitraum die Verhandlungen mit der Landesregierung über einen Staatsvertrag, der die Regelungen hinsichtlich muslimischer Seelsorge, Bestattungen, Moscheebauten und dem islamischen Religionsunterricht beinhalten sollte. Während dieses Prozesses fiel er bei den großen Kölner Dachorganisationen in Ungnade und wurde kurz vor der Unterzeichnung des Staatsvertrags abgewählt. Daraufhin kam es nicht zur Unterzeichnung des Vertrags und Altiner gründete mit seinen Mitstreiterinnen und Mitstreitern den Verband Muslime in Niedersachsen. Die Abspaltung ist ein Beispiel für die zuvor genannten Brain-Drain-Prozesse. Altiner ging als reformorientierte Kraft den großen Verbänden verloren. Aber Fehlentwicklungen sind auch korrigierbar und Problemkonstellationen können gelöst werden, wie aktuell die Entwicklung zum islamischen Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen zeigt. Dort hatte die Landesregierung die alte Beiratslösung auslaufen lassen und per Schulgesetz ein Kommissionsmodell eingeführt. Die großen Verbände waren zunächst außen vor und kleinere muslimische Organisationen traten an ihre Stelle. Nachdem der Landesverband NRW nach langwierigen Auseinandersetzungen verschiedene Satzungsänderungen vornahm, die seine Unabhängigkeit sicherstellen, ist mittlerweile auch die DITIB wieder an dem Prozess beteiligt. In den Medien wurde die Landesregierung für ihr Vorgehen stark kritisiert. Dennoch bleibt sie bis heute auf ihrem eingeschlagenen Kurs und das Ministerium prüft beharrlich, ob die Unabhängigkeit tatsächlich gegeben ist.

2 Implementierung eines deutschen Islam

Die Geschichte des Judentums in Deutschland ist bis in das 3. Jahrhundert zurückzuverfolgen. Gekennzeichnet ist dieser Zeitraum von Blütephasen und antisemitischer Verfolgung, deren trauriger Höhepunkt die Shoa ist. Das jüdische Leben in Deutschland kam durch die grausame Epoche weitgehend zum Erliegen. Erst in den vergangenen Jahrzehnten führten nicht zuletzt Migrationsprozesse zu seiner Erneuerung.

Das Judentum ist eine Weltreligion und dennoch können wir heute von einer deutschen Prägung sprechen. Dazu zählen Beiträge zur Sprache, Theologie, Kultur und Literatur. Das gilt ebenso für das Christentum; theologische Revolutionen wurden in Deutschland geprägt wie beispielsweise die von Martin Luther initiierte Reformation. Sowohl der Protestantismus als auch der Katholizismus sind Teil einer transnationalen Glaubensgemeinschaft; dennoch haben sie eine deutsche Prägung. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage: Warum sollte es keinen deutschen Islam geben? Diese Frage wird unter Muslimen genauso kontrovers diskutiert wie unter Nichtmuslimen. Kritische muslimische Stimmen argumentieren, dass der Islam nicht national geprägt sei und nur die Umma existiere. Das lässt sich jedoch widerlegen, wenn man den Islam auf der ganzen Welt betrachtet – von Marokko bis Indonesien und von der Türkei bis Schwarzafrika lassen sich jeweils ethnisch-nationale Prägungen identifizieren. Nicht nur die Sprache weist Unterschiede und Eigenheiten auf, sondern auch die Differenzen in traditioneller Kleidung, lokalen Traditionen und der Volksreligiosität. Der Islam ist mit seiner Expansion seit dem 7. Jahrhundert immer mit der jeweiligen lokalen Kultur verschmolzen. Von einem destillierten »reinen Islam« zu sprechen, ist eine fundamentalistische Interpretation und ein Säkularisierungsversuch. Selbst bei gewichtigen theologischen Grundpositionen hat es in den verschiedenen kulturellen Kontexten eigenständige Entwicklungen gegeben, die anderorts undenkbar gewesen wären. Unter den Mogulherrschern in Indien bildete sich ab der Mitte des 16. Jahrhunderts beispielsweise ein eigenständiger Kunststil, der verschiedene Kunsttraditionen zu einer eigenen Formensprache entwickelte und anders als zuvor auch figurative Darstellungen umfasste.

Betrachtet man den Islam in Deutschland, dann blickt man genau genommen auf eine 60-jährige Geschichte zurück. Historisch gesehen, ist das ein sehr kurzer Zeitabschnitt. Dennoch hat sich hierzulande eine deutschsprachige Community mit einer religiösen Infrastruktur etabliert, die circa 5,6 Millionen Muslime umfasst. Insofern existiert rein objektiv beziehungsweise quantitativ ein deutscher Islam. Normativ lässt sich das Bild dieses Islam nicht bestimmen. Es haben sich jedoch folgende Merkmale herauskristallisiert:

- Schaffung eines islamischen Wissensrepertoires in deutscher Sprache
- Beitrag zur sozialen und kulturellen Entwicklung
- Deutsche Konvertiten
- Zunehmend Muslime mit deutscher Staatsbürgerschaft
- Soziales und politisches Engagement in allen Bereichen
- Theologische Profilierung
- Internationale Vernetzung der deutsch-islamischen Theologie
- Einflüsse der deutschen Theologie und Religionspädagogik
- Identifikation mit deutscher Geschichte
- Beteiligung an der Zivilgesellschaft durch die Begründung einer eigenständigen muslimischen Wohlfahrtspflege

Dies sind nur einige Merkmale eines in Deutschland beheimateten Islam. Die innermuslimische Dynamik wird zur Ausbildung eines manifesteren Profils beitragen.

3 Fortschreitende Anerkennung

Im Kontext dieser Handlungsempfehlung sind ebenfalls historisch gewachsene Traditionen zu berücksichtigen. Die großen Kirchen in Deutschland sind Körperschaften des öffentlichen Rechts und nehmen zahlreiche öffentliche Aufgaben war. Neben ihnen existieren sogenannte Freikirchen, die vehement auf ihre Unabhängigkeit vom Staat verweisen. Im Gegensatz zu den Volkskirchen verzichten sie auf den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Eine Folge daraus macht sich beispielsweise bei der Kirchensteuer bemerkbar, die im Fall der Freikirchen nicht vom Staat organisiert wird. Die muslimischen Organisationen stehen also vor zwei Wahlmöglichkeiten: entweder kirchenanaloge Strukturen zu errichten, um den Körperschaftsstatus zu erreichen, oder ihre Dachorganisationen insofern zu stärken, dass sie sich selbst organisieren können. Die erste Möglichkeit spiegelt den bisherigen Wunsch der Politik wider. Ihre Hoffnungen bestanden darin, die heterogene muslimische Vereinslandschaft zu zentralisieren, den Einfluss des Auslands zu unterbinden, transparente Strukturen zu schaffen sowie die Finanzierung und den Ausbau der muslimischen Infrastruktur zu gewährleisten. In den vergangenen Jahrzehnten haben die großen islamischen Dachorganisationen versucht, den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erreichen. Der Verband der Islamischen Kulturzentren, dem gegenwärtig circa dreihundert Moscheegemeinden angehören, stellte erstmals 1979 und nochmals 1994 vergeblich einen Antrag auf Anerkennung. 2007 erfolgte der Zusammenschluss der großen Dachorganisationen zum Koordinierungsrat der Muslime (KRM), der dem Wunsch der Politik nach einem zentralen Ansprechpartner entsprechen sollte. Doch auch dieser Versuch blieb erfolglos. Die Gründung eines übergeordneten Verbands – in dem mindestens 90 Prozent der Moscheevereine vertreten sind – wurde in der staatskirchenrechtlichen Diskussion als nicht ausreichend betrachtet. Zudem zeigt die aktuelle Studie *Muslimisches Leben in Deutschland*, dass sich lediglich etwa 32 Prozent von einer der Mitgliedsorganisationen des KRM vertreten fühlen. Darüber hinaus hat in den vergangenen Jahren eine kritische Diskussion über die einzelnen Organisationen stattgefunden.

