



Konrad  
Adenauer  
Stiftung

# MONITOR RELIGION UND POLITIK

AUSGEWÄHLTE BEITRÄGE 2016

KARLIES ABMEIER (HRSG.)

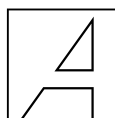


MONITOR RELIGION UND POLITIK

# **MONITOR RELIGION UND POLITIK**

**AUSGEWÄHLTE BEITRÄGE 2016**

KARLIES ABMEIER (HRSG.)



**Konrad  
Adenauer  
Stiftung**



© 2016, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin/Berlin

*Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.  
unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,  
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung durch  
elektronische Systeme.  
www.kas.de*

*Umschlagfoto: picture-alliance/dpa - Ronald Wittek  
Gestaltung: SWITSCH Kommunikationsdesign, Köln.  
Satz: workstation, Niederkassel  
Druck: Druckerei Franz Paffenholz GmbH, Bornheim*

*Die Publikation wurde gedruckt mit finanzieller Unterstützung der  
Bundesrepublik Deutschland.*

*ISBN 978-3-95721-263-4*

## **INHALT**

- 7** | VORWORT  
*Karlies Abmeier*
- 9** | VERSÖHNTE GEGENWART? DIE POLNISCH-DEUTSCHEN  
BEZIEHUNGEN 50 JAHRE NACH DEM BRIEFWECHSEL  
DER KATHOLISCHEN BISCHÖFE VON 1965  
*Karl-Joseph Hummel*
- 21** | WELCHER ISLAM GEHÖRT ZU DEUTSCHLAND?  
*Thomas Volk*
- 33** | DIE ORTHODOXE KIRCHE IN DEUTSCHLAND UND DIE  
VORBEREITUNG DES GROSSEN UND HEILIGEN KONZILS  
*Augustinos Labardakis*
- 47** | ISLAMUNTERRICHT IN DEUTSCHLAND. EIN ÜBERBLICK  
*Dunja El Missiri*
- 77** | RELIGIÖSE PLURALISIERUNG IN DEUTSCHLAND:  
DAS ANATOLISCHE ALEVITENTUM IM TRANSFORMATIONS-  
PROZESS  
*Handan Aksünger*
- 105** | EIN ISLAM EUROPÄISCHER PRÄGUNG  
*Ednan Aslan*
- 123** | DIE BEDEUTUNG DER RELIGIONSFREIHEIT FÜR DIE  
SICHERHEITS- UND DIE INTEGRATIONSPOLITIK  
*Christian Walter*
- 141** | DAS PANORTHODOXE KONZIL 2016 UND DIE  
MODERNE WELT  
*Vasilios N. Makrides*
- 158** | AUTOREN
- 160** | PUBLIKATIONEN ZU RELIGIONSPOLITISCHEN THEMEN  
IN DER KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG

## VORWORT

Im Jahr 2016 wurden religionspolitische Fragen öffentlich vermehrt diskutiert. Die Debatten um die Integration vieler Menschen aus Syrien, aber auch aus den Krisengebieten Asiens und Afrikas, die nach Europa, und insbesondere Deutschland, gekommen sind, waren von der dringlichen Frage nach dem Umgang mit Muslimen und ihren religiösen Bedürfnissen bestimmt.

Die Vielfalt religiöser Prägungen von Zugewanderten wird aufmerksamer wahrgenommen und auch bislang weniger bekannte religiöse Gruppierungen sind Gegenstand von Untersuchungen, etwa die Alewiten. Das Zusammenleben in den muslimischen Gemeinschaften in Deutschland verändert sich, und ihr Auftreten in der deutschen Öffentlichkeit gerät stärker in den Blick. Die Debatte des Sommers 2016 war von der Frage nach der Zulässigkeit von Burka und Nikab im öffentlichen Raum dominiert. Hier zeigte sich, dass bei integrationspolitischen Debatten neben religionspolitischen Fragen sicherheitspolitische Aspekte dringlicher werden.

Doch nicht nur in muslimischen Gemeinschaften bewegt sich vieles. Auch die Orthodoxen Kirchen gewinnen Mitglieder durch Zuwanderung und stehen vor großen Integrationsanstrengungen. Zudem fand im Sommer 2016 nach jahrzehntelanger Vorbereitung das Große und Heilige Konzil der Weltorthodoxie statt: Ein Treffen, das bis unmittelbar vor der Zusammenkunft auf Kreta gefährdet war.

Neben Beiträgen zum Islam und zur Orthodoxie gehören auch Katholizismus und Protestantismus zum Themenspektrum des Monitors Religion und Politik. Seine Analysen, Einordnungen und rechtlichen Einschätzungen vertiefen Argumente und befördern Debatten. Diesem Ziel haben wir uns auch 2016 verpflichtet und versammeln im vorliegenden Band exemplarische Texte.

Auch 2017 behalten wir die religionspolitischen Entwicklungen im Blick und werden Ihnen Hintergrundinformationen und Orientierungen zu den Debatten in den christlichen Kirchen, im deutschen Judentum und im immer vielfältiger werdenden Islam in Deutschland zukommen lassen.

*Karlies Abmeier*

# Versöhnte Gegenwart?

## Die polnisch-deutschen Beziehungen 50 Jahre nach dem Briefwechsel der katholischen Bischöfe von 1965

*Karl-Joseph Hummel*

- Der Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe gilt 50 Jahre später als Wendepunkt in den deutsch-polnischen Beziehungen.
- Wallfahrten, persönliche Beziehungen und kirchliche Initiativen überwinden in den beiden ersten Nachkriegsjahrzehnten die diplomatische Distanz und ermöglichten erste politische Kontaktaufnahmen und Besuchsreisen.
- Der Besuch der polnischen Bischofsdelegation 1978 und/oder die (praktische) Solidarität deutscher Katholiken in der Zeit des Kriegsrechts in Polen 1981/82 bahnten den Weg für einen Umbruch im Ost-West-Verhältnis, der letztlich zur Überwindung der Teilung Europas führte.
- Zwei große politische Belastungen der deutsch-polnischen Beziehungen konnten 1990 mit der Zustimmung Polens zur Deutschen Einheit und der deutschen Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze gelöst werden.
- Jenseits von Wirtschafts- und Sicherheitspolitik sind für die deutsch-polnischen Beziehungen in der gemeinsamen europäischen Zukunft Persönlichkeiten mit einer ähnlichen Ausstrahlung und Tatkraft wie in früheren Jahrzehnten wünschenswert.



Feindschaft und Versöhnung sind weder in persönlichen Beziehungen noch in zwischenstaatlichen Verhältnissen eine unveränderliche Konstante. Beide entstehen und vergehen aber nicht von sich aus, sondern haben im positiven wie im negativen Fall konkrete Ursachen und Wirkungen.

Im Versöhnungsprozess zwischen Polen und Deutschland markierte der Briefwechsel zwischen den katholischen Bischöfen beider Länder am 18. November / 5. Dezember 1965 einen zu diesem Zeitpunkt völlig unerwarteten Schritt. Die polnischen Bischöfe ergriffen in den letzten Tagen des II. Vatikanischen Konzils die Initiative und verbanden die Einladung an die deutschen Bischöfe, 1966 zur Jahrtausendfeier der Christianisierung Polens in ihr Land zu kommen, mit der spektakulären Formulierung: „Wir gewähren Vergebung und wir bitten um Vergebung.“

Die Initiative überraschte auf allen Seiten und sorgte zunächst vor allem für Verwirrung und Konflikte. Die polnischen Bischöfe mussten sich nach ihrer Rückkehr bei den staatlichen Behörden für den „Landesverrat“ rechtfertigen, der Berliner Erzbischof Alfred Bengsch wurde bei den DDR-Behörden einbestellt, die Katholiken auf beiden Seiten reagierten ablehnend oder mit Unverständnis. Erst auf längere Sicht und in der Beurteilung von heute erscheint dieser Brief als die „mutigste und weitblickendste Tat der polnischen Nachkriegsgeschichte“<sup>1</sup> (Lipski) oder als „prophetische Botschaft“, ein „Pionierschritt für die Aussöhnung in Frieden und Gerechtigkeit“<sup>2</sup> (Johannes Paul II.), ohne den die Verbesserung der Beziehungen so nicht möglich geworden wäre, wie sie jetzt 2015 erreicht ist. Papst Franziskus hat den Austausch der Versöhnungsbotschaften von 1965 erst kürzlich als beispielhaft auch für andere Nationen bezeichnet, die sich in schwierigen Konfliktsituationen befinden.<sup>3</sup>

Fortwirkende Belastungen aus der Vergangenheit beeinflussen unweigerlich die gegenwärtigen Beziehungen und die Aussichten auf das zukünftige Verhältnis. Aus heutiger Sicht ist die Beschäftigung mit „50 Jahre Briefwechsel“ deshalb keine nostalgische Erinnerung, sondern ein aktueller Beitrag zur Gestaltung der polnisch-deutschen Beziehungen einen Monat nach der Parlamentswahl vom Oktober 2015.

## **Polen, Deutschland, Vatikan**

Die Geschichte der polnisch-deutschen Versöhnung nach 1945 lässt sich nur multiperspektivisch, in der Zusammenschau der Entwicklungen auf einer individuellen, gesellschaftlichen, kirchlichen und staatlichen Ebene beschreiben. Die polnisch-deutschen Beziehungen im geteilten Europa des Kalten Krieges dürfen zudem nicht nur bilateral analysiert werden. Ohne Berücksichtigung der vatikanischen Ebene könnten zentrale Entscheidungen nicht verständlich gemacht werden.

Der Vatikan stand bei den meisten dieser Probleme vor einer dreidimensionalen Schwierigkeit: Er musste die ihm von Polen und Deutschland vorgetragenen, meist gegensätzlichen Wünsche berücksichtigen, die möglichen Auswirkungen seiner Entscheidung auf deren gegenseitige Beziehungen beachten und die Folgen für das bilaterale deutsch-vatikanische bzw. polnisch-vatikanische Verhältnis in die Entscheidungsfindung einbeziehen.

Nur selten konnten die Vorstellungen beider Seiten gleichzeitig erfüllt werden. Die meisten Rom vorgelegten Fragen waren strittig. Erst um 1960 gab es erstmals wieder gemeinsame Interessen zwischen Polen und Deutschen wie die gegenseitige Unterstützung bei der Selig- und Heiligsprechung von Maximilian Kolbe und Edith Stein. Auf der während des Konzils gewachsenen Vertrauensbasis wurden kleinere Entscheidungen, die beide Seiten betrafen, immer häufiger bereits gemeinsam entschieden. Im Oktober 1966 erfuhr z.B. Dieter Sattler, deutscher Botschafter beim Heiligen Stuhl, Erzbischof Bengsch von Berlin könne beim nächsten Konsistorium zum Kardinal ernannt werden, wenn „gleichzeitig ein Pole den Roten Hut erhält. [...] Erzbischof Kominek steht wohl nicht mehr auf der Kandidatenliste, wohl der Erzbischof von Krakau.“<sup>4</sup> Tatsächlich wurden Karol Wojtyla und Alfred Bengsch am 26. Juni 1967 gemeinsam in das Kardinalskollegium aufgenommen.

Als Papst Paul VI. und sein „Außenminister“ Casaroli nach der Ratifizierung des Warschauer Vertrags 1972 nur wenige Wochen bis zur Errichtung neuer polnischer Diözesen in den ehemaligen deutschen Ostgebieten warteten, riskierten sie freilich eine schwerwiegende Belastung der bilateralen deutsch-polnischen Beziehungen. Die Wahl eines polnischen Papstes 1978, die nicht ohne Unterstützung durch

deutsche Papstwähler zustande gekommen sein soll, und die Wahl Papst Benedikts XVI. als dessen Nachfolger hat dagegen nicht, wie von manchen befürchtet, jeweils nationale Einseitigkeiten begünstigt, sondern vor allem die gemeinsame europäische Perspektive stärker gemacht.

### **Menschen der Versöhnung**

Die erste Initiative zu den Versöhnungsbemühungen zwischen Polen und der Bundesrepublik Deutschland hatten in der zweiten Hälfte der 1950er Jahre einzelne „Menschen der Versöhnung“<sup>5</sup> ergriffen: Fahrradpilger nach Auschwitz, Jugendliche, die als Freiwillige in ehemaligen Konzentrationslagern Ferienarbeit leisteten, Journalisten aus beiden Ländern, die sich auf Informationsseminaren begegneten, Mitglieder des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, die Polen besuchten oder Einladungen in die Bundesrepublik aussprachen. Im Unterschied zu den deutsch-französischen Beziehungen waren es hier nicht Politiker und Diplomaten, sondern Einzelne, die aktiv wurden. Das Gespräch der Kirchen und ihrer Gemeinden war dem Dialog der Politiker weit voraus. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an Stanislaw Stomma, Mieczyslaw Pszon, Jozefa Henneko-wa oder auf deutscher Seite an Günter Särchen, Vincens M. Lissek und Reinhold Lehmann. Karol Wojtyła, seit Januar 1964 Erzbischof von Krakau, stand mit seiner Überzeugung, „nur durch solche Pilger- und Sühnefahrten und andere Bußwerke können wir von Gottes Barmherzigkeit die Annäherung der Völker und Religionen erhoffen“<sup>6</sup> nicht allein.

Diese persönlichen Beziehungen auf der gesellschaftlichen Ebene begünstigten und ermöglichten in Polen die Entstehung einer politischen Elite im Wartestand, die sich auf der Basis gemeinsamer Werte für das Ende der Teilung Europas und Deutschlands einsetzte. Diese Gruppe definierte sich über gemeinsame Ziele und war deshalb durch wechselnde außenpolitische Prioritäten kaum zu beeindrucken.