Die DITIB hat infolge der türkischen Diasporapolitik massiv an Vertrauen als Kooperationspartner verloren. Für große Empörung sorgte die

Eröffnung der Kölner Zentralmoschee 2018 durch den türkischen Staatspräsidenten. Zuvor hatten sich zahlreiche Stimmen der Bewegung Pro NRW entgegengestellt und den Bau der Moschee befürwortet. Die Zentrale der DITIB versucht zwar das Vertrauen wiederherzustellen, doch dieser Prozess wird vermutlich noch einige Jahre dauern.

Der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland wird infolge der Mitgliedschaft der als islamistisch eingestuften Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) kritisiert. Ihm wird die Instrumentalisierung des Dachverbandes vorgeworfen. Aufgrund der Mitgliedschaften der türkischen ATIB und der Deutschen Muslimischen Gemeinschaft (DMG) wird auch über den Zentralrat der Muslime (ZMD) diskutiert. Infolge eines Richtungsstreits hat sich die ATIB offiziell 1987 von den sogenannten Grauen Wölfen abgespalten; der Bundesverfassungsschutz beobachtet sie jedoch seit 2019, da er nach einer Neubewertung noch immer eine Verbindung sieht. Seitdem wird die staatliche Kooperation auf Bundes- und Landesebene infrage gestellt. Die DMG wird dagegen der Muslimbruderschaft zugerechnet. Sie gilt als eine der ältesten islamischen Organisationen, die ihre Wurzeln in Ägypten hat. Das langfristige Ziel der Muslimbruderschaft ist die Errichtung eines islamischen Staates. Aufgrund eines Mehrheitsbeschlusses des ZMD lässt die DMG zwar seit 2019 ihre Mitgliedschaft ruhen, doch ein kompletter Ausschluss aus dem Zentralrat wäre perspektivisch besser gewesen. Die vorangegangene Skizzierung zeigt deutlich, dass die Anerkennung des KRM in naher Zukunft nicht realistisch ist.

Ganz grundsätzlich stellt sich die Frage, ob sich die Mehrheit der Muslime überhaupt für kirchenanaloge Strukturen aussprechen würde. Viele betrachten sich selbst als Kulturmuslime und stehen in keinem engen Verbund zu einer Moschee. Ein anderer Teil nutzt offensichtlich die religiösen Dienstleistungen der Moscheen, ohne eine formale Mitgliedschaft anzustreben. Es ist davon auszugehen, dass die Gruppen relativ indifferent gegenüber Versuchen einer Verkirchlichung sein dürften.

Schließlich gibt es die Moscheemitglieder, die ihre monatlichen Beiträge zahlen und häufiger die Gemeinden frequentieren. Darunter sind Tausende, die sich zudem ehrenamtlich in Moscheen engagieren. Auch in diesem Fall existieren keine Informationen darüber, ob eine Verkirchlichung überhaupt erwünscht ist. Der in den vergangenen Jahren geführte Dialog der muslimischen Verbandsvertreterinnen und -vertreter mit der Politik macht deutlich, dass der Entwicklungsprozess aller bisherigen Themen (islamische Religionspädagogik, islamische Theologie, Körperschaft des öffentlichen Rechts etc.) nicht basisdemokratisch stattfand. Es scheint selbstverständlich zu sein, dass die großen Organisationen als Interessen-

vertreter und damit die Funktionäre als Spezialisten fungieren. Die Vorstände der lokalen Moscheevereine und der Landesverbände hätten in einem internen Dialogprozess jedoch ebenfalls involviert werden müssen. Ebenso wären Informationsveranstaltungen in den lokalen Gemeinden für einen basisdemokratischen Austausch erforderlich gewesen.

Die Zielvorstellungen müssen auf beiden Seiten angepasst werden. Repräsentative islamische Religionsgemeinschaften mit hohen Mitgliederzahlen und demokratischen Grundstrukturen, wie sie beispielsweise die evangelische Kirche im Rheinland kennt, wird es nach heutiger Kenntnis nie geben. In diesem Fall wird sich die Politik auf andere Parameter einlassen müssen. Umgekehrt gilt für die Muslime, dass sie mit ihren Maximalforderungen auf lange Sicht nicht weiterkommen werden. Die Kooperationsmodelle für den islamischen Religionsunterricht zeigen einen erfolgreichen Weg auf. Wenn direkte Partnerschaften nicht möglich sind, dann werden Gremienlösungen eingesetzt, die eine direkte Zusammenarbeit von Staat und islamischer Religionsgemeinschaft erlauben. In der Praxis funktionieren diese Modelle durchaus gut. Ferner benötigen Moscheegemeinden und ihre Verbände nicht zwingend einen Körperschaftsstatus. Andere Rechtsformen haben sich in den vergangenen Jahrzehnten als alltagstauglich erwiesen, wie beispielsweise die große Anzahl gemeinnütziger Vereine zeigt. Nicht fehlen sollte an dieser Stelle auch der Hinweis, dass die alte Form der Stiftung, die in der islamischen Tradition verbürgt ist, eine Rechtsform für Organisationen darstellen kann. Zudem gibt es weitere Möglichkeiten für Kooperationsmodelle, die auf lange Sicht erprobt werden könnten.

4 Vielfalt des Islam in den Medien

In Zeiten rechtspopulistischer Slogans wie »Fake News« muss man Kritik an der Presse sehr differenziert ausüben. Wir erleben im universitären Alltag häufig muslimische Studierende, die die Medien pauschal für das Negativbild des Islam verantwortlich machen. Dabei verwenden sie unbewusst die Argumente der Rechtspopulisten für ihre eigene Kritik. Das ist nicht nur gefährlich, sondern konterkariert die Arbeit vieler Journalistinnen und Journalisten, die um eine differenzierte Berichterstattung bemüht sind. Allerdings zeigen Inhaltsanalysen der Islamdebatten ein überproportionales Aufkommen von Negativschlagzeilen. Entsprechend des Assoziationsprinzips werden damit Vorurteile verstärkt. Die Diskussion über den »importierten Antisemitismus« ist nur ein Beispiel dafür. Zahlreiche Studien haben nachgewiesen, dass die Verschwörungsvorwürfe von Islamisten gegen Jüdinnen und Juden nicht den islamischen Quellen entnommen worden sind, sondern sie vielmehr dem Arsenal des europäischen Antisemitismus entstammen. In den Medien wird gegenwärtig dennoch mitunter behauptet, dass die Wurzeln des islamischen Antisemitismus allein im Koran liegen. Allerdings verweist etwa die Hamas in ihrer Gründungscharta explizit auf die Verschwörungstheorie der »Protokolle der Weisen von Zion«. Die erste Version des antisemitischen Pamphlets erschien im zaristischen Russland.

Sowohl der Kontext als auch die Narrative in der Berichterstattung sind entscheidend für ein differenziertes Islam- beziehungsweise Muslimbild. Oftmals werden lediglich die negativen Entwicklungen in den Nachrichten aufgegriffen – wichtig wären stattdessen eine ausgewogene Berichterstattung und die Vermeidung von Dramatisierungen. In einem Gespräch mit einem Journalisten wurde unsere Frage nach dem Grund für die fehlenden positiven Inhalte zum Islam einmal wie folgt beantwortet: »Der Klempner kommt doch auch nur, wenn es eine Verstopfung gibt.« Diese Aussage zeugt von einem falschen Berufsverständnis. Es ist zwar nachvollziehbar, dass ein terroristischer Anschlag oder eine antisemitische Demonstration einen höheren Nachrichtenwert hat, doch über den richtigen Zugang kann auch Alltag in den Medien spannend dargestellt werden. Vielen Journalistinnen und Journalisten ist die Vielfalt des muslimischen

Lebens in Deutschland nicht bewusst. Für eine ausgewogene Darstellung des Islam wären daher Fortbildungsangebote zu empfehlen. Vorbildlich handelt in diesem Fall der Mediendienst Integration in Berlin, der nicht nur regelmäßig professionelle Berichte über Themen rund um Migration und Islam veröffentlicht, sondern auch Redaktionsbesuche organisiert. Bei diesem Format trifft die Redaktion auf eine Expertin oder einen Experten und diskutiert über ein ausgewähltes Thema, um im Anschluss fundiert darüber berichten zu können.

5 Innerislamische kritische Diskurse zulassen

Die muslimische Community muss sich für sachliche und konstruktive Kritik aus den eigenen Reihen öffnen. Sie darf nicht weiterhin pauschal als Angriff wahrgenommen und verurteilt werden. Die Kontroversen werden zudem häufig über Medien wie Zeitungen und Social-Media-Kanäle ausgetragen, da unmittelbare Formate für thematischen und kritischen Austausch fehlen. Es muss im Interesse der islamischen Dachorganisationen sein, Konferenzen und Workshops für einen differenzierten Diskurs zu ermöglichen. Die Notwendigkeit lässt sich anhand der Alhambra Gesellschaft exemplifizieren. In dem Verein arbeiten muslimische Akademikerinnen und Akademiker sowie ehemalige Verbandsmitglieder zusammen, die sich von den muslimischen Organisationen abgekoppelt haben und den Diskurs kritisch begleiten. Nicht nur von ihren ehemaligen Organisationen erfahren sie radikale Ablehnung, sondern auch über öffentliche Social-Media-Kanäle, wo sie in unreflektierten Aussagen als Abtrünnige bezeichnet werden. Ein weiteres Beispiel für die Notwendigkeit kritischer Diskurse ist die Kontroverse zwischen liberalen und orthodoxen Organisationen. Das religiöse Feld ist seit der Jahrtausendwende sehr heterogen geworden und die muslimische Community passt sich nachweisbar immer mehr den gesellschaftlichen Verhältnissen (Säkularisierung, Pluralisierung) an. Auf organisatorischer Ebene verändert sich aufgrund dieser Entwicklung die Konkurrenz bezüglich der Deutungshoheit. Das zeigt der interne Schulterschluss von islamischen Mitgliedsorganisationen im Koordinierungsrat der Muslime, die sich zuvor in wechselseitiger Ablehnung gegenüberstanden. Obwohl sie sich in ihrer theologischen Ausrichtung nicht grundlegend voneinander unterscheiden, haben Partikularinteressen seit den 1970er Jahren eine enge Zusammenarbeit unterbunden. Erst die Forderung der Politik nach einem zentralen Ansprechpartner und die liberale Kritik an theologischen Dogmen erhöhten ihre Kooperationsbereitschaft. Orthodoxe oder konservative Theologie ist in allen Weltreligionen ein alltäglicher Zustand und darf auch in Deutschland nicht grundsätzlich abgelehnt werden. Andererseits muss auch das religiöse Feld liberale Stimmen akzeptieren. Die roten Linien verlaufen vielmehr in Richtung fundamentalistischer Strömungen. Daher sind neue innermuslimische Formate not-

wendig. Der Islamwissenschaftler und Journalist Abdul-Ahmad Rashid forderte bereits vor Jahren einen muslimischen Kirchentag, auf dem sich Muslime treffen und austauschen können. Die Deutsche Islam Konferenz bietet zwar eine vergleichbare Plattform an, jedoch wurde sie nicht als sogenannter Kirchentag konzipiert. Zudem wird sie von staatlicher Seite angeboten und verfolgt eine andere Zielsetzung. Ein weiterer Kritikpunkt besteht darin, dass die von Muslimen in den Medien dargestellte Kritik am Islam zu einem probaten Geschäftsmodell geworden ist. Allerdings handelt es sich dabei nicht immer um differenzierte Äußerungen, die von islamfeindlichen Strömungen jedoch häufig zitiert werden. Die Rezeption solcher Quellen sollte daher immer kritisch erfolgen.

6 Externe kritische Diskurse zulassen

Der katholischen und evangelischen Kirche werden nicht nur aus den Reihen der Theologinnen und Theologen oder Kirchenmitgliedern Kritik entgegengebracht, sondern in gleichem Maß von Publizistinnen und Publizisten. Ein radikales Beispiel bietet Karlheinz Deschner mit seiner mehrbändigen Abhandlung *Kriminalgeschichte des Christentums*. Statt die Kritik im Ansatz zu ersticken, setzten sich die christlichen Kirchen mit ihr auseinander. Wenn der Islam sich im europäischen Kontext langfristig etablieren möchte, dann muss er einen vergleichbaren Umgang mit islamkritischen Diskursen zulassen. Darunter fallen auch Karikaturen, Filme sowie Publikationen über Religion und religiöse Führungspersonen – unabhängig davon, ob und wie sie die muslimische Community tangieren. Wo die Grenzen zu Rassismus oder der Verletzung religiöser Gefühle verlaufen, ist ein diskursiver Prozess. Hochemotionale und gewalttätige Demonstrationen in islamisch geprägten Ländern verstärken jedoch vorhandene Vorurteile, wenn sie als Reaktion auf Karikaturen erfolgen.