### **Der Briefwechsel**

Konkreter Anlass für den Briefwechsel von 1965 war die Einladung für die im Mai 1966 geplante Feier der Christianisierung Polens. Die polnische Einladung stellte die deutschen Bischöfe nicht nur inhaltlich

vor eine schwierige Situation, in der vor allem Improvisation gefragt war. Wegen einer organisatorischen Panne bei der Postzustellung standen für eine Reaktion auf den unter Federführung von Erzbischof Boleslaw Kominek wohl vorbereiteten polnischen Brief – in deutscher Sprache – faktisch nur wenige Tage zur Verfügung, in denen der Berliner Bischof Alfred Bengsch und der Görlitzer Weihbischof Gerhard Schaffran aus dem Stand heraus eine Antwort formulieren mussten. Darin wurde im Wortlaut auf die polnische Einladung Bezug genommen: „Furchtbares ist von Deutschen und im Namen des deutschen Volkes dem polnischen Volke angetan worden. Wir wissen, dass wir die Folgen des Krieges tragen müssen, die auch für unser Land schwer sind. [...] So bitten auch wir zu vergessen, ja wir bitten zu verzeihen. Vergessen ist eine menschliche Sache. Die Bitte um Verzeihung ist ein Anruf an jeden, dem Unrecht geschah, dieses Unrecht mit den barmherzigen Augen Gottes zu sehen und einen neuen Anfang zuzulassen. [...] Mit brüderlicher Ehrfurcht ergreifen wir die dargebotenen Hände.“

### **Der Besuch**

Die bilateralen Kontakte waren in den 1970er Jahren noch auf wenige Personen konzentriert, deren Kontakte nahmen aber deutlich zu. Im Oktober 1973 besuchte Julius Kardinal Döpfner erstmals Polen. Die Reise hat spürbar gemacht, schrieb Oskar Neisinger in der Katholischen Nachrichten Agentur, „dass zwischen der Kirche in Polen und Deutschland keine Eisbarrieren mehr stehen. Sie ließ erfahren, dass im katholischen Polen der innige Wunsch besteht zu guter Nachbarschaft, zur Überwindung der Vergangenheit und dass auch das Verständnis zu finden ist für die Sorgen der Kirche in Deutschland, insbesondere auch für die Millionen Deutschen, die ihre Heimat verloren haben.“<sup>7</sup>

Im September 1978 erhielt das deutsch-polnische Verhältnis dann eine neue Qualität. Der erste Besuch einer polnischen Bischofsdelegation – unter offizieller Führung des Primas Wyszyński und unter der verdeckten Regie des Erzbischofs von Krakau – erbrachte zwei für die Zukunft entscheidende Veränderungen. Die Bischöfe wandten sich von der umstrittenen Vergangenheit hin zu einer versöhnten Zukunft und sie setzten an die Stelle nationalstaatlicher Auseinandersetzungen Überlegungen für eine gemeinsame europäische Zukunft ihrer Länder. „Der Herr möge unseren Völkern die Kraft schenken“,

betete Joseph Höffner, seit dem Tod Kardinal Döpfners Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, „an der Erneuerung Europas im Geist der Frohbotschaft Christi mitzuwirken, damit Europa – und zwar das ganze Europa, das bis zum Ural reicht – erkennen möge, was ihm zum Heile dient.“<sup>8</sup> Wenige Wochen später wurde der Erzbischof von Krakau zum Papst gewählt.

### **Die Solidarität**

Aus polnischer Perspektive gelang der unumkehrbare Übergang in eine gemeinsame Zukunft nicht 1978, sondern erst 2 Jahre später durch das beispiellose karitative Engagement der deutschen Katholiken in der Zeit des Kriegsrechts (13.12.1981 – 31.12.1982) und der Konflikte um die Gewerkschaft Solidarnosc. Weitere zehn Jahre später, in der ersten gemeinsamen Erklärung der Bischöfe, waren beide Seiten dann schon einvernehmlich der Meinung, der entscheidende Umbruch im Verhältnis zwischen Ost und West sei von der moralisch und nicht selten auch religiös begründeten Solidaritätsbewegung in Polen ausgegangen und habe in der Konsequenz zum Zusammenbruch des totalitären kommunistischen Systems und zum Fall der Mauer geführt, die Deutschland und Europa 40 Jahre geteilt hat.

Bei seinem letzten Deutschlandbesuch 1996 ließ sich Johannes Paul II. auch durch das für seine Gesundheit wenig förderliche Regenwetter nicht davon abhalten, das Brandenburger Tor, das Symbol für die Teilung Deutschlands und Europas, zu Fuß von Ost nach West zu durchschreiten. Ein Bild, das Geschichte machte, ein Highlight im Album des kollektiven Gedächtnisses! „Weil sie Angst vor der Freiheit hatten“, so der Papst, „pervertierten die Ideologen ein Tor zur Mauer. [...] Das neue Haus Europa, von dem wir sprechen, braucht ein freies Berlin und ein freies Deutschland. [...] Europa braucht nicht zuletzt deshalb überzeugte Türöffner, also Menschen, die die Freiheit schützen durch Solidarität und Verantwortung.“<sup>9</sup>

### **Die Grenzfrage**

Papst Johannes Paul II. hat über Jahrzehnte eine besondere Aufmerksamkeit der Deutschen für Polen reklamiert. Bei seinem ersten Papstbesuch in der Bundesrepublik 1980 verabschiedete er sich mit der Ermahnung an die deutschen Katholiken, diese Kontakte noch zu vertiefen. Das Leben der polnischen Nation sei in den zurückliegen-

den 1000 Jahren oft nicht leicht gewesen. Polen sei den Deutschen von der göttlichen Vorsehung aber nicht zufällig als unmittelbarer östlicher Nachbar gegeben worden.

1979 hatte Johannes Paul II. bei seinem Besuch in Auschwitz von Versöhnung als einem Auftrag mit europäischer Dimension gesprochen und gemahnt ohne den Namen der Nation zu nennen, die für den dort begangenen Völkermord die Verantwortung trägt. „Erlaubt mir, dass ich sie nicht nenne. Wir stehen an einem Ort, an dem wir von jedem Volk und von jedem Menschen als Bruder denken wollen. Und wenn in dem, was ich gesagt habe, auch Bitterkeit war, [...] habe ich das nicht gesagt, um irgend jemanden (sic) anzuklagen. Ich habe das gesagt, um zu erinnern. [...] Ich spreche im Namen aller, deren Rechte irgendwo auf der Welt missachtet und vergewaltigt werden.“<sup>10</sup>

Die leidvollen polnischen Erfahrungen mit den beiden Nachbarn Deutschland und Russland wurden von der kommunistischen Propaganda nicht ohne Erfolg als wesentliche Bestandteile eines deutschen Nationalcharakters bzw. als Konstanten russischen Großmachtstrebens dargestellt. Die Propaganda hatte auch einen nicht gering zu schätzenden Einfluss auf die Herausbildung einer gewissen angstgesteuerten Vorsicht gegenüber den beiden Nachbarn.

Das Hauptproblem in den polnisch-deutschen Beziehungen bildete deshalb unverändert die Grenzfrage. Unausgesprochen hatten die polnischen Bischöfe bereits 1965 in der deutschen Antwort auf die polnische Einladung eine Stellungnahme zu der Grenzfrage erwartet, wie sie die EKD-Denkschrift (1965) und später das Bensberger Memorandum (1968) enthielten. Die deutschen Bischöfe stellten sich aber auf den Standpunkt, sie hätten in Angelegenheiten der Politik keine Zuständigkeit. In Polen wurde lange nicht verstanden, warum die deutsche Seite sich mit der Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze so schwer tat.

Johannes Paul II. sah in der Grenzfrage keine pastorale, sondern eine politische Frage. Bei einer Vorbesprechung des Programms für seinen Deutschlandbesuch 1980 in Castelgandolfo erinnerte er die deutsche Seite nachdrücklich daran, die Angst der Polen vor den Deutschen und vor den Russen, den beiden großen Nachbarn, aufgrund der tragischen polnischen Geschichte ernst zu nehmen und abzubauen. Für

die polnische Seite sei es nach wie vor erklärungsbedürftig, wie man das Selbstbestimmungsrecht aller Deutschen ohne die Wiederherstellung der Grenzen von 1937 erreichen könnte.

In der deutschen Außenpolitik hatte Außenminister Gerhard Schröder (CDU) bereits in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre den gerechten Ausgleich mit den Völkern Osteuropas an die erste Stelle gesetzt. Zwischen 1970 und 1980 hatte Polen wirkliche Priorität in den deutschen Kirchen allgemein, insbesondere aber im deutschen Laienkatholizismus.

Im Anschluss daran gerieten die deutsch-polnischen Versöhnungsbemühungen überraschend wieder etwas ins Stocken. Die Grenzfrage war im Lauf der Jahre auch zwischen den beiden Episkopaten zum Testfall der Verständigungsbemühungen gemacht worden oder geworden. Polen erwartete von Deutschland eine klare Aussage zum endgültigen Verzicht auf die ehemaligen deutschen Ostgebiete. Die deutschen Bischöfe sahen sich dazu aber nicht legitimiert. Umgekehrt ließ sich die polnische Seite nur schwer zu einer engagierteren Unterstützung des Selbstbestimmungsrechts der Deutschen in Bezug auf die deutsche Einheit bewegen.

Als sich die Bischöfe beider Länder zwanzig Jahre nach dem Briefwechsel während der außerordentlichen Synode in Rom am 7. Dezember 1985 in der Basilika Santa Maria Trastevere, der Titelkirche von Primas Jozef Glemp, zu einem gemeinsamen Gebet trafen, konnte man die offenen Fragen aber wenigstens offen benennen. Kardinal Höffner erinnerte damals an die Worte des verstorbenen Kardinals Döpfner: „Die Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland wünscht entschieden, dass alle, die in jenen Gebieten östlich der Oder und Neiße wohnen, dort in Frieden und Sicherheit leben können und dass niemand jetzt und in Zukunft ihnen einen Zwang auferlegt.“<sup>11</sup> Höffner stellte aber auch noch einmal klar: „Weil das Verständnis für dieses Grundbedürfnis des polnischen Volkes bei uns allgemein verbreitet ist, hoffen wir auch, dass die polnischen Mitbrüder uns verstehen, wenn wir eine solche Erklärung nicht vermischen wollen und können mit einer Stellungnahme zur Frage einer noch ausstehenden abschließenden Friedensordnung für unser Land als Ganzes und für den ganzen gespaltenen europäischen Kontinent. Eine solche herbeizuführen oder für überflüssig zu erklären, steht nicht in der Macht der Kirche.“<sup>12</sup>

## Fazit

Die polnisch-deutschen Beziehungen der letzten fünfzig Jahre sind eingebettet in die großen Themen der europäischen Zeitgeschichte: Ende des Kalten Krieges, Ende der Spaltung Europas, Ende der kommunistischen Diktaturen, Ende der Teilung Deutschlands. „Wir haben es hier mit dem seltenen, vielleicht in der Bundesrepublik in dieser Form einmaligen Fall zu tun, dass von den Kirchen ohne direkte Einmischung, doch in Wahrnehmung ihres Auftrags, zu den Lebensfragen unseres Volkes Stellung zu nehmen, Impulse von zukunftssträchtiger Wirksamkeit ausgingen.“<sup>13</sup>

Seit 1989/90 sind die beiden bilateralen Hauptbelastungen – die Grenzfrage, die Teilung Deutschlands – politisch gelöst und auch als Streitpunkt in den kirchlichen Gesprächen verschwunden, der Vatikan hat derzeit in deutsch-polnischen Angelegenheiten keine Entscheidungen nach dem Muster Entweder-Oder mehr zu treffen.

Die „Reinigung des Gedächtnisses“ (Johannes Paul II.), die Energien freisetzen sollte für künftige Aufgaben, ist freilich auf halbem Weg steckengeblieben. Das vom polnischen Papst geforderte neue Engagement für ein „Europa des Geistes“ hat nicht in der erhofften Weise stattgefunden. Die Anziehungskraft, die von dem „Weimarer Dreieck“ ausgehen könnte, blieb ebenfalls weit hinter seinen Möglichkeiten zurück.

Die Gelegenheiten der Katholischen Kirche, Politik zu beeinflussen oder sogar zu gestalten, haben im Vergleich zu 1965 auch in Polen abgenommen. Die Impulse der Kirchen haben zwar noch das Schwergewicht der Bemühungen von den Belastungen der Vergangenheit in Richtung gegenwärtiger oder zukünftiger Aufgaben umlenken können. Die großen bilateralen Probleme der Vergangenheit gehören hoffentlich tatsächlich der Vergangenheit an. In der gegenwärtigen politischen Europa-Krise wäre aber auf beiden Seiten eine neue Sichtbarkeit von Menschen wünschenswert, die mit ihrem Engagement für die polnisch-deutschen Beziehungen an die Stelle der Anna Morawska, Boleslaw Kominek, Wladyslaw Bartoszewski, Johannes Schauff oder Hans Maier treten und sich einsetzen könnten für ein Europa, das mehr ist als ein Sicherheitsgarant gegenüber Russland oder ein Überweisungsträger für garantierte Subventionen. Dies gilt insbesondere angesichts der politischen Entwicklungen nach



der jüngsten Wahlentscheidung und Regierungsbildung in Polen. In Europa treten nicht erst in der Flüchtlingskrise verstärkt wieder nationale Egoisten hervor. Wenn der Eindruck von Konrad Schuller<sup>14</sup> stimmte, dass das gegenwärtige Polen „nicht mehr mit dem Gewicht echter Überzeugung die Rolle eines europäischen Kernlandes“ übernehmen will, wäre vieles von dem wieder verlorengegangen, was man in der Wirkungsgeschichte des Briefwechsels der Bischöfe bereits gelernt zu haben glaubte.