Die muslimischen Demonstrationen in Deutschland sind zwar kein Abbild der zuvor genannten Proteste, dennoch sorgten auch hierzulande Kundgebungen bundesweit für Entsetzen: etwa die antisemitischen Demonstrationen nahe der Synagoge in Gelsenkirchen im Mai 2021. Wer sich vor Synagogen versammelt und antisemitische Parolen ausruft, hat zweifelsfrei die demokratische Demonstrationskultur nicht verstanden. In der muslimischen Community schenkt man diesem Sachverhalt bisher wenig Aufmerksamkeit. Die Bilder der antiisraelischen Demonstrationen im Frühjahr 2021 haben gezeigt, dass sich sehr viele junge Menschen lautstark beteiligt haben – obwohl sie in Deutschland aufgewachsen sind und den Nahen Osten häufig nur aus medialen Darstellungen kennen. Ihre Parolen offenbarten die generationsübergreifende fehlende Auseinandersetzung mit Antisemitismus. Diesem Problemfeld müssen sich die muslimischen Gemeinden entschieden entgegenstellen und umfassende Aufklärungsarbeit nachholen. Selbstverständlich gilt diese Beobachtung nicht pauschal für die gesamte muslimische Community. Die Erfahrungen der vergangenen Jahre zeigen jedoch deutlich, dass die Kultivierung der Protestkultur noch nicht abgeschlossen ist.

7 Rahmenbedingungen eines erfolgreichen Transformationsprozesses

Die vorangegangenen Ausführungen haben gezeigt, dass die Etablierung eines in Deutschland vollständig beheimateten Islam ein hindernisreiches und langwieriges Unterfangen ist. Viele Sachverhalte und Problemstellungen werden sich jedoch klären lassen. In absehbarer Zeit werden gut ausgebildete Theologinnen und Theologen für gemeindliche und universitäre Aufgaben zur Verfügung stehen. Ähnliches ist im Bereich der muslimischen Wohlfahrtspflege zu erwarten. Neue Studiengänge werden implementiert, die sich auf die Handlungsfelder der sozialen Arbeit fokussieren. Sie werden die Grundlage für den Ausbau von Strukturen und die Gründung neuer Träger im Bereich der Wohlfahrtspflege sein.

Tiefgreifendere Probleme bestehen jedoch bei der Finanzierung von Moscheegemeinden. Viele Gemeinden verfügen nur über bescheidene Mitgliedsbeiträge und Spenden, daher können sie gut qualifiziertes Personal nicht beschäftigen. Aus diesem Grund sind häufig Imame aus dem Ausland tätig, die für vergleichsweise wenig Geld ihre Dienste ausüben. Daneben gibt es das oftmals kritisierte DITIB-Modell, durch das nahezu tausend Gemeinden ihre Imame direkt aus der Türkei beziehen, die wiederum in voller Höhe für die Kosten aufkommt. Die sich aus diesem Modell ergebenden Probleme wurden bereits dargestellt. Bleibt es bei der gegenwärtigen Situation, dann sind keine gravierenden Veränderungen zu erwarten. Ein in Deutschland beheimateter Islam und eine professionelle Gemeindearbeit können nur dann implementiert werden, wenn das Engagement über punktuelle Projektförderungen hinausgeht. Unerlässlich ist ein staatliches Finanzierungskonzept für Gemeinden, das nachhaltige Reformen ermöglicht. Es gibt jedoch zahlreiche kritische Stimmen, die die Finanzierung von Religionsgemeinschaften durch einen säkularisierten Staat ablehnen. Sie berufen sich auf die neutrale Verortung gegenüber Religionen und Weltanschauungsgemeinschaften. Diesem Argument lassen sich die Dotationen und Staatsleistungen an christliche Kirchen entgegensetzen.

Die Ursprünge der Dotationen gehen bis in die Napoleonischen Kriege zurück. Napoleon hatte das linke Rheinufer besetzen lassen, woraufhin die

Fürsten mit rechtsrheinischen Gebieten entschädigt werden sollten. Dieser Plan wurde 1803 im Reichsdeputationshauptschluss festgehalten, der das Ende des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation einläutete. In der Folge wurden unter anderem die bis dato geistlichen Gebiete säkularisiert und an weltliche Landesherren verteilt. In heute kaum noch nachvollziehbaren Vereinbarungen, die immer wieder ergänzt und modifiziert wurden, hielt man Staatsleistungen als Entschädigung für die Kirchen fest. Seit über zweihundert Jahren fließt auf diesem Weg Geld in ihre Kassen. Doch ein unbegrenzter Zeitraum der Zahlungen war nie vorgesehen. In der Weimarer Republik erfolgte der erste vergebliche Versuch, sie einzustellen. Auch in der Bundesrepublik änderte bisher keine Regierung die bestehende Praxis. Die Beträge steigen jährlich, sodass beide großen Kirchen in Deutschland derzeit circa 550 Millionen Euro erhalten. Es ist nichts darüber bekannt, wie die Summe zustande kommt und für was eine Entschädigung geleistet wird. Viele wissen auch nicht, dass das Geld für die Dotationen dem allgemeinen Steueraufkommen entnommen wird – es stehen also nicht nur Mitglieder der Kirchen in der Zahlpflicht, sondern ebenso Muslime, Atheisten und weitere Gruppen.

In der Politik wird häufig über die Frage diskutiert, wie die erheblichen Beträge zu rechtfertigen sind. Die AfD fordert beispielsweise die ersatzlose Streichung der Dotationen, wohingegen die Kirchen mit großer Beharrlichkeit an ihrer Rechtmäßigkeit und weiteren Zahlung festhalten. Der Sachverhalt findet in der Diskussion über die Implementierung eines deutschen Islam bisher keine ausreichende Beachtung. Ein neutraler Staat sollte jedoch nicht in der misslichen Lage sein, bestimmte Religionsgemeinschaften zu begünstigen. Wenn die bestehenden Regelungen nicht aufgehoben werden, dann liegt zumindest eine Ausweitung auf weitere Religionsgemeinschaften nahe. Mit den finanziellen Mitteln könnten beispielsweise Imame oder religionspädagogische Fachkräfte für die Arbeit in muslimischen Gemeinden finanziert werden. Für die Verteilung könnte man eine Stiftung ins Leben rufen, der ausschließlich Moscheegemeinden angehören dürften, die unzweifelhaft der geltenden Verfassung zustimmen. Die Gründung einer auskömmlich finanzierten Institution würde eine ganze Reihe von Problemen lösen und die folgenden Punkte sicherstellen:

- Einfluss ausländischer Institutionen und Kräfte nachhaltig zurückdrängen
- Marginalisierung islamistischer Vereinigungen
- Dauerhaft gesicherte Arbeitsplätze für an deutschen Universitäten ausgebildete Fachkräfte

- Professionalisierung der Gemeindearbeit, insbesondere der Kinder- und Jugendarbeit
- Entwicklung einer neuen Moscheedidaktik, die sich in einer wertepluralen Zuwanderungsgesellschaft verortet
- Entwicklung und Implementierung einer muslimischen Wohlfahrtspflege

Die Islampolitik in Deutschland hat im europäischen Vergleich bereits zahlreiche Erfolge erzielt. Zusammenfassend betrachtet, fehlt jedoch ein großer Schritt, um nachhaltige Transformationsprozesse initiieren zu können. Wenn staatliche Stellen eine Implementierung des Islam in Deutschland erreichen möchten, dann ist mehr als die Unterstützung kleiner Projekte gefordert. Eine grundlegender Wandel ist nur durch die Bereitstellung umfassender Ressourcen möglich, deren Quellen ausschließlich in Deutschland liegen müssen. Die Politik sollte endlich das Potenzial aus den zahlreichen Erfahrungen der vergangenen Jahrzehnte erkennen, um nachhaltige Veränderungen einleiten zu können.

Schlussbetrachtung

Die Ausführungen haben gezeigt, dass Islamdebatte und -Politik in Deutschland sowohl von negativen als auch positiven Entwicklungen geprägt sind.

Äußerst bedenklich ist insbesondere die drastische Zunahme des antimuslimischen Rassismus, der für viele Muslime zu einem Alltagsphänomen geworden ist. In diesem Kontext steht auch die sogenannte Islamkritik, die vorgibt, ohne rassistische Narrative auszukommen. Sie verleitet jedoch zu allgemeinen Zuschreibungen, die häufig zur Negativierung und Vereinseitigung des Islambilds in zivilgesellschaftlichen Zusammenhängen führt. Die daraus entstehende Diskriminierung begegnet Muslimen in zahlreichen Situationen des täglichen Lebens – sei es bei der Wohnungs- oder Arbeitssuche, im Schulunterricht oder beim Tragen eines Kopftuchs. Die Beispiele ließen sich weiter fortführen und sind keine Einzelfälle.

Problemfelder sind jedoch auch in der heterogenen muslimischen Community vorhanden. Ein Teil der zugewanderten Muslime befasst sich nur rudimentär mit der politischen Kultur und Geschichte Deutschlands, was im Antisemitismus seinen deutlichen Ausdruck findet. In der Nachkriegsgeschichte wurde der Imperativ »Nie wieder Auschwitz!« für jede politische Handlung bindend. Folglich gibt es in der Zivilgesellschaft eine hohe Sensibilität für alle Phänomene des Antisemitismus. Dieser gewichtige Sachverhalt wird häufig nicht wahrgenommen und es kann beobachtet werden, dass junge Muslime aus Syrien oder anderen arabischen Ländern ungehemmt antisemitische Positionen vertreten. In einigen jüdischen Gemeinden wird der von Muslimen ausgehende Antisemitismus mittlerweile als größte Bedrohung angesehen. Diese Tatsache muss zu denken geben und zeigt akuten Handlungsbedarf.

Vom Islamismus geht nach wie vor eine akute Bedrohung aus. Seit geraumer Zeit gehen die Behörden in Deutschland von einer angespannten Sicherheitslage aus, die die wachsende Zahl extremistischer Islamistinnen und Islamisten bestätigt. 2021 meldete der Verfassungsschutz 28715 Fälle von »islamistischem Personenpotential« (FAZ 6.8.2021). Im Vergleich zum Vorjahr lag eine Steigerung von 2,5 Prozent vor. Gemessen an der Gesamtzahl der in Deutschland lebenden Muslime sind diese Zahlen zwar gering, doch die Islamistinnen und Islamisten sind existent und bedienen sich

geschickt an allen kontrovers diskutierten Themen der Islamdebatte. Auch in gemäßigten muslimischen Milieus agieren sie erfolgreich, wie beispielsweise die Twitter-Kampagne #NichtOhneMeinKopftuch zeigte.

Am Ende des Buches sollen jedoch die positiven Aspekte deutscher Islampolitik hervorgehoben werden. Auch wenn Bund und Länder immer wieder einen Schlingerkurs gefahren sind, überwiegen doch die positiven Resultate. Eine außerordentlich wichtige Rolle nimmt dabei die Deutsche Islam Konferenz ein. Entgegen immer wiederkehrender Kritik sorgte die DIK für zahlreiche Fortschritte in diversen Problemfeldern. Sie arbeitete in den vergangenen Legislaturperioden zielstrebig und unbeirrt an ihren selbst gesteckten Zielen. Auf Grundlage ihrer Arbeit wurde ein Kompromissvorschlag für den islamischen Religionsunterricht erstellt, der in einigen Bundesländern den Weg für neue Übergangsmodelle aufzeigte und somit eine weitgehende Partizipation für muslimische Organisationen ermöglichte. Beachtliche Ergebnisse erzielte die DIK auch in den Bereichen Seelsorge, muslimische Wohlfahrtspflege und Ausbildung von Imamen in Deutschland. Insbesondere in Bezug auf die muslimische Wohlfahrtspflege verlief der Arbeitsprozess vorbildlich – gemeinsam brachten der Bund, das Land Nordrhein-Westfalen, der Paritätische NRW und muslimische Organisationen ein Modellprojekt auf den Weg, das ausgewählten muslimischen Gemeinden den Einstieg in diesen wichtigen und bisher unbeachteten Arbeitsbereich ermöglicht.

Das Grundmodell der DIK hat sich bewährt. In der Vergangenheit gab es jeweils ein Thema, das von allen Beteiligten weitgehend getragen wurde. Hochkarätig besetzte Arbeitsgemeinschaften und interne Diplomatie haben geholfen, die Vermittlung von Lösungsvorschlägen und Ergebnissen zwischen den Teilnehmenden zu gewährleisten. Dank der Beharrlichkeit vieler Mitwirkender wurden zudem immer wieder Kompromisse gefunden. Die DIK wird hoffentlich auch zukünftig zur Implementierung eines deutschen Islam beitragen können. Ihr herausragendes Beispiel zeigt, dass in postmigrantischen Gesellschaften Problemlagen nur dann bewältigt werden können, wenn alle Beteiligten zu Aushandlungsprozessen bereit sind, die sich mitunter auch holprig und hindernisreich gestalten. Diese Erkenntnis ist nicht wirklich neu. Schon der Begründer der berühmten Chicagoer Schule für Soziologie, Robert Ezra Park, ging in seinem »race-relations-cycle« davon aus, dass Konflikte in Integrationsprozessen unvermeidbar und folglich die Regel sind. Diese nahezu hundert Jahre alte Erkenntnis ist leider noch nicht bei allen Akteuren in diesem Land angekommen.

Literatur

AfD. Programm für Deutschland. Das Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland.

American Jewish Committee (AJC): Türkischer Extremismus in Deutschland – Die Grauen Wölfe, unter: https://ajcgermany.org/system/files/document/AJC-Berlin_GrauenWolfe-Broschuere-RGB-A4.pdf (Stand: 20.10.2021).