*Der Text des Briefwechsels von 1965 ist leicht zugänglich in:*

18.11.1965: *Hirtenbrief der polnischen Bischöfe an ihre deutschen Amtsbrüder:* [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2015/1965-11-18\\_Briefwechsel-polnische-Bischoefe-an-deutsche-Bischoefe.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2015/1965-11-18_Briefwechsel-polnische-Bischoefe-an-deutsche-Bischoefe.pdf)

05.12.1965: *Antwort der deutschen Bischöfe an die polnischen Bischöfe:* [http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2015/1965-12-05\\_Briefwechsel\\_Antwort-deutsche-Bischoefe-an-polnische-Bischoefe.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2015/1965-12-05_Briefwechsel_Antwort-deutsche-Bischoefe-an-polnische-Bischoefe.pdf)

- 1| *Jan Jozef Lipski in: Zwei Vaterländer – Zwei Patriotismen. Bemerkungen zum nationalen Größenwahn und zur Xenophobie der Polen, in: Ders., Wir müssen uns alles sagen ..., Gleiwitz, Warschau 1996, S.192.*
- 2| *KNA Aktueller Dienst Vatikan, Nr. 277, 29.11.1990.*
- 3| *So in einer von Kardinalstaatssekretär Parolin unterzeichneten Grußbotschaft, zitiert in Christoph Arens, „Wir vergeben und bitten um Vergebung“. Papst würdigt die deutsch-polnische Aussöhnung in: KNA, 28. Oktober 2015.*
- 4| *Notiz des Berliner Generalvikars Walter Adolph vom 24. Oktober 1966 in: Martin Höllen, Loyale Distanz? Bd.3/1, Berlin 1998, Dok.592, S.33.*
- 5| *Tadeusz Mazowiecki in seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Deutschen Nationalpreises in Weimar am 14. Juni 2001.*
- 6| *Erzbischof Wojtyła an Günter Särchen, 14. Dezember 1964, Zentralarchiv Bischöfliches Ordinariat Magdeburg.*
- 7| *Oskar Neisinger in: KNA, Die Reportage Nr. 10, 31. Oktober 1973, S. 1-4.*
- 8| *Empfangende und Gebende. Kardinal Höffner am 21. September 1978 im Dom in Fulda, in: Stimmen der Weltkirche 4, 1978, S.13.*
- 9| *Ansprache Papst Johannes Pauls II. zum Abschied am Brandenburger Tor in Berlin, 23. Juni 1996 in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 126, Bonn 1996, S. 92.*
- 10| *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 10, 1979, S. 83f. (Homilie 7. Juni 1979, Messe im KZ Birkenau).*
- 11| *Aus dem zweisprachigen Textheft der Eucharistiefeyer in Santa Maria Trastevere, Rom, 7. Dezember 1985, S. 10.*

- 12| *Ebd., S. 10f.*
- 13| *Theo Mechtenberg, Deutschland – Polen, Die Öffentlichkeitswirksamkeit der EKD-Denkschrift im Vergleich zum Briefwechsel der katholischen Bischöfe in: Ost-West - Informationsdienst Nr. 189, 1996, S. 41.*
- 14| *Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27. Oktober 2015, S. 1: Polens nationaler Weg.*

# Welcher Islam gehört zu Deutschland?

*Thomas Volk*

- Die aktuelle Flüchtlingspolitik beflügelt die Debatte darüber, ob und in welcher Ausprägung der Islam zu Deutschland gehört.
- Die Mehrzahl der mehr als 1 Mio. Flüchtlinge kommt aus Syrien, Afghanistan und dem Irak und ist muslimisch. Sollte der Zuwachs sich gleichbleibend fortsetzen, könnte Deutschland in wenigen Monaten die größte muslimische Gemeinschaft innerhalb der Europäischen Union haben.
- Durch den Zustrom der Flüchtlinge wird der Islam in Deutschland zukünftig weniger türkisch und stärker arabisch geprägt sein.
- Es gibt nicht „den“ Islam. Es gibt im Islam verschiedene Denominationen und Rechtsschulen. Nicht alle kulturell-ethnischen Ausprägungen des Islams sind mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung kompatibel.
- Islamismus ist eine politische Ideologie und gehört als solche nicht zu Deutschland. Die meisten Opfer von Islamisten sind Muslime selbst.
- Die Vielstimmigkeit des Islams in Deutschland muss wahrgenommen und gestärkt werden.

„Das Christentum gehört zweifelsfrei zu Deutschland. Das Judentum gehört zweifelsfrei zu Deutschland. Das ist unsere christlich-jüdische Geschichte. Aber der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland.“<sup>1</sup> Mit dieser wirkmächtigen Aussage, „Der Islam gehört zu Deutschland“, löste der frühere Bundespräsident Christian Wulff in seiner Rede zum 20. Jahrestag der Deutschen Einheit am 3. Oktober 2010 eine kontroverse und überfällige Diskussion über den Stellenwert „des“ Islam in Deutschland aus. Der Vorsitzende der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag, Volker Kauder, positioniert sich ebenfalls eindeutig und stellte fest: „Der Islam ist nicht Teil unserer Tradition und Identität in Deutschland und gehört somit nicht zu Deutschland“, um im gleichen Zeitungsinterview deutlich herauszustellen „Muslime gehören aber sehr wohl zu Deutschland. Sie genießen selbstverständlich als Staatsbürger die vollen Rechte.“<sup>2</sup> Die CDU-Vorsitzende, Bundeskanzlerin Angela Merkel, betonte während des Besuchs des türkischen Ministerpräsidenten Ahmet Davutoğlu Anfang Januar 2015 in Berlin: „Der Islam gehört zu Deutschland – und das ist so, dieser Meinung bin ich auch“<sup>3</sup> und beflügelte mit dieser kategorischen Aussage die Diskussion darüber, ob nun der Islam in seiner gesamten Facettenvielfalt oder nicht vielmehr die hier lebenden Muslime als deutsche Staatsbürger mit islamischer Religionszugehörigkeit zu Deutschland gehören.

Die aktuelle Diskussion über die gegenwärtige Flüchtlingspolitik und die jüngsten Ereignisse der Silvesternacht unterstreichen abermals, dass nach wie vor kontroverse Ansichten über die Zugehörigkeit des Islams zu Deutschland vorherrschen. Etwa 1,1 Mio. Flüchtlinge sollen im Jahr 2015 in Deutschland Zuflucht gefunden haben. Die meisten von ihnen stammen aus Krisenregionen wie Syrien, Afghanistan und dem Irak. Während eine Gewissheit darüber, wer tatsächlich in den vergangenen Monaten aus welchen Gründen nach Deutschland kam, welche Bildungs- und Sozialisationserfahrungen die Eingereisten mitbringen und wie die zu bewältigende Integrationsherausforderung umzusetzen sein wird, noch immer nicht vorliegt, kann doch eines sicher konstatiert werden: Die überwältigende Mehrheit der mehr als eine Million Menschen, die 2015 nach Deutschland kamen, sind Muslime.

## Zwei Tendenzen des Jahres 2016

Daher lassen sich zu Beginn des Jahres 2016 zwei Tendenzen festhalten: Erstens, der muslimische Bevölkerungsanteil in Deutschland wächst schneller als vor 2015 in allen Prognosen vorhergesagt. Zweitens, der zukünftige Islam in Deutschland wird weniger türkisch, sondern stärker arabisch geprägt sein. Einer im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (DIK) erstellten Studie des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge (BAMF) zufolge, betrug der Anteil von Muslimen an der deutschen Gesamtbevölkerung im Jahr 2009 etwa fünf Prozent. Die Studie ging damals davon aus, dass sich dieser Anteil bis 2030 auf etwa sieben Prozent erhöhen dürfte.<sup>4</sup> Im Januar 2016 scheint es wahrscheinlich, dass die Anzahl der in Deutschland lebenden Muslime von vormals ca. vier Millionen binnen eines Jahres mindestens um ein Viertel gewachsen ist. Sollte sich diese Entwicklung fortsetzen, könnte Deutschland bereits in wenigen Monaten die größte muslimische Gemeinschaft innerhalb der Europäischen Union (EU) aufweisen. Bisher leben die meisten Muslime innerhalb der EU proportional zur Bevölkerung gesehen noch immer in Frankreich.

Da die überwiegende Mehrzahl der in Deutschland Schutz Suchenden aus der Levante und Afghanistan zu uns kommen, wird sich die ethnische Gewichtung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft in Deutschland verändern. Bisher waren 63 Prozent der in Deutschland lebenden Muslime türkischstämmig – durch irakische, syrische und afghanische Muslime wird der Islam in Deutschland folglich heterogener und das Erscheinungsbild vielfältiger. Es wird daher auch interessant sein zu verfolgen, ob und wenn ja, welche Folgen diese Heterogenität innerhalb der muslimischen Gemeinschaft in Deutschland haben wird. Wird es längerfristig etwa neue Organisationsformen der arabischstämmigen Muslime in Deutschland geben, oder schließen sich die in Deutschland bleibenden Muslime bestehenden Interessenverbänden an? Wird der Einfluss islamischer Interessenverbände, die nach wie vor stark von der Türkei aus mit beeinflusst werden, abnehmen? Vor allem: Wie verändert diese so rasch anwachsende muslimische Gemeinschaft in Deutschland das Bild des Islams und der Muslime bei uns?

Wie steht es also um die gesellschaftliche Akzeptanz des Islams in der Bundesrepublik und welche Themen dominieren das derzeitige Islambild in Deutschland? In welchen Erscheinungsformen präsen-

tiert sich der Islam? Muss nicht deutlicher zwischen den islamischen Strömungen unterschieden werden, um genauer formulieren zu können, welcher Islam tatsächlich zu Deutschland gehört bzw. gehören sollte?

### **Die Mehrheit der Deutschen sieht den Islam als Bedrohung an**

Im Sommer 2014 sorgte eine Umfrage des Meinungsforschungsinstituts Forsa im Auftrag der Wochenzeitschrift „Stern“ für Aufsehen, wonach 52 Prozent der Befragten der Meinung waren, der Islam gehöre nicht zu Deutschland und sich lediglich 44 Prozent der Aussage des früheren Bundespräsidenten Wulff anschlossen. In der Altersgruppe der 14- bis 29-jährigen hingegen betrachten 61 Prozent der Befragten den Islam als selbstverständlichen Teil Deutschlands, eine womöglich erste Tendenz für ein sich zukünftig normalisierendes Verhältnis der Deutschen zum Islam.

Eine aufschlussreiche Analyse über das Verhältnis der nicht-muslimischen Deutschen zum Islam bietet vor allem die Sonderauswertung Islam des Religionsmonitors der Bertelsmann-Stiftung vom Januar 2015. Darin heißt es zusammenfassend: „Obwohl Muslime mittlerweile in Deutschland heimisch geworden sind, lehnt die deutsche Mehrheitsbevölkerung Muslime und den Islam zunehmend ab. Über die Hälfte der Bevölkerung nimmt den Islam als Bedrohung wahr und ein noch höherer Anteil ist der Ansicht, dass der Islam nicht in die westliche Welt passt. Diese Ablehnung des Islams hat in den letzten zwei Jahren noch deutlich zugenommen.“<sup>5</sup> Demnach empfinden 57 Prozent der befragten nicht-muslimischen Deutschen den Islam als bedrohlich, für 61 Prozent passte der Islam allgemein nicht zur westlichen Welt.<sup>6</sup> Selbst wenn die Erklärungsmuster für das erkennbar wachsende Gefühl eines gewissen Unbehagens gegenüber dem Islam in den letzten Jahren vielfältig sein dürften, trägt die öffentliche Wahrnehmung eines scheinbar gewaltbereiten Islam wahrscheinlich auch zu dieser steigenden Skepsis gegenüber dem Islam bei. Besonders Pauschalisierungen und Stereotype tragen zur Verunsicherung gegenüber Muslimen bei und sind Wasser auf die Mühlen rechtspopulistischer Kreise. Dagegen gilt festzuhalten: Die überwiegende Mehrzahl der nach Deutschland kommenden Flüchtlinge ist vor diktatorischen und menschenverachtenden Zuständen geflohen. In der muslimisch geprägten Welt sind die meisten Opfer von islamistischen Bewegungen Muslime selbst.

## Islamismus gehört nicht zu Deutschland

Die Menschen sind irritiert, wenn in den Medien nahezu täglich über Grausamkeiten von islamistischen Terrororganisationen wie der Shaabaab-Miliz in Somalia, der Boko Haram in Nigeria, den Muslimbrüdern in Ägypten, der Hamas im Gaza-Streifen, der Hisbollah im Libanon, der Al-Kaida auf der arabischen Halbinsel und schließlich von deren jüngster Abspaltung, dem „Islamische Staat“ (IS), berichtet wird. Sie fragen sich, was Unterdrückung, Vergewaltigung, Mord und Barbarei mit dem Islam zu tun haben, aus den Reihen der islamischen Geistlichkeit erwarten sie lautere und eindeutiger Stimmen der Distanzierung und Ablehnung dieser Taten. Die Antwort müsste unmissverständlich sein: Der Islam wird von Islamisten für deren ideologische Zwecke instrumentalisiert. Gleichzeitig stellt sich die Frage, weshalb das so sein kann. Es verwundert und ängstigt Menschen außerdem, dass sich den schätzungsweise 30.000 Kämpfern der IS-Terrororganisation mindestens 3000 aus Europa stammende Islamisten angeschlossen haben, darunter mehr als 700 aus Deutschland. Die islamistisch motivierten Terroranschläge von Paris im Januar und November 2015 beunruhigen die Menschen verständlicherweise zusätzlich, da der Terror im Namen des Islams auch in europäischen Hauptstädten angekommen ist.

In islamischen Quellen – wie in anderen Religionen auch – existieren durchaus Passagen, die zur Legitimation von Gewalt herangezogen werden können. Wer behauptet, es gäbe im Koran keinerlei zu Gewalt aufrufende Suren und der Islam sei ausschließlich eine Religion des Friedens, übersieht die Textstellen in den islamischen Quellen, die durchaus als gewaltlegitimierend missbraucht werden können. Nur wer die Offenbarungsschrift der Muslime historisch-kritisch in den Kontext ihrer Entstehungsgeschichte einbettet, kann sich von den teilweise Gewalt legitimierenden Suren lösen.<sup>7</sup> Zur größeren Anerkennung des Islams in Deutschland würde daher auch beitragen, wenn muslimische Theologen und Vertreter von Islamverbänden nicht reflexartig nach jedem islamistischen Anschlag beteuern würden, solche Taten hätten nichts mit dem Islam zu tun. Vielmehr sollten sie offensiv und kritisch die Diskussion darüber mitgestalten, weshalb irreführende Extremisten sich auf diese Religion berufen. Muslime könnten viel selbstbewusster betonen, dass die überwältigende Mehrheit der 1,6 Milliarden Anhänger des Islams friedlich ihrer Religionsausübung nachgehen und nur weniger als ein Prozent einem fundamentalistischen Gedankengut Folge leistet.

### **Es gibt nicht „den“ Islam**

Wenn schon der Islamismus vielfältig ist, gilt das umso mehr für den Islam selbst, der nicht als monolithisch missverstanden werden darf. Islamismus und Islam sind jeweils als eigene konstitutive Welten vielschichtig und komplex. Die Begrifflichkeit Islam ist vielseitig und beschreibt neben einer Religion ebenso eine Weltanschauung, ein Rechtssystem und Wirtschaftsdenken. Neben verschiedenen Denominationen wie Sunniten und Schiiten, umfasst der Begriff auch unterschiedliche Rechtsschulen und Gedankenwelten. Dieser differenzierende Ansatz des Islams führt jede Pauschalisierung ad absurdum und würde der Komplexität des Islams nicht gerecht. Es gibt nicht „den“ Islam.

Ein Blick auf die Situation in Deutschland verdeutlicht bereits die Vielfalt muslimischen Lebens: In Deutschland lebten bereits vor 2015 zwischen 3,8 und 4,3 Mio. Muslime, davon besaß etwa die Hälfte die deutsche Staatsangehörigkeit. 63 Prozent der in Deutschland lebenden Muslime haben einen türkischstämmigen Hintergrund, 74 Prozent bekennen sich zur sunnitischen und 7 Prozent zur schiitischen Glaubensausrichtung im Islam. 13 Prozent gelten als Aleviten. Außerdem zählt die Ahmadiyya-Gemeinde ca. 30.000 Mitglieder in Deutschland. Als einzige islamische Gemeinschaft ist sie in Hessen und seit 2014 in Hamburg als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt. Der muslimische Anteil an der Gesamtbevölkerung betrug demnach zwischen 4,6 und 5,3 Prozent. In den vier großen Islamverbänden organisieren sich maximal 15 bis 20 Prozent der in Deutschland lebenden Muslime, die überwältigende Mehrheit praktiziert ihren Glauben ohne Anbindung an einen der ethnisch-kulturell geprägten Interessenverbände.