Antrag der Abgeordneten Dr. Gottfried Curio, Dr. Bernd Baumann, Jochen Haug, Lars Herrmann, Martin Hess, Dr. Christian Wirth, Beatrix von Storch, Peter Boehringer, Martin Hohmann, Martin Sichert, Stephan Protschka, Gerold Otten, Hansjörg Müller, Johannes Huber und der Fraktion der AfD. »Unvereinbarkeit von Islam, Scharia und Rechtsstaat – Der Radikalisierung den Boden entziehen, keine Verbreitung gesetzwidriger Lehren«, Deutscher Bundestag, Drucksache 19/4840, 19. Wahlperiode, 10.10.2018.

Apak, Adem: HABEŞİSTAN HİCRETİ ÜZERİNE MÜLAHAZALAR, abgerufen unter: https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1032292 (Stand: 20.10.2021).

Bach, Svenja: Karl Mays Islambild und der Einfluss auf seine Leser. Sonderheft der Karl-May-Gesellschaft, Nr. 142 | 2010.

Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.

Bayerisches Staatsministerium des Innern, für Sport und Integration: Verfassungsschutzbericht 2018, unter: https://www.verfassungsschutz.bayern.de/mam/anlagen/vsb-2018.pdf (Stand: 20.10.2021).

Beikler, Sabine: Aus für Präventionsprojekt an der Sehitlik-Moschee, unter: https://www.tagesspiegel.de/berlin/berlin-neukoelln-aus-fuer-praeventionsprojekt-an-sehitlik-moschee/23597128.html (Stand: 20.10.2021).

Ben-Rafael, Eliezer/Lyubansky, Mikhail/Glöckner, Olaf/Israel, Yael/Harris, Paul/Jasper, Willi/Schoeps, Julius: Building a Diaspora. Russian Jews in Israel, Germany, and the USA, 2006.

beRATen e. V.: Über unseren Verein, unter: https://www.beraten-niedersachsen.de (Stand: 20.10.2021).

Bosswick, Wolfgang/Bronnenmeyer, Veit: Integrationsmaßnahmen der Wohlfahrtsverbände. Gutachten für die unabhängige Kommission »Zuwanderung« 2001, unter: http://www.efms.uni-bamberg.de/pdf/efms.pdf (Stand: 20.10.2021).

Bundesarbeitsgemeinschaft der freien Wohlfahrtspflege e. V.: Gesamtstatistik 2016. Einrichtungen und Dienste der freien Wohlfahrtspflege, Berlin 2018, unter: https://www.bagfw.de/fileadmin/user_upload/Veroeffentlichungen/Publikationen/Statistik/BAGFW_Gesamtstatistik_2016.pdf (Stand: 20.10.2021).

Bundesministerium des Innern: Anlage aus: Zwischen-Resümee der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises der Deutschen Islam Konferenz (DIK), Vorlage für die 3. Plenarsitzung der DIK, 13. März 2008, Berlin, Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen eines islamischen Religionsunterrichts, Prof. Dr. Heinrich de Wall / UAG der AG 2 (DIK), Stand: 20.02.08, unter: https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Ergebnisse-Empfehlungen/2008-IRU-zwischenresumee-der-dik.pdf?__blob=publicationFile&v=6 (Stand: 20.10.2021).

Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF): Forschung. Islamische Theologie, unter: https://www.bmbf.de/bmbf/de/forschung/geistes-und-sozialwissenschaften/islamische-theologie/islamische-theologie.html (Stand: 20.10.2021).

Bundesverwaltungsgericht (BVerwG), Urteil vom 23.2.2005 – 6 C 2.04, unter: https://www.bverwg.de/230205U6C2.04.0123 (Stand: 20.10.2021).

Bush, George W.: Statement by the President in His Address to the Nation, unter: https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010911-16.html (Stand: 20.10.2021); Übersetzung der Autoren.

Butterwege, Carolin: Von der »Gastarbeiter«-Anwerbung zum Zuwanderungsgesetz. Migrationsgeschehen und Zuwanderungspolitik in der Bundesrepublik, unter: https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration-ALT/56377/migrationspolitik-in-der-brd?p=all (Stand: 20.10.2021).

Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael: Muslimische Wohlfahrtspflege in Deutschland. Eine historische und systematische Einführung, Wiesbaden 2016.

Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael: Radikalisierungsprävention in der Praxis. Antworten der Zivilgesellschaft auf den gewaltbereiten Neosalafismus, Wiesbaden 2018.

Charchira, Samy: Möglichkeit der Einbindung muslimischer Institutionen und Moscheegemeinden in die Radikalisierungsprävention, 2018, unter: https://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/265779/einbindung-muslimischer-institutionen-und-moscheegemeinden?p=all (Stand: 20.10.2021).

Der Islam und die Wissenschaft Der Disput zwischen Ernest Renan und Jamal al-Din al-Afghani 1883, in: Themenportal Europäische Geschichte (2007), unter: www.europa.clio-online.de/quelle/id/q63-28343 (Stand: 20.10.2021).

Der Paritätische Nordrhein-Westfalen: Dialog- und Lernplattform zur Unterstützung und Stärkung muslimischer und alevitischer Sozialarbeit vor Ort, un-

ter: https://www.paritaet-nrw.org/soziale-arbeit/projekte/qualifizierung-muslimischer-und-alevitischer-wohlfahrtspflege/ (Stand: 20.10.2021).

DER SPIEGEL: Britische Geheimprotokolle. Kohl wollte offenbar jeden zweiten Türken loswerden, unter: https://www.spiegel.de/politik/deutschland/kohl-wollte-jeden-zweiten-tuerken-in-deutschland-loswerden-a-914318.html (Stand: 20.10.2021).

DER SPIEGEL: Özil und Gündoğan posieren mit Erdoğan, unter: https://www.spiegel.de/sport/fussball/mesut-oezil-und-ilkay-guendogan-treffen-recep-tayyip-erdogan-a-1207631.html (Stand: 20.10.2021).

Der Tagesspiegel: Empörung über Islamisten-Treffen in der TU, unter: https://www.tagesspiegel.de/berlin/empoerung-ueber-islamisten-treffen-in-der-tu/358900.html (Stand 20.10.2021).

Die Welt: UN-Studie kritisiert Entwicklung in arabischen Staaten, unter: https://www.welt.de/print-welt/article397775/UN-Studie-kritisiert-Entwicklung-in-den-arabischen-Staaten.html (Stand: 20.10.2021).

Der Zentralrat der Ex-Muslime, unter: https://exmuslime.com/ueber-uns/ am: (Stand: 20.10.2021).

Dernbach, Andrea: Heiliger Hickhack, unter: https://www.tagesspiegel.de/wissen/streit-um-islamische-theologie-heiliger-hickhack/9321024.html (Stand: 20.10.2021).

Deutsche Islam Konferenz (DIK), Wohlfahrtspflege als Thema der Deutschen Islam Konferenz. Ergebnisse der Sitzung des DIK-Lenkungsausschusses vom 10. November 2015 in Berlin, unter: https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Ergebnisse-Empfehlungen/20151110-la-ergebnisse-dik.pdf?__blob=publicationFile&v=6 (Stand: 20.10.2021).

Deutsche Welle: Ex-DITIB-Vorsitzender Kilic: «Wir mussten ›Stopp‹ sagen», unter: https://www.dw.com/de/ex-ditib-vorsitzender-kilic-wir-mussten-stopp-sagen/a-46482160 (Stand: 20.10.2021).

Deutsche Welle: Gericht: Islamverbände keine Religionsgemeinschaften, Meldung vom 09.11.2017, unter: https://www.dw.com/de/gericht-islamverbände-keine-religionsgemeinschaften/a-41315847 (Stand: 20.10.2021).

Diner, Dan: Die versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt, München 2005.

DITIB, Satzung Kelheim, Neue Moschee/Camii 2020, unter: https://www.ditib-kelheim.de/wp-content/uploads/2020/03/Kelheim-1345-M-Almanca-Turkce-Yeni-Tuzuk-23-02-2020-SS-A-Uz.pdf (Stand: 20.10.2021).

Emenet, Axel: Verfassungsrechtliche Probleme einer islamischen Religionskunde an öffentlichen Schulen. Dargestellt anhand des nordrhein-westfälischen Schulversuchs »Islamische Unterweisung«, Frankfurt am Main 2003.

Faroqhi, Suraiya: Geschichte des Osmanischen Reiches, München 2010.

FAZ: Gefahr bleibt. Zahl islamistischer Gefährder deutlich gesunken, unter: https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/zahl-islamistischer-gefaehrder-seit-2018-deutlich-gesunken-17472841.html (Stand: 20.10.2021).

Follath, Erich: Jenseits aller Grenzen. Auf den Spuren des großen Abenteurers Ibn Battuta durch die Welt des Islam, München 2016.

Foroutan, Naika: Muslimbilder in Deutschland. Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte. In: WISO Diskurs. Expertisen und Dokumentationen zur Wirtschafts- und Sozialpolitik, Bonn 2012.

Gebauer, Klaus: Antwort im Ausschuss für Schule und Weiterbildung, in: APr 15/278, 14.09.2011, S. 45, unter: https://www.landtag.nrw.de/Dokumentenservice/portal/WWW/dokumentenarchiv/Dokument/MMA15-278.pdf (Stand: 20.10.2021).

Gebauer, Klaus: Islamische Unterweisung in den Schulen des Landes Nordrhein-Westfalen, in: Lerngemeinschaft. Das deutsche Bildungswesen und der Dialog mit den Muslimen. Forum 4 Islamunterricht, unter: https://www.kmk.org/fileadmin/Dateien/pdf/PresseUndAktuelles/Beschluesse_Veroeffentlichungen/Lerngemeinschaft_7.pdf (Stand: 20.10.2021).

Goldmann, Sven: Mykonos-Attentat. Auftragsmord in Wilmersdorf, unter: https://www.tagesspiegel.de/berlin/mykonos-attentat-auftragsmord-in-wilmersdorf/7135800.html (Stand: 20.10.2021).

Gorelik, Lena, Die Russen kommen, unter: https://www.juedische-allgemeine.de/kultur/diese-russen/ (Stand: 20.10.2021).

Hafez, Kai/Schmidt Sabrina: Rassismus und Repräsentation: Das Islambild deutscher Medien im Nachrichtenjournalismus und im Film, unter: https://www.bpb.de/lernen/projekte/oray/314621/islambild-deutscher-medien (Stand: 20.10.2021).

Halm, Dirk/Martina Sauer/Jana Schmidt/Anja Stichs: Islamisches Gemeindeleben in Deutschland, im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge: Forschungsbericht 13, Nürnberg 2012, unter: https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Ergebnisse-Empfehlungen/islamisches-gemeindeleben-in-deutschland-langdik.pdf?__blob=publicationFile&v=7 (Stand: 20.10.2021).

Heidelberger Manifest, unter: https://www.zeit.de/1982/06/heidelberger-manifest?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com (Stand: 20.10.2021).

Heine, Hannes: Verfassungsschutz stuft Beiratskandidat als »bedenklich« ein, unter: https://www.tagesspiegel.de/berlin/islaminstitut-an-der-hu-berlin-verfassungsschutz-stuft-beiratskandidat-als-bedenklich-ein/24123948.html (Stand: 20.10.2021).

Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut: Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt am Main 1997.

Huntington, Samuel P.: Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York, N. Y. 1996.

IGWB, Islamische Gemeinschaft Baden-Württemberg: Über die IGWB e. V., unter: https://www.ig-bw.de/ueber-uns.html (Stand: 20.10.2021).

Islamkolleg Deutschland e. V.: unter: https://www.islamkolleg.de/das-islamkolleg/ (Stand: 20.10.2021).

ISS, Institut für Sozialarbeit und Sozialpädagogik e. V.: Dokumentation. »Empowerment zur Wohlfahrtspflege mit den DIK-Verbänden«, unter: https://www.empowerment-wohlfahrtspflege.de/fileadmin/assets/ezw/pdf/Doku_Emp_2019_ENDFASSUNG.pdf (Stand: 20.10.2021).

Janzen, Olga/Kaddor, Lamya/Karabulut, Aylin/Pfaff, Nicolle/Zick, Andreas: Muslime ja, Islam nein? Wissen schützt vor Islamfeindlichkeit, 2019.

Jasper, Gerhard. Unterwegs im Dialog: zum gelebten Miteinander von Christen und Muslimen, Berlin 2008.

Kermani, Navid (2006): Dan Diner: »Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt«, unter: https://www.deutschlandfunk.de/dan-diner-versiegelte-zeit-ueber-den-stillstand-in-der.730.de.html?dram:article_id=102580 (Stand: 20.10.2021).

Kiefer, Michael: Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen. Kontext, Geschichte, Verlauf und Akzeptanz eines Schulversuchs, Münster 2005.

Kiefer Michael: Islamische Theologie, islamischer Religionsunterricht – Kritische Anmerkungen zur Funktion und Praxis der neu gegründeten Beiräte, in: Spenlen, Klaus (Hg.): Gehört der Islam zu Deutschland. Fakten und Analysen zu einem Meinungsstreit, Düsseldorf 2013, S. 213–229.

Kiefer, Michael: Vom Provisorium zum regulären islamischen Religionsunterricht, in: Solgun-Kaps, Gül (Hg.): Islam. Didaktik in der Grundschule, Berlin 2014, S. 15–28.

Kiefer, Michael/Hüttermann, Jörg; Dziri, Bacem/Ceylan, Rauf/Roth, Viktoria/Srowig, Fabian/Zock, Andreas: »Lasse tuns in sha'aAllah ein Plan machen«. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe, Wiesbaden 2018.

Küng, Hans. Das Judentum. Wesen und Geschichte. München 2007.

Landesregierung NRW: Pressemitteilung vom 04. Mai 2016, unter: https://www.land.nrw/fr/node/15876 (Stand: 20.10.2021).

MAPEX-Forschungsverbund (Hg.): Radikalisierungsprävention in Deutschland. Mapping und Analyse von Präventions- und Distanzierungsprojekten im Umgang mit islamistischer Radikalisierung, Osnabrück/Bielefeld 2021.