### **Es gibt acht Rechtsschulen und mehrere Strömungen im Islam**

Entscheidend ist, dass es auch unter den Muslimen in Deutschland keine zentrale oder gar legitimierte Sprachinstanz gibt und sich das Islamverständnis nach der jeweiligen Lehrtradition (madhhab) richtet. Im Allgemeinen lassen sich heute acht unterschiedliche Rechtsschulen im Islam kategorisieren: Neben der besonders strengen Auslegung der Zahiriya, die heutzutage praktisch keine Unterstützer mehr findet, und der Ibadiya, die lediglich im Oman noch als Mehrheitsislamauslegung fungiert, sind besonders die zwei schiitischen (Dschafariya und



Zaidiya) und die vier sunnitischen (hanafitisch, malikitisch, schafitisch, hanbalitisch) Rechtsschulen von Relevanz. Etwa die Hälfte der Sunniten weltweit folgt der hanafitischen Rechtsschule der sunnitischen Islamtradition, die daher als die dominierende Lehrschule gilt. Die in Deutschland lebenden sunnitischen Muslime mit mehrheitlich türkischstämmigem Hintergrund folgen ebenso dieser Islamauslegung, die neben Koran und Sunna auch das Suchen nach einem Konsensus islamischer Rechtsgelehrter und das Abwägen durch Analogieschlüsse (qiyas) impliziert.

Ohne auf die vielfältigen Besonderheiten der unterschiedlichen Rechtsschulen im Detail einzugehen, können folgende Beispiele aus der praktizierten Auslegung ausgewählter islamischer Rechtsschulen dazu dienen, sich ein differenzierteres Bild über die Vielfalt des Islams zu machen. Gehört z. B. die dschafaritische Islamtradition, wie sie in der Islamischen Republik Iran praktiziert wird und bei der Homosexuellen die Todesstrafe droht und göttliches über weltlichem Recht steht, zu Deutschland? Zählt die kleinste Rechtsschule der Hanbaliten, wie sie im wahhabitisch geprägten Königreich Saudi-Arabien praktiziert wird und in deren Namen bei Ehebruch die Steinigung und bei Diebstahl das Abtrennen von Gliedmaßen droht, zu Deutschland? Und passt selbst die als liberal geltende hanafitische Rechtsschule, die u. a. in der Türkei zur Geltung kommt, auch dann bedingungslos zu Deutschland, wenn der oberste Geistliche der Türkischen Republik wiederholt Frauen dazu aufruft, sich nicht zu freizügig zu kleiden, ein keusches Leben zu führen und wie Anfang Januar 2016 beschlossen, auch verlobte Paare öffentlich nicht Händchen halten dürfen?

So selektiv die Beispiele auch scheinen mögen, so nachweisbar repräsentieren sie eine ebenfalls praktizierte Islamauslegung. Die Beispiele sollen die These verdeutlichen, dass eine pauschale Aussage wie „Der Islam gehört zu Deutschland“ bei vielen negative Assoziationen aufkommen lässt und sich viele fragen, welcher Islam nun eigentlich zu Deutschland gehört.

Die Antworten können vielfältig und kontrovers sein. In einer offenen Debatte zwischen Muslimen und der nicht-muslimischen Bevölkerungsmehrheit muss angesprochen werden, dass sich Muslime in Deutschland und islamische Verbände kritischen Fragen stellen und kritische Äußerungen zulassen sollten. Elementare Grundrechte wie

Meinungs-, Kunst-, Glaubens- und Pressefreiheit sind wesentliche Bestandteile der freiheitlich-demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland und nicht verhandelbar. Diesen Grundrechten muss sich ein in Deutschland gelebter Islam selbstverständlich anpassen (können). Die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie der Schutz von Minderheiten zählen ebenso zu unserem nicht verhandelbaren Wertekanon wie der unbedingte Schutz der Religionsfreiheit. Hierzu zählt auch, dass sich Menschen in Deutschland ohne Furcht vor Einschränkungen dazu bekennen können, keiner Religion anzugehören. Dieses Wertegerüst gilt es, selbstbewusst unmittelbar und ohne Einschränkungen in Deutschland neuankommenden Menschen zu vermitteln.

Es könnten nun zahlreiche Beispiele aus der jüngeren Vergangenheit angeführt werden, die als Belege einer stellenweise unbefriedigenden Integration des Islams in Deutschland verstanden werden könnten. So echauffierte sich Ende 2014 etwa ein aus Osnabrück kommender Muslim über einige Aussagen des Kabarettisten Dieter Nuhr und bezichtigte den Künstler aufgrund der Aussage „Wenn man nicht wüsste, dass der Koran Gottes Wort ist, könnte man meinen, ein Mann hätte ihn geschrieben“ der Hetze und der Verletzung religiöser Gefühle. Obschon das Ermittlungsverfahren gegen Nuhr eingestellt wurde, zeigt dies doch eine wiederkehrende Symptomatik in der Debatte über den Stellenwert des Islams in Deutschland. Sei es die Weigerung deutscher Medienhäuser, die Karikaturen des dänischen Zeichners Kurt Westergaard, der 2005 mit Zeichnungen des Propheten Muhammad international für Aufregung sorgte, abzubilden oder die Absetzung einer Inszenierung von Mozarts Oper „Idomeneo“ in einer Art voreuseilendem Gehorsam gegenüber etwaigen Bedenken muslimischer Verbände in Berlin 2006. Es entsteht der Eindruck, dass bei Themen rund um den Islam viel zu oft eine selbstzensierende Schere im Kopf existiert und konstruktive Kritik – geschweige denn Satire – aus Furcht möglicher Konsequenzen vermieden wird.

Diese Haltung ist besorgniserregend und obendrein unfair. Weshalb sollten Muslime weniger Kritikfähigkeit besitzen als Anhänger anderer Religionsgemeinschaften? Weshalb sollten für die überwältigende Mehrheit der Muslime nicht auch die Presse- und Meinungsfreiheit, die Freiheit der Kunst und der Glaubensausrichtung von höherem Wert sein, als die fanatische Minderheitenposition mancher Fundamentalisten? Der CDU-Bundestagsabgeordnete Jens Spahn mahnte

in der Debatte um Nuhr im Herbst 2014 zu Recht: „Der Islam gehört erst wirklich dann zu Deutschland, wenn man über ihn Witze machen darf, ohne angezeigt oder bedroht zu werden.“

In den oben genannten Fällen wurde präventiv eine Beschneidung der Meinungs- und Kunstfreiheit vorgenommen, um möglichen Konfrontationen mit Muslimen vorbeugend aus dem Weg zu gehen. Die Absage des Karnevalumzugs in Braunschweig im Februar 2015 oder eines Länderspiels der deutschen Nationalmannschaft im November 2015 in Hannover aufgrund einer konkreten islamistischen Anschlagplanung sind ebenfalls herbe Rückschläge für das Recht auf Versammlungsfreiheit.

### **Stimmen der muslimischen Vielfalt stärken**

Die Lehrstühle für Islamische Theologie an deutschen Universitäten tragen eine große Verantwortung bei der Klärung der Frage, welcher Islam zu Deutschland gehört. Sie sollten die Chance der aktiven Mitgestaltung nutzen, um durch eine historisch-kritische Koranexegese auch diese Debatte mit Leben zu erfüllen. Gerade in jüngster Zeit melden sich vermehrt muslimische Intellektuelle und Wissenschaftler in Deutschland zu Wort und verändern durch ihre Beiträge ebenso das Bild des vermeintlich einheitlichen Islams in Deutschland. Die anregende Rede „Über die Grenzen – Jacques Mourad und die Liebe in Syrien“<sup>8</sup> des Friedenspreisträgers des Deutschen Buchhandels, Navid Kermani, sei hier nur beispielhaft genannt. Gleichwohl darf diese vor allem im Bildungsbürgertum geführte Diskussion über das aktuelle Erscheinungsbild des Islams nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine offene Auseinandersetzung mit islamischen Schriften innerhalb der muslimischen Gemeinschaft selbst verstärkt geführt werden müsste, dies in der muslimisch geprägten Welt bis dato allerdings weitgehend ausbleibt.

Die Vielfältigkeit islamischer Strömungen ist evident und eine verallgemeinernde Feststellung – auch rhetorischer Natur – wenig zweckdienlich. Der Journalist Mehmet Ata formulierte in einem Artikel für die Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung bereits im Februar 2015 fünf Thesen für einen deutschen Islam. Ata betont: „Unter Muslimen herrscht eine Scheu, über einen deutschen Islam zu diskutieren“ und schlägt gleichzeitig vor, dass ein deutscher Islam deutschsprachig sein, die Gedanken der Freiheit und Toleranz in sich tragen und die

spezifisch deutsche Geschichte mitdenken müsse.<sup>9</sup> Interessant ist, dass eine große Anzahl der in Deutschland lebenden Muslime diese Ansprüche bereits erfüllt, es allerdings jenseits der etablierten Interessenverbände noch zu wenige wahrnehmbare Multiplikatoren für diesen gelebten deutschen Islam gibt. Die Gründung des „Muslimischen Forums Deutschland“ im Frühjahr 2015 ist daher ein begrüßenswerter Fortschritt, da sich in dieser zivilgesellschaftlichen Plattform Sunniten, Schiiten, Aleviten und weitere Unterstützer zusammen geschlossen haben, um jenseits aller ethnischen, religiösen und sozialen Trennlinien über praktische Fragen der muslimischen Lebenswirklichkeit in Deutschland zu sprechen.

Wer die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt und die freiheitlich-demokratische Grundordnung akzeptiert, zählt ohne jeden Zweifel zu Deutschland. In einem säkularen Rechtsstaat darf die religiöse Orientierung eines Menschen keine Rolle spielen. In einem säkularen Rechtsstaat gilt die Treue zur Verfassung und nicht zu einer Religion. Diese Botschaft gilt es auch in Deutschland neuankommenden Menschen deutlich zu kommunizieren und die Anerkennung dieser Regeln einzufordern.

*Eine ursprüngliche Fassung dieses Artikels ist erschienen in: Die Politische Meinung, Ausgabe 531 (2015), Islam und Islamismus – Diagnosen, Kontexte, Konsequenzen. Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung.*

- 1| [http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2010/10/20101003\\_Rede.html](http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Christian-Wulff/Reden/2010/10/20101003_Rede.html) (28.10.2014).
- 2| <http://www.welt.de/politik/deutschland/article106201159/Der-Islam-gehoert-nicht-zu-Deutschland.html> (28.10.2014).
- 3| <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2015-01/angela-merkel-islam-deutschland-wulff> (16.02.2015).
- 4| Siehe: *Muslimisches Leben in Deutschland. Forschungsbericht 6*. URL: [https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Forschungsberichte/fb06-muslimisches-leben.pdf;jsessionid=55EFD614BECC0E6488E2B1C2C188A168.1\\_cid359?\\_\\_blob=publicationFile](https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Forschungsberichte/fb06-muslimisches-leben.pdf;jsessionid=55EFD614BECC0E6488E2B1C2C188A168.1_cid359?__blob=publicationFile) (08.01.2016).
- 5| [http://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51\\_Religionsmonitor/Zusammenfassung\\_der\\_Sonderauswertung.pdf](http://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf) (16.02.2015).
- 6| [http://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51\\_Religionsmonitor/Zusammenfassung\\_der\\_Sonderauswertung.pdf](http://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf). Seite 8. (16.02.2015).

- 7| Volk, Thomas (2015): *Islam-Islamismus. Eine Klärung in aufgeregten Zeiten*. In: Konrad-Adenauer-Stiftung, *Analysen & Argumente*, Nr. 164. URL: [http://www.kas.de/wf/doc/kas\\_40120-544-1-30.pdf?150219152802](http://www.kas.de/wf/doc/kas_40120-544-1-30.pdf?150219152802) (11.01.2016).
- 8| Siehe die Rede von Navid Kermani unter: <http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/819312/> (11.01.2016).
- 9| Ata, Mehmet (2015): *Fünf Thesen für einen deutschen Islam*. <http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/fuenf-thesen-fuer-einen-deutschen-islam-13402218.html> (02.02.2015).

# Die Orthodoxe Kirche in Deutschland und die Vorbereitung des Großen und Heiligen Konzils

*Augoustinos Labardakis*

- Das für 2016 geplante panorthodoxe Konzil blickt auf eine sehr lange Vorbereitungszeit zurück. Grundsätzliche theologische Neuerungen sind nicht zu erwarten, auch wenn sie an der Universität bereits diskutiert werden.
- Da theologisch, liturgisch und kirchenrechtlich die Orthodoxen Kirchen in der Diaspora eine Einheit darstellen, müssen alle Beschlüsse gemeinsam und einstimmig gefasst werden.
- Konfliktpotential birgt die Frage des Primats und die Regelung der Jurisdiktion der Orthodoxen Kirchen in der Diaspora.
- Als Übergangslösung sollen die orthodoxen Bischofskonferenzen die Einheit der Orthodoxen Kirchen in der Region sichtbar machen.
- Am bevorstehenden Konzil sind die Bischöfe in Deutschland über ihre jeweiligen Mutterkirchen beteiligt und können ihre Themen in den konziliaren Prozess einbringen.

Das wichtigste Ereignis für die Orthodoxe Kirche in Deutschland wird 2016 die Einberufung des Großen und Heiligen Konzils sein, die die Vorsteher der Orthodoxen Kirchen auf ihrer letzten Synaxis in Chambésy bei Genf vom 21. bis 27. Januar 2016 beschlossen haben.

Die auf der Synaxis versammelten Kirchenoberhäupter vertreten die autokephalen Kirchen von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Russland, Serbien, Rumänien, Bulgarien, Georgien, Zypern, Griechenland, Polen, Albanien und Tschechien mit der Slowakei. Als „Vorsteher der Orthodoxen Kirchen“ werden die Patriarchen bzw. Erzbischöfe an ihrer Spitze bezeichnet, da sie ihren Bischofs-synoden, die höchsten Entscheidungsgremien ihrer Kirchen, leiten.

Im Kirchenrecht der Orthodoxen Kirche ist das Gremium der Synaxis nicht vorgesehen. Man könnte es vielleicht mit den Gipfeltreffen der G8 oder der Europäischen Union vergleichen, wo sich die Präsidenten und Regierungschefs treffen und Beschlüsse fassen, die dann von den Regierungen und Parlamenten der einzelnen Länder umgesetzt werden müssen.

### **1. Vorbereitung des Großen und Heiligen Konzils**

Das Große und Heilige Konzil wird bereits seit den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts geplant. Tagesordnungen und Themenlisten wurden aufgestellt und wieder verworfen, einige Fragen haben sich inzwischen von selbst erledigt, und natürlich treten auch neue Herausforderungen auf. Der endgültige Themenkatalog wurde schließlich von der I. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz 1976 in Chambésy festgelegt.