Middelbeck-Varwick, Anja (2011): Der projektierte Prophet. Zur Wahrnehmung Muhammads im Kontext christlicher Theologie (Ethik und Gesellschaft 2/2011: Religionsprojektionen), unter: https://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/in dex.php/eug/article/view/2-2011-art-7/89, S. 1–35 (Stand: 20.10.2021).

Ministerium für Arbeit Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen (MAGS NRW) (Hg.): Türkische Muslime in Nordrhein-Westfalen, 3. Auflage, Düsseldorf 1997.

Ministerium für Kultus, Jugend und Sport Baden-Württemberg: Islamischer Religionsunterricht wird eingeführt, Pressemeldung vom 16.07.2019, unter: https://km-bw.de/,Lde/startseite/service/2019+07+16++MP+Stiftung+IRU (Stand: 20.10.2021).

Ministerium für Schule und Weiterbildung in Nordrhein-Westfalen: Kernlehrplan für die Sekundarstufe II, Gymnasium/Gesamtschule in Nordrhein-Westfalen, Islamischer Religionsunterricht, unter: https://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/lehrplan/30/KLP_GOSt_Islamischer_Religionsunterricht.pdf (Stand: 20.10.2021).

Niehaus, Ita: Muslimische Gefängnisseelsorge in Niedersachsen, unter: https://www.ndr.de/kultur/sendungen/freitagsforum/Muslimische-Gefaengnisseelsorge-in-Niedersachsen,freitagsforum836.html (Stand: 20.10.2021).

Nordbruch, Götz: Mein Feind, dein Feind. Antimodernismus, Antizionismus, Antiamerikanismus: Was die extreme Rechte in Europa ideologisch mit Islamisten verbindet, unter: https://www.juedische-allgemeine.de/allgemein/mein-feind-dein-feind/ (Stand: 20.10.2021).

Ourghi, Abdel-Hakim: Pädagogik der Unterwerfung, unter: https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/koranunterricht-in-moscheen-entfremdet-von-westlichem-umfeld-14238024.html (Stand: 20.10.2021).

Pickel, Gert. Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie. Wie sich religiöse Pluralität auf die politische Kultur auswirkt. Gütersloh 2019.

Rath, Christian (2019): Kopftücher bleiben erlaubt, unter: https://taz.de/Kopftuchverbot-fuer-Schuelerinnen-in-NRW/!5645062/ (Stand: 20.10.2021).

Riese, Julia: Gefängnisseelsorge für Muslime in Bayern bleibt ausbaufähig, unter: https://www.sonntagsblatt.de/artikel/keine-schluessel-fuer-den-imam-gefaengnisseelsorge-fuer-muslime-bayern-bleibt (Stand: 20.10.2021).

Salloum, Raniah: Interviewreihe mit Terroristen. Besuch im Terroristenknast, unter: https://www.spiegel.de/politik/ausland/is-islamischer-staat-zwei-libanesinnen-forschen-ueber-terrorismus-a-1005382.html (Stand: 20.10.2021).

Sauer, Martina/Halm, Dirk (2019): Der Einfluss muslimischer Religiosität auf die gesellschaftliche Integration von Einwanderern in Deutschland. Eine systematische Literaturanalyse, unter: https://shop.budrich.de/wp-content/uploads/2019/09/9783847414902.pdf (Stand: 20.10.2021).

Schäbler, Birgit (2007): Religion, Rasse und Wissenschaft: Ernest Renan im Disput mit Jamal al-Din al-Afghani, unter: https://www.europa.clio-online.de/quelle/id/q63-28343 (Stand: 20.10.2021).

Schiffauer, Werner: Vorwurf des Islamismus. Warum das Konzept der Kontaktschuld problematisch ist, unter: https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Expertise_Kontaktschuld.pdf (Stand: 20.10.2021).

Schulze, Ralph: Ankunft im Wirtschaftswunderland Deutschland, in: Der Tagespiegel vom 10.09.2014, unter: https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/panorama/der-millionste-gastarbeiter-kam-vor-50-jahren-ankunft-im-wirtschaftswunderland-deutschland/10677442.html (Stand: 20.10.2021).

Schwarzer, Alice (Hrsg.): Der Schock. Die Silvesternacht von Köln. Köln 2016.

SPD: Faktencheck: Was ist dran an der Islamkritik der AfD?, unter: https://www.spd.de/standpunkte/alte-unterseiten/fuer-unser-land-menschlich-und-weltoffen/faktencheck-was-ist-dran-an-der-islamkritik-der-afd/, (Stand: 20.10.2021).

Stoldt, Till: Sieg der konservativen Muslime, unter: https://www.welt.de/regionales/nrw/article225955605/Islamischer-Religionsunterricht-Mitsprache-nur-mit-Moschee.html (Stand: 20.10.2021).

Tibi, Bassam (2002): Leitkultur als Wertekonsens. Bilanz einer missglückten deutschen Debatte, unter: http://www.bpb.de/apuz/26535/leitkultur-als-wertekonsens?p=all (Stand: 20.10.2021).

Tibi, Bassam: Euro-Islam statt Islamismus: Ein Integrationskonzept. Stuttgart 2020.

Weibel, Benedikt: Simplicity – die Kunst, die Komplexität zu reduzieren, 7. Aufl., Zürich 2017.

Wissenschaftsrat: Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, DRS 9678-10 vom 29.01.20210, unter: https://www.bmbf.de/files/Wissenschaftsrat Empfehlung2010.pdf (Stand: 20.10.2021).

Zeit: Probleme für Gefängnisseelsorge für Muslime, unter: https://www.zeit.de/news/2020-12/04/gefaengnisseelsorge-beauftragte-warnt-vor-radikalisierungen (Stand: 20.10.2021).

ZfTI, Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung: Evaluation der Projekte zur Qualifizierung islamischer und alevitischer Wohlfahrtspflege in NRW – Wesentliche Ergebnisse, unter: https://cdn.website-editor.net/09fe2713f5da44ff99ead273b339f17d/files/uploaded/Endbericht_paper.pdf (Stand: 20.10.2021).

Islampolitik in Deutschland

Vor über 60 Jahren vereinbarten die Bundesrepublik Deutschland und die Türkei das sogenannte Anwerbeabkommen. Mit ihm beginnt die jüngere Geschichte des Islam in Deutschland. Heute existieren hierzulande rund 2800 Moscheen für die inzwischen etwa fünf Millionen Musliminnen und Muslime. Rauf Ceylan und Michael Kiefer bieten einen historischen Abriss darüber, wie sich muslimisches Leben in Deutschland entfaltete. Zugleich widmen sie sich den wichtigsten Entwicklungen der gesellschaftlichen Debatte über die Rolle des Islam. Sie gehen auf Errungenschaften ein, zum Beispiel im Bildungsbereich, und erläutern, wie Behörden und islamische Verbände zusammenarbeiten, schildern die Konflikte der islamischen Organisationen untereinander und diskutieren Missstände, etwa die Gefahr des Islamismus und die große Einflussnahme auf muslimische Communitys durch Länder wie die Türkei oder Saudi-Arabien.

bpb:
Bundeszentrale für politische Bildung