Er umfasst zehn Punkte:

1. Orthodoxe Diaspora
2. Autokephalie und die Art und Weise ihrer Erteilung
3. Autonomie und die Art und Weise ihrer Erteilung
4. Diptycha
5. Die Kalenderfrage
6. Ehehindernisse
7. Anpassung der Fastenvorschriften
8. Beziehungen der Orthodoxie zur übrigen christlichen Welt

9. Orthodoxie und ökumenische Bewegung
10. Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderer Diskriminierungen.

Diese zehn Themen lassen sich in drei Bereiche aufteilen, die sich teilweise überschneiden.

Erstens: Die inneren Beziehungen der Orthodoxie. Dazu gehören die Themen eins bis vier: Diaspora, Autokephalie, Autonomie und Diptycha.

Zweitens: Orthodoxie und Moderne. Das umfasst die Themen fünf bis sieben: Kalender, Eherecht, Fastenvorschriften.

Drittens: Orthodoxie und die Anderen. Dieser Bereich beschäftigt sich mit den Themen acht bis zehn: Beziehungen der Orthodoxie zur übrigen christlichen Welt und zur ökumenischen Bewegung und schließlich der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit etc.

## **2. Geplante Arbeitsweise des Konzils – Vor- und Nachteile**

Zur Arbeitsweise des Konzils gilt es festzuhalten, dass nicht geplant ist, lange Sitzungsperioden abzuhalten, wie es zum Beispiel beim Zweiten Vatikanischen Konzil der Fall war. Man hat sich auf den bereits erwähnten Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenzen darauf verständigt, jedes einzelne dieser Themen in einer Textvorlage vorzubereiten, die von den Synoden der einzelnen Landeskirchen zur Kenntnis genommen und beschlossen werden soll.

Der Vorteil dieser Verfahrensweise ist, dass Dauer und Kosten des Konzils begrenzt bleiben. Von Nachteil ist, dass einige der Beschlussvorlagen des Großen und Heiligen Konzils der Orthodoxen Kirche, die vor etwa 30 Jahren beschlossen wurden, heute nicht mehr aktuell erscheinen. Inhaltlich mögen sie immer noch zutreffen. In ihren Formulierungen scheint eine sprachliche Überarbeitung notwendig. Ein Beispiel dafür ist gerade das letzte Thema, das sich mit dem Beitrag der Orthodoxen Kirche zum Frieden beschäftigt: In Zeiten des real existierenden Sozialismus war die Nennung der Friedensarbeit der



Kirche ein guter Grund für die staatliche Zustimmung zur Mitarbeit der Kirchen in den Sowjetunion und ihren Satellitenstaaten. Als Nachteil hat man auch die Tatsache bezeichnet, dass die oben beschriebene Vorgehensweise spontane Entscheidungen auf dem Konzil nicht möglich macht. Dies betrifft auch die Auseinandersetzung der Theologie mit der Moderne. Denn natürlich lebt auch die Orthodoxe Kirche nicht im luftleeren Raum.

Georgios Vlantis von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Universität München bemerkt hierzu: „Themen, die vor kurzem noch als Tabus galten, wie etwa die Frauenordination oder Fragen der Sexualität, werden manchmal in einer erfrischenden Weise besprochen. Es gibt orthodoxe Theologen, die eine akademisch anspruchsvolle Auseinandersetzung mit den Anliegen der Neuzeit anstreben und vom Potenzial des modernen und postmodernen Denkens zu profitieren versuchen. Anhand der Asymmetrien und Ungleichzeitigkeiten, unter denen die Begegnung der Orthodoxen Kirchen und Theologien mit der Moderne stattfindet, und angesichts der Stärke der konservativen Strömungen, die u. a. in den Kreisen der kirchlichen Hierarchien zahlreich vertreten sind, wäre es dennoch unrealistisch, von dem Konzil den synodalen Ausdruck eines theologischen Paradigmenwechsels zu erwarten. Ein synodal bestätigtes orthodoxes „Aggiornamento“ ist nicht in Sicht.“<sup>1</sup>

### **3. Eine Sichtung der bisherigen Themenliste des Konzils**

Die bisher verabschiedeten Beschlussvorlagen sind sicher nicht als revolutionäre Neuordnung des Kirchenrechts in Fragen der Ehehindernisse, des Fastens oder des Kalenders zu bezeichnen. Sie sind trotzdem erforderlich, weil sich die einzelnen orthodoxen Landeskirchen als eine Kirche verstehen, für die neben dem Glauben und dem Gottesdienst auch das Kirchenrecht ein konstitutives Element ihrer Kircheneinheit darstellt. Anders gesagt: Orthodoxe Christen in Griechenland glauben dasselbe wie jene in Russland, der Gottesdienst der orthodoxen Araber ist der gleiche wie der von orthodoxen Finnen (natürlich in anderer Sprache!). Und auch das Kirchenrecht der einzelnen orthodoxen Landeskirchen ist dasselbe. Beschlüsse, die das Kirchenrecht betreffen, sind also ein Dienst an der Einheit der Orthodoxie. Diese Einheit stellt für orthodoxe Christen einen besonderen Wert dar. Ein Beispiel mag dies illustrieren: Vor einigen Jahren hat eine orthodoxe Landeskirche festgestellt, dass es eigentlich keine

sachlichen Gründe gegen eine Wiederverheiratung von verwitweten Priestern gäbe, auch wenn sie noch verboten sei. Sie hat deshalb den Beschluss gefasst, eine solche zweite Ehe eines Priesters zuzulassen. Und im gleichen Augenblick hat sie diesen Beschluss ausgesetzt, bis eine panorthodoxe Regelung gefunden ist.

#### a) Kalenderreform, Ehehindernisse und Fastenvorschriften

Einheit in Glaube, Kult und Kirchenrecht bedeutet, dass Bezeichnungen wie „griechisch-orthodox“, „russisch-orthodox“, „serbisch-orthodox“ und so weiter nicht auf diese drei Felder angewandt werden können und dürfen. Zulässig sind sie nur, wenn es um die Sprache, die Musik, Bräuche oder den Kalender der orthodoxen Landeskirchen geht. So ist es kein Zufall, dass gerade der Kalender an fünfter Stelle auf der ursprünglichen Themenliste des Konzils steht. Die Kirchen Jerusalems, Russlands, Serbiens, Georgiens u. a. verwenden nach wie vor den julianischen („alten“) Kalender in ihrer liturgischen Praxis. Dieser „hinkt“ inzwischen 13 Tage hinter dem gregorianischen Kalender, den die anderen Landeskirchen verwenden, her. So kommt es, dass die orthodoxen Christen weltweit nicht am selben Tag Weihnachten feiern, selbst wenn ihr jeweiliger Kirchenkalender diesen Tag als 25. Dezember ausweist. Aufgabe des Konzils kann es hier sein festzustellen, dass unterschiedliche Kalender nicht verschiedene ekklesiale Status nach sich ziehen. Ähnliches lässt sich zur Frage der Ehehindernisse in der Orthodoxen Kirche sagen, die sicherlich nicht an oberster Stelle pastoraler Dringlichkeit stehen. Sie mögen aber ein latentes Gefährdungspotenzial der orthodoxen Einheit darstellen. Und deshalb gehören sie auf die Tagesordnung des Großen und Heiligen Konzils der Orthodoxen Kirche!

Auch die Fastenvorschriften werden, wie es scheint, leider nicht sehr gründlich durchforstet werden; dieser Tagesordnungspunkt wird allerdings Gelegenheit geben, mit den Gläubigen ins Gespräch zu kommen, dass es Fasten in der Kirche geben muss und warum man es so, wie es praktiziert wird, für theologisch richtig und für praktisch durchführbar hält.

#### b) Beziehungen zur Ökumene

Die Beziehungen der Orthodoxie zur übrigen christlichen Welt sowie zur Ökumenischen Bewegung werden besondere Aufmerksamkeit fin-

den. Wie ökumenisch wird die Stellungnahme der Orthodoxen Kirche aussehen? Da das Konzil seit 1976 sehr konkret vorbereitet wird, liegen Beschlussvorlagen auch für dieses Thema vor. Diese sollen jetzt allerdings noch einmal überarbeitet werden. Denn gerade im Bereich der Ökumene lassen sich aktuell unterschiedliche Tendenzen beobachten. Einerseits kann man den gegenwärtig stattfindenden konziliaren Prozess mit dem ökumenischen Aufbruch des Zweiten Vatikanums vergleichen. Zugleich lässt sich eine gewisse Stagnation auf vielen Ebenen der Ökumene nicht leugnen, etwa was die Rezeption der erfolgreich abgeschlossenen theologischen Dialoge mit der alt-katholischen Kirche und den orientalischen Orthodoxen Kirchen betrifft oder die im Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche drängende Frage des Primats.

### c) Innerorthodoxe Kirchenordnung

Als größtes Hindernis auf dem Weg zum Konzil erweist sich aus dem Themenbereich „Innerorthodoxe Kirchenordnung“ die Frage der sogenannten Diaspora. Während die Themen *Autokephalie* bzw. *Autonomie* und die Art und Weise ihrer Erteilung eine Art Roadmap bei der Entstehung neuer orthodoxer Landeskirchen und ihrer Emanzipierung von den Mutterkirchen bedeuten, geht es bei den *Diptycha* ausschließlich um die Sanktionierung der seit dem VII. Ökumenischen Konzil, das im Jahr 787 in Nikaia stattfand, eingetretenen Veränderungen auf der kirchlichen Landkarte. Der Begriff *Diptycha*, der ursprünglich auf die Listen mit den Namen der kanonischen Kirchenvorsteher bei der liturgischen Kommemoriation zurückgeht, wird für die liturgische (und sonstige) Rangfolge der orthodoxen Landeskirchen verwendet. Auch hier gibt es Handlungsbedarf und Konfliktpotenzial zwischen den Landeskirchen. So wird etwa die panorthodoxe Aufgabe des Ökumenischen Patriarchats, das den „*primus inter pares*“, also den Ehrenprimat in der Orthodoxie, stellt, heute unüberhörbar von anderen Landeskirchen relativiert bzw. in Frage gestellt. Interessant ist dabei, dass es u. a. der römisch-katholisch/orthodoxe Dialog war, der die Frage des Primats in der Kirche neu auf die ökumenische, aber eben auch auf die interne Agenda der Orthodoxen Kirche gesetzt hat. Es handelt sich bei dieser und anderen Fragestellungen also nicht nur um theologische Streitpunkte, sondern auch um die nicht-theologischen Faktoren, die immer wieder zu Turbulenzen und Krisen geführt haben.

#### d) Orthodoxe Jurisdiktion in der Diaspora

So wird klar, warum das einzige Thema, zu dem es noch keine endgültige Textvorlage gibt, das der orthodoxen *Diaspora* ist. Sie meint jene Länder, in denen verschiedene orthodoxe Jurisdiktionen bestehen, weil die Region selbst zu keiner ursprünglichen orthodoxen autokephalen Kirche gehört. Für die Kirche ist dies kein neues Problem. Bereits im fünften Jahrhundert hat man sich Gedanken darüber gemacht und auf dem IV. Ökumenischen Konzil von Chalkedon (451) eine Rechtsvorschrift, einen Kanon, erlassen, der die Frage lösen sollte. Dieser 28. Kanon spricht dem Patriarchen von Konstantinopel die Jurisdiktion über all jene Gebiete zu, die keiner anderen bestehenden kirchlichen Struktur angehören. Der Kanon selbst spricht von „den Gebieten der Barbaren“. So kam es, dass das Patriarchat von Konstantinopel zur Mutterkirche anderer orthodoxer Landeskirchen wurde, deren Gebiete es betreute, weil sonst niemand zuständig war, und sie dann in die Selbstständigkeit (Autokephalie) entließ. Dies lässt sich für Rumänien oder Serbien, aber auch Russland sagen. Deshalb besitzt das Ökumenische Patriarchat bis heute eine weltweite Zuständigkeit und der griechische Metropolit von Deutschland untersteht z. B. nicht der Kirche von Griechenland, sondern Konstantinopel.

De facto konnte jedoch dieser 28. Kanon von Chalkedon nicht immer eindeutig umgesetzt werden. Der Grund dafür liegt in den diversen parallel verlaufenden Migrationsbewegungen in Europa und Amerika, die seit dem 18. Jahrhundert zu einem Nebeneinander orthodoxer Kirchengemeinden und später auch Diözesen in diesen Gebieten geführt haben. Das altkirchliche Prinzip „eine Stadt – ein Bischof“ wurde zunehmend missachtet und das erschwerte natürlich auch das Entstehen eindeutiger gesamtorthodoxer kirchlicher Strukturen in der so genannten Diaspora. Nur am Rande sei bemerkt, dass es orthodoxe Theologen gibt, die den Begriff „Diaspora“ für nicht sehr glücklich halten. In der hellenistischen Zeit des Judentums, aus dem er ursprünglich stammt, bezeichnet er ja jene Gemeinden, die außerhalb Jerusalems liegen. Er nimmt gewissermaßen eine Abstufung zwischen der Mutterkirche und den Auslandsgemeinden vor, und man befürchtet deshalb, er schaffe eine Zwei-Klassen-Ekklesiologie.

Die Frage, die das Konzil beantworten soll, lautet also: Wie kann es eine kirchenrechtlich und theologisch korrekte Regelung der orthodoxen Jurisdiktion in der sogenannten Diaspora geben?

Ein Lösungsvorschlag wurde 1993 in Chambésy gemacht, wo man die Gründung von Bischofskonferenzen in verschiedenen Gebieten der Diaspora anregte. 2009 wurde dieser Vorschlag konkretisiert, die Gründung von Bischofskonferenzen wurde formal beschlossen und eine Mustersatzung verabschiedet. Die Regionen der Diaspora wurden wie folgt festgelegt:

1. Nord- und Mittelamerika
2. Südamerika (Zwischenzeitlich haben sich die Bischöfe Mittelamerikas entschieden, in dieser Bischofskonferenz mitzuarbeiten, so dass die erste Bischofskonferenz nur die Vereinigten Staaten und Kanada umfasst.)
3. Australien, Neuseeland und Ozeanien
4. Großbritannien und Irland
5. Frankreich
6. Belgien, die Niederlande und Luxemburg
7. Österreich
8. Italien und Malta
9. Die Schweiz
10. Deutschland
11. Skandinavien (außer Finnland, wo es eine eigene orthodoxe Kirche gibt.)
12. Spanien und Portugal

Die Bischofskonferenzen haben in erster Linie die Aufgabe, die „Einheit der orthodoxen Kirche sichtbar zu machen“ und ihre Zusammenarbeit zu unterstützen.<sup>2</sup> Sie wurden in Entsprechung zu den Diptycha eingerichtet und beschließen alle gemeinsam die zu regelnden Aufgaben der orthodoxen Kirche in den oben genannten Regionen. Gleichzeitig bleiben die bestehenden Diözesen der Region bestehen, und die Bischofskonferenz darf – wie es im entsprechenden Beschluss heißt – „auf keinen Fall in die lokale Jurisdiktionsbefugnis eines Bischofs eingreifen und die Rechte seiner Kirche einschränken“.<sup>3</sup>

Allein an dieser Formulierung wird deutlich, dass die Schaffung der Bischofskonferenzen, deren Vorsitzender der jeweilige Metropolit des Ökumenischen Patriarchats ex officio ist, ein kirchenrechtliches Novum

ist, das sich etablieren und bewähren muss. In Deutschland hat sich die Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) 2010 konstituiert und nach der erwähnten Mustersatzung von Chambésy organisiert. Mitglieder der Bischofskonferenz sind die orthodoxen Diözesanbischöfe, die in Deutschland residieren oder Gemeinden betreuen, sowie ihre Vikarbischofe.

Zurzeit gehören folgende 16 Bischöfe der OBKD an:

**Ökumenisches Patriarchat:**

Metropolit Augoustinos von Deutschland, Exarch von Zentraleuropa (Vorsitzender)

Bischof Vasilios von Aristi

Bischof Evmenios von Lefka

Bischof Bartholomaios von Arianz (Diese vier gehören der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland an.)

Bischof Johannes von Charioupolis, Locum tenens des „Exarchats der orthodoxen Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa“

Bischof Ioan von Parnassos (Ukrainische Orthodoxe Eparchie von Westeuropa)

**Patriarchat Antiochien:**

Metropolit Isaak (stellvertretender Vorsitzender)

Bischof Johannes

**Patriarchat von Moskau:**

Erzbischof Feofan (stellvertretender Vorsitzender)

Erzbischof Mark

Bischof Agapit (Letztere zwei gehören der Russischen Auslandskirche an.)

**Patriarchat von Serbien:**

Bischof Sergije

**Patriarchat von Rumänien:**

Metropolit Serafim

Bischof Sofian

**Patriarchat von Bulgarien:**

Metropolit Antoni

## **Patriarchat von Georgien:**

Bischof Lazare

Generalsekretär der OBKD ist Bischöfliche Rat Ipodiakon Nikolaj Thon, der seinen Dienstsitz in Dortmund hat, ihr Schatzmeister ist Pfarrer Radomir Kolundžić mit Sitz in Berlin.

Die Bischofskonferenz tagt zweimal jährlich, jeweils an einem anderen Ort. Dort werden die anliegenden Themen besprochen, ausführliche Gespräche mit den Priestern vor Ort geführt, und die Göttliche Liturgie wird gemeinsam gefeiert. Die Theologische Kommission der Bischofskonferenz erarbeitet Stellungnahmen zu aktuellen Fragen und Herausforderungen, und die Übersetzungskommission bemüht sich um eine einheitliche und gemeinsame Übertragung der liturgischen Texte ins Deutsche. Die Entwicklung des Orthodoxen Religionsunterrichtes in derzeit vier Bundesländern und seine Einführung in weiteren Bundesländern wird von der Bischofskonferenz betrieben, ebenso wie die Medienarbeit. Die innerchristlichen und interreligiösen Beziehungen, für die es eigene Beauftragte gibt, werden ebenfalls in der OBKD gepflegt. Außerdem wird die orthodoxe Präsenz bei den Verfassungsorganen in Berlin durch einen eigenen Bevollmächtigten gewährleistet.

## **Jüngste Entwicklungen**

Nachdem die Synaxis der Vorsteher im März 2014 in Konstantinopel/Istanbul die grundsätzliche Entscheidung für das Konzil gefällt hatte, wurden nun im Januar 2016 in Chambésy die Themenliste, die Geschäftsordnung und – last but not least – Zeitpunkt und Ort des Konzils definitiv festgelegt. Ursprünglich war hierfür Konstantinopel/Istanbul mit seiner Irenenkirche ganz in der Nähe der Hagia Sophia vorgesehen. Beide sind heute Museen, und man war sich sicher, der türkische Staat würde die Irenenkirche für dieses prestigeträchtige Ereignis zur Verfügung stellen. Kirchengeschichtlich ist die Wahl des Ortes deshalb interessant, weil hier 381 das II. Ökumenische Konzil stattfand. Aufgrund der russisch-türkischen Spannungen erscheint nun Konstantinopel/Istanbul nicht mehr opportun zu sein. Man hat sich deshalb für die Insel Kreta als Tagungsort des Konzils entschieden, es wird vom 16. Juni bis 27. Juni 2016 stattfinden. In Kolymbari, wo mein Vorgänger Metropolit Irineos nach deutschem Vorbild eine Orthodoxe Akademie errichtet hatte, werden die Arbeitssitzun-

gen stattfinden; für die feierliche Konzelebration der Vorsteher ist Heraklion, die Hauptstadt der Insel, vorgesehen. Die in Chambésy verabschiedete Geschäftsordnung regelt auch die Frage der Leitung sowie der Repräsentanz der einzelnen Landeskirchen auf dem Konzil. Geleitet werden soll es vom Ökumenischen Patriarchen, der von den Vorstehern der übrigen autokephalen Kirchen entsprechend den Diptycha umgeben sein wird. Da die Orthodoxe Kirche bischöflich verfasst ist, werden bis zu 24 Bischöfe jeder Landeskirche an den Beratungen des Konzils teilnehmen. Es gilt unabhängig von der Größe jeder einzelnen Landeskirche das Prinzip „one church – one vote“. Erforderlich sind zudem einstimmige Entscheidungen. Die Delegationen der einzelnen Kirchen können darüber hinaus noch Vertreter des Klerus und des Kirchenvolkes einbeziehen. Es ist zu hoffen, dass auf diese Weise auch weibliche Delegierte den Weg zum Konzil finden werden. Beschlossen wurde auch, nicht-orthodoxe Beobachter zuzulassen. Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios hatte diese Frage beim Papstbesuch Ende November 2014 in Konstantinopel angesprochen. Für die Eröffnungs- und die Abschlusssitzung werden sie nun – ebenso wie Presse und Öffentlichkeit – zugelassen und eingeladen.

Im gemeinsamen Kommuniqué der Synaxis von Chambésy werden folgende Dokumente als Vorlagen bzw. Konzilsthemen benannt:

1. Der Auftrag der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt.
2. Die Orthodoxe Diaspora.
3. Autonomie und die Art und Weise ihrer Erteilung.
4. Das Sakrament der Ehe und Ehehindernisse.
5. Die Bedeutung des Fastens und seine Anwendung heute.
6. Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur übrigen christlichen Welt.

Es fällt auf, dass drei Themen der ursprünglich vereinbarten Themenliste, nämlich „Autokephalie und die Art und Weise ihrer Erteilung“ sowie „Diptycha“ und „Die Kalenderfrage“ nicht mehr auf der Tagesordnung auftauchen, dass die „ökumenische Bewegung“, wie mir scheint, zu Recht mit der Frage nach den Beziehungen zur übrigen christlichen Welt zusammengelegt wurde und dass schließlich das doch sehr sperrige Thema „Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Besei-



tigung der Rassen- und anderer Diskriminierungen“ eine knappere Überschrift bekommen hat.

In Vorbereitung des Konzils wurden diese Dokumente nun auch zur Veröffentlichung freigegeben.

### **Ausblick auf das Konzil**

Was die Frage der Orthodoxen Diaspora betrifft, greift die nunmehr veröffentlichte Textvorlage wörtlich auf den Beschluss der Präkonziliaren Konferenz von 2009 zurück. Wenn es allerdings nach dem Wortlaut dieses Beschlusses ginge, müsste die Abschaffung der OBKD und der anderen Bischofskonferenzen unmittelbar bevorstehen, denn 2009 wurde beschlossen, dass die Bischofskonferenzen nicht die endgültige Lösung, sondern lediglich eine „Übergangslösung“ seien, „die den Grund für die strenge kanonische Lösung des Problems vorbereitet.“ Und weiter heißt es in dem Beschluss von 2009: „Diese Vorbereitung muss abgeschlossen sein, wenn das Heilige und Große Konzil der orthodoxen Kirche zusammentritt.“<sup>64</sup> Ich persönlich bin aber der Meinung, dass die guten Erfahrungen, die man etwa in Deutschland mit der Gründung und der Arbeit der Orthodoxen Bischofskonferenz gemacht hat, gegen eine baldige Abschaffung derselben sprechen. Vielleicht gilt letztendlich auch hier das Sprichwort der alten Griechen: „Nichts hat längeren Bestand als das Provisorische!“ Aber das ändert natürlich nichts an der kirchenrechtlichen Problematik des derzeitigen Zustands.

Was schließlich die Beteiligung der Orthodoxen Kirche in Deutschland am konziliaren Prozess betrifft, gilt festzuhalten, dass die Bischöfe der OBKD weiterhin Mitglieder der jeweiligen Bischofssynoden ihrer Mutterkirchen sind und in dieser Funktion in die Vorbereitung des Konzils eingebunden sind. An der IV. Präkonziliaren Konferenz in Chambésy (2009) war auch ein Erzbischof aus Deutschland beteiligt, und auch in die Vertretungen der Landeskirchen auf dem Konzil werden ohne Zweifel Bischöfe aus Deutschland eingebunden sein.

In der orthodoxen Kirchengeschichte und Theologie spielt das Prinzip des „consensus populi“, d. h. der Rezeption und – wie ich meine – auch der Vorbereitung der Beschlüsse eines derartigen Konzils, eine bedeutende Rolle. Es gilt daher auch für die Orthodoxe Kirche in

Deutschland, die verbleibende Zeit bis zu Abhaltung des Konzils entsprechend zu nutzen. Die Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland ist dazu bereit.

- 1| *Georgios Vlantis, Das Heilige und Große Konzil: Herausforderungen und Erwartungen, RGOW – Ökumenisches Forum für Glauben, Religion und Gesellschaft in Ost und West, Zürich, 11-12/2014: S.15 ff.*
- 2| *Die orthodoxe Diaspora; Satzung der Bischofskonferenzen in der orthodoxen Diaspora. Art. 2. In: Orthodoxie Aktuell, 9/2009, Seite 21.*
- 3| *ebd. Art. 5, 2. Orthodoxie Aktuell, 9/2009, Seite 22.*
- 4| *Die orthodoxe Diaspora; Beschlüsse der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz – Chambésy, 6.-.13. Juni 2009. Orthodoxie Aktuell, 9/2009, Seite 19.*

# Islamunterricht in Deutschland.

## Ein Überblick

*Dunja El Missiri*

- In Deutschland sind derzeit etwa 700.000 muslimische Kinder schulpflichtig. Der muslimische Bevölkerungsanteil wird in Deutschland in den kommenden Jahren, auch durch eine wachsende Zuwanderung, von heute 5 % auf etwa 7 % ansteigen.
- Der Islam in Deutschland wird sichtbarer und heterogener. Die Relevanz eines bekenntnisorientierten Islamischen Religionsunterrichts (IRU) wird zunehmen.
- Bildungspolitik ist Ländersache. In Deutschland gibt es daher unterschiedliche Modelle und Ansprechpartner zur Erstellung der IRU-Lehrpläne.
- Die Frage nach geeigneten und legitimierten Ansprechpartnern zur Erstellung des Schulcurriculums eines IRU auf muslimischer Seite wird drängender. Bisher ist die Ahmadiyya-Gemeinschaft die einzige islamische Religionsgemeinschaft in Deutschland, die in zwei Bundesländern als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt ist. In den neuen Bundesländern ist der IRU mangels muslimischer Schüler kein Thema.
- Die bestehenden Islamverbände in Deutschland sind mehrheitlich ethnisch-kulturell und nicht bekenntnisförmig organisiert. Islamverbände sind daher keine geeigneten Ansprechpartner zur Erstellung eines IRU-Lehrplans.
- Die im Juni 2015 gegründete Deutsche Gesellschaft für Islamisch-Theologische Studien (DEGITS) als Zusammenschluss aller muslimischer Theologen an den vier Zentren für Islamische Theologie an deutschen Universitäten sollte verstärkt in die Entwicklung der IRU-Lehrpläne eingebunden werden.

## **Gesetzliche Grundlagen für einen islamischen und alevitischen Religionsunterricht in Deutschland**

Durch die Einführung des Islamischen Religionsunterrichts (IRU) sind die gesetzlichen Regelungen für einen schulischen Religionsunterricht (RU) in Deutschland stärker ins Blickfeld des öffentlichen Interesses gerückt. Im GG ist der Religionsunterricht als ordentliches Unterrichtsfach über den Artikel 7 Absätze 2 und 3, die auf den 149. Artikel der Weimarer Reichsverfassung (WRV) zurückzuführen sind<sup>1</sup>, geregelt. In den meisten Bundesländern ist der RU ein ordentliches Lehrfach, d.h. die Schüler sind zur Teilnahme verpflichtet, wenn sie sich nicht ausdrücklich abmelden.

In Deutschland wird der bekenntnisorientierte RU an öffentlichen staatlichen Schulen in einem Kooperationsverhältnis, einer sog. res mixta zwischen Staat und Religionsgemeinschaft organisiert. Die religiösen Bekenntnisinhalte der Religionsgemeinschaft werden in Übereinstimmung mit den Grundsätzen vom Staat als neutraler „Konkretisierungsprimat“<sup>2</sup> gerahmt. RU als Bekenntnisunterricht bedeutet, dass der Unterricht über eine neutrale, bloße Wissensvermittlung hinausgeht. Er übermittelt Glaubensinhalte, die sich, v.a. in der Oberstufe trotz der wissenschaftlichen Ausrichtung, nicht in relativierenden Betrachtungen erschöpfen. Ausgenommen von diesen Regelungen des 7. Art. des GG und dem staatlich garantierten RU sind Berlin, Bremen und einzelne bekenntnisfreie öffentliche Schulen in den alten Bundesländern nach Art. 141 des GG. (sog. Bremer Klausel), in denen historisch verankert und traditionsgebunden kein bekenntnisorientierter RU angeboten wird. Generell kann festgehalten werden, dass in den neuen Bundesländern – mangels muslimischer Schüler – der IRU keine Rolle spielt.

Beim IRU treten Schwierigkeiten auf, wenn die islamischen Religionsgemeinschaften nicht organisiert sind und somit keine legitimierten Ansprechpartner, z.B. zur Erstellung von Lehrplänen, aufweisen können. In Fällen, in denen ein Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts (K.d.ö.R.) vorliegt, z. B. wie bei der Ahmaddiya-Gemeinschaft in Hessen seit 2013 und in Hamburg seit 2014 der Fall, liegen solche Probleme nicht vor. Da die Mehrzahl der Islamverbände in Deutschland ethnisch-kulturell und nicht bekenntnisförmig organisiert ist,

stellt sich die Frage nach geeigneten Ansprechpartnern zur Erstellung der IRU-Lehrpläne seit Jahren in zahlreichen Bundesländern ganz konkret. Das in einigen Bundesländern gewählte Beiratsmodell, in dem Vertreter der Islamverbände gemeinsam mit staatlichen Vertretern religiöse Inhalte festlegen, ist problematisch und kann nur eine Übergangslösung sein. Die Islamverbände sind keine theologisch qualifizierten Ansprechpartner und daher nicht legitimiert, Inhalte des IRU festzulegen.

Mit der Anerkennung als K.d.ö.R. erhoffen sich muslimische Organisationen „gesellschaftliche Aufwertung“<sup>4</sup>, „Gleichstellung“<sup>5</sup> oder auch finanzielle Unterstützung und Gerichtsbarkeit. „Zu den besonderen Rechten, die den Gemeinschaften [als K.d.ö.R.] verliehen werden, zählen beispielsweise das Recht zum Steuereinzug bei ihren Mitgliedern (Art. 137 Abs. 6 WRV), die Dienstherrenfähigkeit, die Befugnis, eigenes (Binnen-)Recht zu setzen (z.B. Regelungen zur innerkirchlichen Organisation und zum Mitgliedschaftsverhältnis) und kirchliche öffentliche Sachen durch Widmung zu schaffen.“<sup>6</sup>

Anders als bei dem Körperschaftsstatus gibt es eine Anerkennung als Religionsgemeinschaft/-gesellschaft nach deutscher Rechtsprechung nicht. Eine Religionsgemeinschaft setzt neben vielem weiterem eine umfassende Religionspflege voraus, was nicht bei allen muslimischen Verbänden, die in Deutschland zumeist eingetragene privatrechtliche Vereine sind, zutrifft bzw. wenn dann nur partiell. So reicht beispielsweise zur Errichtung eines bekenntnisorientierten IRU in Kooperation mit dem Staat die formale Prüfung vom zuständigen Kultusministerium, ob eine Religionsgemeinschaft vorliegt<sup>7</sup>, aus. Der muslimische Ansprech- und Kooperationspartner für den bekenntnisorientierten IRU muss keine K.d.ö.R. sein. Der Körperschaftsstatus kann allerdings nur Religionsgemeinschaft/-gesellschaften verliehen werden. Bzgl. der Anerkennung als K.d.ö.R. bleibt die Frage zu stellen, wie die Verweigerung des Körperschaftsstatus, nach Befürwortung der Religionsgemeinschaft als Kooperationspartner z. Bsp. für den IRU, begründet wird.

Für einzelne rechtliche Fragen der glaubenspraktischen Belange von Muslimen haben muslimische Organisationen als Kooperations- und Ansprechpartner mit den jeweiligen Bundesländern zusammengearbeitet, und dabei Aufgaben von Religionsgemeinschaften übernom-

men. Es bleibt abzuwarten, wie sich die bisherigen Übergangslösungen, auch in Anbetracht der Entwicklung und Anerkennung der muslimischen Vereine und ihrer Zusammenschlüsse, entwickeln werden.

### **Der islamische Religionsunterricht in Deutschland<sup>8</sup>**

In den neuen Bundesländern (für Brandenburg siehe im Artikel) Mecklenburg-Vorpommern, Thüringen, Sachsen-Anhalt und Sachsen gibt es keinen IRU. In der Regel sind aufgrund der Population der Muslime in Deutschland die Zahlen muslimischer Schüler an den Schulen zur Etablierung eines IRUs derzeit noch zu gering. Ein endgültiger Beschluss zur Anwendbarkeit des Art. 141 GG, der sog. Bremer Klausel, bleibt abzuwarten. Der IRU ist vor allem in den alten Bundesländern von Relevanz.

### **Baden-Württemberg**

Der islamische Religionsunterricht (IRU) in Baden-Württemberg geht auf den muttersprachlichen Unterricht des türkischen Konsulats und den Islamkundeunterricht zurück. Auf Anträge verschiedener muslimischer Verbände hin, stimmte der Ministerrat des Landes Baden-Württemberg im März 2005 einem Modellversuch für den islamischen Religionsunterricht zu.<sup>9</sup> Die sich für dieses Pilotprojekt bewerbenden Schulen hatten dabei die folgenden Kriterien zu erfüllen: genügend muslimische Schüler, nachweisliches Interesse der Eltern, eine in Frage kommende muslimische Lehrkraft, ein geeignetes pädagogisches Profil der Schule, Zustimmung und Unterstützung der Schulleitung, Zustimmung zum Pilotprojekt über die Gesamtlehrerkonferenz, den Elternbeirat und den Schulträger.<sup>10</sup> Zum Schuljahresbeginn 2006 wurde an 12 Grundschulen in Baden-Württemberg ein islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache als Modellprojekt für die Dauer von vier Jahren eingeführt<sup>11</sup>. In einer zweiten Phase des Modellprojektes wurde der IRU 2010 auch auf Hauptschulen/Werkrealschulen ausgeweitet. Im Schuljahr 2013/2014 wurde an 24 Grundschulen, sechs Hauptschulen und einer Realschule IRU erteilt. Seit dem Schuljahr 2015/2016 konnte der IRU auf ca. 65 Schulen, sowie auf drei Gymnasien mit etwa 60 muslimischen Lehrern ausgeweitet werden.<sup>12</sup> Der Ministerrat des Landes Baden-Württemberg hat im Mai 2014 die Verlängerung der Modellprojektphase und die Ausweitung des islamischen Religionsunterrichts bis 2018 befürwortet, hierfür hat die „Landesregierung zusammen mit den islamischen Verbänden die Grün-

derung eines Projektbeirates beschlossen“<sup>13</sup>. Dieser gilt als beratende Instanz für das Kultusministerium und in Vorbereitung auf die geplante Übernahme der Trägerschaft für den islamischen Religionsunterricht über die islamischen Verbände im Jahr 2018. Der Projektbeirat in Baden-Württemberg besteht aus Vertretern der folgenden islamischen Organisationen: DITIB, IGBD, dem Landesverband der Islamischen Kulturzentren BW (LVIKZ) und der Islamischen Glaubensgemeinschaft (IGBW). Zu diesen kommen vier weitere Vertreter für die fachwissenschaftliche und fachdidaktische Ausbildung der IRU-Lehrer hinzu aus dem Zentrum für Islamische Theologie (ZITH) der Eberhard Karls Universität in Tübingen, den Fachbereichen Islamische Theologie/Religionspädagogik der Pädagogischen Hochschulen Ludwigsburg und Karlsruhe und dem Staatlichen Seminar für Didaktik und Lehrerbildung (Gymnasien) Stuttgart für die zweite Ausbildungsphase im höheren Dienst.

Da es für den IRU formal keine Ansprechpartner gibt, wurden an den ersten Projektstandorten Elternvertreter mit dem Ziel gewählt, diese als Repräsentanten der Religionsgemeinschaften und Ansprechpartner zu gewinnen. Nach Art. 12 der Verfassung des Landes Baden-Württemberg verantworten Staat, Religionsgemeinschaften und Eltern über eine Willenserklärung zur Teilnahme am RU gemeinsam den Religionsunterricht.

Der Bildungsplan für den IRU wurde von einer Steuerungsgruppe als Bildungspalkommission Islamischer Religionsunterricht, die im April 2000 gegründet wurde, erstellt. Die Steuerungsgruppe bestand ursprünglich aus den fünf antragstellenden Verbänden<sup>15</sup> und zwei professoralen Vertretern für Religionspädagogik und Erziehungswissenschaft der Pädagogischen Hochschulen (PH) Karlsruhe und Ludwigsburg. Der in dieser Arbeit entstandene Bildungsplan in der Unterrichtssprache Deutsch für die Grundschulklassenstufen eins bis vier orientiert sich an den seit 2004 geltenden Bildungsstandards in Baden-Württemberg. Er wurde extern vom Ministerium für Kultus, Jugend und Sport begutachtet, genehmigt und ist auf der Homepage des Kultusministeriums veröffentlicht.<sup>16</sup> Themenfelder des IRU an den baden-württembergischen Grundschulen sind z. B. „Gott-Mensch-Schöpfung“, „Koran und die islamischen Quellen“, „Ausdrucksformen individuellen und gemeinsamen Glaubens“ oder „Religionen und Lebensweisen“. Für den IRU an Sekundarstufen wurde sich vorläufig an dem Fachlehrplan der Sekundarstufe I für den bayerischen

IRU orientiert. Ab dem Schuljahr 2015/2016 treten für alle Schulformen und Fächer neue Bildungspläne in Baden-Württemberg in Kraft, somit auch für den IRU in allen Schularten<sup>17</sup>.

Der Modellversuch wurde intern evaluiert<sup>18</sup>. In regelmäßigen und berufsbegleitenden Fortbildungen wurden die IRU-Lehrkräfte, zunächst maßgeblich koordiniert durch die Evangelische Theologie/Religionspädagogik, später durch das Fach Islamische Theologie/Religionspädagogik, an der PH Karlsruhe von Anbeginn bis jetzt begleitet und unterstützt<sup>19</sup>. Um eine Ausweitung des Modellversuchs IRU als ordentliches Unterrichtsfach an Grundschulen über muslimische Lehrkräfte gewährleisten zu können, wurde im Wintersemester 2007/2008 der Erweiterungsstudiengang Islamische Religionspädagogik im Sinne einer Zusatzausbildung an zunächst drei, später vier Pädagogischen Hochschulen eingeführt. Diese sind die PH Karlsruhe, Ludwigsburg, Weingarten und Freiburg. Zum WS 2013/2014 wurde am Zentrum für islamische Studien in Tübingen, das im Jahre 2012 eröffnet wurde, das Fach Islamische Religionslehre im Lehramtsstudiengang eingeführt. Erste Absolventen dieses Studiengangs sollen spätestens ab 2017/2018 an Gymnasien eingesetzt werden. Seit dem WS 2015/2016 kann das Fach Islamische Theologie/Religionspädagogik nun nicht nur als Erweiterungsstudiengang, sondern auch als reguläres Fach im gymnasialen Lehramtsstudium an den o.g. Pädagogischen Hochschulen studiert werden.

Für den IRU in Baden-Württemberg als bekenntnisorientiertem RU muss langfristig noch die Frage der Lehrerlaubnis (İğāza) und die Frage der Schulbücher geklärt werden. Nach § 97 des baden-württembergischen Schulgesetzes muss die Lehrerlaubnis von der Religionsgemeinschaft erteilt werden. Neben der Erstellung von Bildungsplänen hat ferner nach § 98 die Religionsgemeinschaft auch das Recht die Schulbücher des RUs festzulegen. In diesem Kontext bleibt abzuwarten, ob sich aus dem Projektbeirat ein Träger für den IRU im Sinne einer Religionsgemeinschaft bis zum Jahr 2018 bilden kann. Für das Zentrum für Islamische Theologie (ZITH) wurde bereits 2011 ein bekenntnisgebundener Beirat, bestehend aus drei Vertretern der DITIB, jeweils einem Vertreter der IGBD und VIKZ, sowie zwei Vertretern nicht-organisierter Muslime, die vom Rektor der Eberhard Karls Universität vorgeschlagen werden, an der Universität Tübingen errichtet. Ziel des Beirates ist es, unter Wahrung der wissenschaftlichen Freiheit der Universität in allen glaubensrelevanten Fragen „den



Prozess der Akademisierung und Institutionalisierung der islamischen Theologie an der Universität Tübingen [zu] begleiten.“<sup>20</sup>

## **Bayern**

Seit 1984 wird in Bayern Islamische Unterweisung erteilt – anfangs in türkischer Sprache und kurze Zeit später auch in deutscher Sprache. Seit jeher galt für die Lehrkräfte, dass sie vorweg „eine Fortbildung an der Akademie für Lehrerfortbildung und Personalführung in Dillingen durchlaufen müssen“<sup>21</sup>. Die Bayerische Landesregierung hat im Jahre 2000 beschlossen, den Islamunterricht im Sinne Art. 7 GG einzuführen. Hierfür wurde bereits 1999 die Islamische Religionsgemeinde Erlangen (IRE) gegründet. Zunächst wurde im Jahre 2001 ein Modellversuch Islamkunde auf Deutsch gestartet. Der bekenntnisorientierte Islamunterricht nach dem Erlanger Modell in staatlicher Verantwortung und Kooperation mit dem IRE wurde ab 2003/2004 in einem Schulversuch an einer Grundschule erteilt, 2006/2007 kamen eine Erlanger Hauptschule und ab 2007/2008 eine Realschule in Nürnberg<sup>22</sup> hinzu. Seit 2009 existiert der Modellversuch Islamischer Unterricht in deutscher Sprache (IU, IsU oder IRU ) mit neuen Fachlehrplänen und Schulbüchern. Inzwischen besuchen ca. 11500 muslimische Schüler an fast 261 Schulen den Islamunterricht im Modellversuch in allen Schularten (177 Grundschulen, 78 Hauptschulen, 4 Realschulen und 2 Gymnasien); hierfür stehen derzeit 65 muslimische Lehrkräfte für den RU zur Verfügung. Bis 2020 sollen die Schulen mit dem Angebot Islamischen Unterrichts auf weitere 100-150 ausgeweitet werden.

Der Fachlehrplan für den Islamischen Unterricht wurde von einer Kommission, zusammengesetzt von „Vertretern der Theologien bzw. Religionslehren (islamisch, evangelisch), Religionswissenschaft (religiös neutral), Religionspädagogik (islamisch, evangelisch), Islamwissenschaft und Arabistik (religiös neutral), Grundschulpädagogik (religiös neutral), dem Freistaat Bayern (Kultusministerium und Schulamt; religiös neutral)“ und der IRE, erstellt<sup>24</sup>. Der Grundschullehrplan für den Islamischen Unterricht benennt als Ziele eine Grundlagenvermittlung „für die religiöse Selbstverortung“ und „religiöse Identität“ im Lebensweltbezug der Schüler anhand ihrer „existenziellen Fragestellungen“. Der Islamische Unterricht soll Angebote machen, die in „sinnhaften Ordnungsbezügen“ stehen und den Schülern verhelfen, „sich als Teil der Schöpfung zu begreifen sowie Verantwortungsbereitschaft und eine eigene Persönlichkeit zu entwickeln.“<sup>25</sup>

Der Fachlehrplan für die Sekundarstufe I zielt auf „die für eine freie individuelle Orientierung und Glaubensentscheidung notwendigen Kenntnisse und Kompetenzen“. Für die Hermeneutik in der Auseinandersetzung mit dem Koran bedeutet dies, den „historischen Bezug“ einzubeziehen, d.h. „das wortwörtliche Schriftverständnis tritt in der heutigen Koranhermeneutik als theologische [...] Disziplin gegenüber dem Sinn erschließenden und dem an der Situation und dem Werteverständnis orientierten Schriftverständnis in den Hintergrund“<sup>26</sup>.

Mit der Gründung des Interdisziplinären Zentrums für Islamische Religionslehre (IZIR) an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU) im Jahre 2002, begann 2003 das Ergänzungsstudium Islamische Religionslehre zur Ausbildung von Lehrkräften für den Islamischen Unterricht als Zusatzqualifikation. Das Department für Islamische Religiöse Studien am IZIR wurde im Jahre 2012 gegründet. Als reguläres Fach im grundständigen Studium der universitären Lehramtsausbildung ist es bislang noch nicht installiert<sup>27</sup>. Seit dem Wintersemester 2011/2012 wurden Lehrkräfte, des vorwiegend muttersprachlichen Konsularunterrichts, aufgrund des Lehrermangels zu einem flächendeckenden Angebot des Islamischen Unterrichts in Bayern religionspädagogisch und didaktisch nachqualifiziert. Das erste Schulbuch für den IRU in deutscher Sprache für die Sekundarstufe I „Saphir – Religionsbuch für junge Musliminnen und Muslime“, das über islamische Glaubenslehren und -praxis informiert, wurde 2009 mit dem Ehrenpreis des „Best European Schoolbook Awards“ ausgezeichnet und ist in mehreren Bundesländern lernmittelfrei zugelassen. Ebenfalls auf große Resonanz stieß die Herausgabe der Zeitschrift für die Religionslehre des Islam (ZRLI) des IZIR als erste Fachzeitschrift für die islamische Theologie im Kontext der Religionspädagogik.

In mehreren externen Begutachtungen wurde der Schulversuch zum Islamischen Unterricht in Bayern, der in enger Begleitung zum fachwissenschaftlichen und fachdidaktischen Angebot der FAU und des IZIR steht, positiv bewertet. Anzumerken bleibt der bisherige Lehrermangel, auch begünstigt durch ein fehlendes adäquates fachliches Angebot an der FAU, gleichberechtigt zu anderen Lehramtsfächern.

## Berlin

Laut § 13 Abs. 1.1 des Berliner Schulgesetzes ist der Religions- und Weltanschauungsunterricht Angelegenheit der jeweiligen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft (Berliner Schulmodell), gleichsam besteht Rechtsanspruch auf finanzielle Förderung bei rechtlicher Anerkennung als Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft.<sup>28</sup> Der islamische Religionsunterricht als nicht versetzungsrelevantes Wahlfach in Berlin wird von der Islamischen Föderation Berlin (IFB) getragen, die 1980 aus dem Zusammenschluss mehrerer Moschee-, Jugend-, und Frauenvereinen sowie Selbsthilfegruppen gegründet wurde<sup>29</sup>. Die IFB wird nicht unkritisch gesehen, da sie nur einen geringen Anteil der Muslime in Berlin vertritt und mehrheitlich sunnitisch-türkische Vereine organisiert. Die große Anzahl der Aleviten in Berlin wird durch die IFB z. B. nicht berücksichtigt.

Dem Unterricht waren wiederholte Anträge der IFB (seit Gründung bis zuletzt 1993) auf einen IRU voraus gegangen. Nach § 13 Abs. 1.2 des Berliner Schulgesetzes kann die Trägerschaft des RUs nur auf „Vereinigungen [...], die die Gewähr der Rechtstreue und der Dauerhaftigkeit bieten und deren Bestrebungen und Tätigkeiten auf die umfassende Pflege eines religiösen Bekenntnisses ausgerichtet und deren Mitglieder auf dieses Bekenntnis verpflichtet und durch es verbunden sind“, übertragen werden. Trotz des Beschlusses des Oberverwaltungsgerichts Berlins 1998, kam es erst mit einem weiteren Entscheid des Verwaltungsgerichts Berlin 2001 zu einem Zuspruch für einen IRU an Berliner Schulen. Derzeit bieten mehrere Schulen in Berlin IRU in deutscher Sprache für etwa 5000 Schüler an.

„Dabei haben die Religionslehrer das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und die Verfassung von Berlin zu beachten. Ihre besondere Aufmerksamkeit richten sie auf die Koordinierung zwischen staatlicher und religiöser Erziehung im Schulbereich sowie auf die Übereinstimmung mit der erzieherischen Betreuung in der Familie.“<sup>30</sup> In die Inhalte des RUs greift das Land Berlin nicht ein, diese werden vom IFB verantwortet. Nach § 13 Art. 3.2 sind Rahmenlehrpläne für den RU „bei der für das Schulwesen zuständigen Senatsverwaltung“ einzureichen und werden geprüft, ob der RU „den pädagogischen und fachlichen Maßstäben gerecht wird, die an den allgemeinen Unterricht gestellt werden“. Für den IRU hat die IFB 2012 zunächst

nur das Schulbuch „Ikra - Mein erstes Islambuch“ für die erste und zweite und „Ikra - Mein Islambuch“ für die dritte Grundschulklasse herausgegeben.

Neben der Bereitstellung von zwei wöchentlichen Schulstunden mit entsprechenden Unterrichtsräumen, liegt der finanzielle Rechtsanspruch zur Förderung des RUs in Berlin bei 90 % der Kosten für Lehrkräfte, auch in der Finanzierung von Fortbildungen. Im Jahre 2004 fand eine Änderung des Schulgesetzes statt; seither müssen Lehrkräfte des RUs nach § 13 Abs. 2.1 die „Befähigung für ein Lehramt und einer Prüfung im Fach Religionslehre“ oder ein „fachwissenschaftliches Studium an einer Hochschule oder eine vergleichbare Ausbildung“ nachweisen. Nach Abs. 2.3f. müssen Nicht-Deutsch-Muttersprachler ferner deutsche Sprachkenntnisse nachweisen. Seit 2010 bietet daher die IFB eine Ausbildung für IRU-Lehrer an.

Die Lehrbefugnis (İğāza) erhalten die muslimischen Lehrkräfte über die IFB nach § 13 Abs. 2.2 des Berliner Schulgesetzes. Hierfür bietet die IFB seit 2010 ein internes Ausbildungsprogramm an.

Für das Berliner Modell lässt sich festhalten, dass die Religionsgemeinschaft in der alleinigen Verantwortung des RUs „nicht gefordert [ist], ihre Innenperspektive ständig nach außen zu kommunizieren und ihre Interessen mit denen der öffentlichen Schule abzugleichen, eine Balance zu finden oder eben auch eine Spannung auszuhalten.“ Die Inhalte des IRUs sind dabei an einen Mainstream-Islam ausgerichtet: „Die Orientierung an der je dominanten Rechtsschule verweist auf das prioritäre Ziel der IFB, die Kinder in der Glaubenspraxis, zu der sie qua Elternhaus formal oder auch lebenspraktisch gehören, zu beheimaten.“<sup>32</sup> Dabei steht nicht „die Katechese als solche im Zentrum des Religionsunterrichts der Förderung [...], sondern die Vermittlung eines bestimmten Ethos, einer Lebensführung“, d.h. das „Kind soll eben nicht nur verstehen. Es soll die Pflichten erfüllen und sie bejahen.“<sup>33</sup> Lebensweltbezogene Fragen der Schüler, „die der Interpretation und damit der Kultur zugeordnet sind“, werden von den Lehrern verschmäht: „Mit der Unterweisung in einem zur Religion geschrumpften Islam stoßen die Lehrkräfte schnell an die Grenzen des im Unterricht Verhandebaren und bleiben in Nomen stecken. Die Lehrenden erleben das Wissen als störend nicht nur in Bezug auf Themen, die als kulturell kategorisiert werden, sondern auch dann, wenn Themen in den Zuständigkeitsbereichen der Religion fallen und somit

dem herrschenden Ordnungsmuster folgend in den Religionsunterricht gehören.<sup>34</sup> Die zumeist fehlende pädagogische und/oder islamkundliche akademische Qualifikation der Lehrer zeigt sich an dieser Stelle in der Profession im Repertoire von Lehr-/Lernarrangements an dem Interface zwischen theologischer Wahrheit und lebensweltlicher Wirklichkeit<sup>35</sup>. Hinzu kommt, dass die Lehrkräfte nicht in den Schulalltag als Lehrer integriert, sondern häufig für den RU an mehreren Schulen verantwortlich sind. Problematisch erscheint ferner die Konkurrenzsituation des Faches RU in Berlin. Für gewöhnlich findet das Fach eher an nachmittäglichen Randstunden, außerhalb der Regelfächer, statt und konkurriert damit mit ebenfalls wählbaren Parallelangeboten in Form von sportlichen und/oder handwerklichen Arbeitsgemeinschaften (AGs). Insgesamt herrscht in Berlin nach wie vor Lehrermangel für den IRU. Nach einigen Pressemeldungen strebt der Stadtstaat Berlin ähnlich wie Hamburg und Bremen einen Staatsvertrag mit muslimischen Religionsgemeinschaften an.

## **Bremen**

Auch in Bremen wird aufgrund der sogenannten Bremer Klausel kein bekenntnisorientierter RU im Sinne des Art. 7 GG erteilt, sondern das übergreifende versetzungsrelevante Pflichtfach Religion auf allgemeiner christlicher, allerdings bekenntnisfreier, Grundlage. Dem vorausgegangen war das Unterrichtsfach Biblische Geschichte, an dem die Teilnahme freiwillig war, für das allerdings ein Ersatzunterricht angeboten wurde. Im Jahre 2000 wurde ein vom Bürgermeister einberufener Runder Tisch, aus Vertretern muslimischer Verbände, christlicher Kirchen und staatlichen Vertretern der Bildungsbehörde gegründet, um über einen IRU zu beraten<sup>36</sup>. Für den Islamkundeunterricht sollten dabei folgende Voraussetzungen gelten: die deutsche Unterrichtssprache, ein von der Bildungsbehörde genehmigter Lehrplan, eine IRU-Lehrkraft mit deutschem Hochschulstudium, eine Unterrichtsdurchführung unter staatlicher Aufsicht. Im Jahre 2001 wurde der Rahmenplan für einen Unterricht in Islamkunde auf Grundlage eines Konzepts mit dem Titel „Islamunterricht in Bremen“ von fünf muslimischen Gemeinden in Bremen erstellt und zum Schuljahr 2003/2004 an einem Schulzentrum in Bremen als Schulversuch für die Klassenstufen 5 und 6 gestartet. Die Schüler konnten zwischen den drei parallelen Angeboten Islamkunde, Biblische Geschichte und Philosophie wählen, wobei eine Abwahl danach nicht möglich war. In den Jahren des Pilotprojektes wurden die Fächer Biblische Geschichte, Philoso-

phie und Islamkunde gleich häufig gewählt<sup>37</sup>. Im Jahr 2007 erfolgte der Beschluss der Bremer Bildungsbehörde für eine Ausweitung des Modellversuchs auf drei weitere Schulen mit der Ergänzung der Prämisse einer muslimischen Lehrkraft für die Islamkunde, da sich dies im vorangegangenen Versuch bewährt hatte. Dieser Beschluss zur Ausweitung der Islamkunde wurde aufgrund einer dem widerstrebenden Unterschriftenaktion des Lehrerkollegiums an einer der geplanten weiteren Projektschulen mit einer „imperativen Vermittlungsstrategie“ gegenüber der Bildungsbehörde erfolgreich boykottiert. Dieses wurde wie folgt begründet: „a) mit der Sorge vor wachsendem Islamismus und der Befürchtung, dass dieser mit dem Unterricht noch gefördert werde, b) der einseitigen Stärkung von Muslimen und der damit verbundenen Ungleichbehandlung anderer Religionsgemeinschaften und c) der Stärkung der Attraktivität der Schule für türkisch-muslimische Schüler und in der Folge Abwanderung leistungsstarker, nicht-muslimischer Schüler, womit das Niveau deutlich sinken würde.“<sup>38</sup> Der Weg miteinander ins Gespräch zu gehen, Islamophobie und Ängste aus dem Weg zu räumen, wurde an dieser Stelle versäumt und der Schulversuch bis auf Weiteres beendet. Mit dem Schuljahr 2014/2015 wurde der neue Bildungsplan Religion erlassen und somit das Fach Biblische Geschichte ersetzt, nun können Bremer Schüler zwischen Religion als kundlichem Unterricht und Philosophie wählen.

Für Bremen bleibt abzuwarten, ob ein weiterer Schulversuch für einen islamkundlichen Unterricht unternommen wird oder wie sich das Fach Religion in Bezug auf Lehrpläne, Lehrkräfte, etc. auf die religiös plurale Schülerschaft einstellen wird.<sup>40</sup> Im Jahr 2013 hat die Freie Hansestadt Bremen einen Staatsvertrag mit den Religionsgemeinschaften Schura Bremen, DITIB Landesverband Niedersachsen und Bremen und dem VIKZ geschlossen<sup>41</sup>. Hier wird im Art. 8 Abs. 3 des Vertrages um das Bildungswesen den islamischen Religionsgemeinschaften das Recht der Stellungnahme bei der Weiterentwicklung des Faches Biblischer Geschichte auf allgemein christlicher Grundlage bzw. Religion eingeräumt.

### **Brandenburg**

In den 1990er Jahren war ein Schulversuch mit dem Fach Lebensgestaltung-Ethik-Religion (LER) gescheitert, das in eine Integrationsphase (religionskundlich: neutral, religiös-weltanschaulich) und in eine Differenzierungsphase (RU als ordentliches Fach nach Art. 7 Abs.3 GG:

bekenntnisorientiert) unterteilt war. Inzwischen wird in allen Schularten in Brandenburg ein ausschließlich religionskundlicher Unterricht mit dem Namen Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde (LER) angeboten, an dem die Teilnahme für alle Schüler verpflichtend ist. Nach § 11 Abs. 3 des Brandenburgischen Schulgesetzes ist dieser „bekenntnisfrei, religiös und weltanschaulich neutral“. In Brandenburg wurde aufgrund der Anwendung des Art. 141 GG (Bremer Klausel) kein schulcurricularer Religionsunterricht angeboten.<sup>42</sup> Die Anwendbarkeit der Bremer Klausel für die neuen Bundesländer ist allerdings umstritten. In einem Vergleichsvorschlag vom Bundesverfassungsgericht (BVerfG) im Jahre 2002 wurde die verpflichtende Teilnahme an LER zugunsten der Möglichkeit einer Teilnahme an einem RU aufgehoben, hierzu müssen Schüler ausdrücklich von LER abgemeldet und im christlichen RU angemeldet sein. Im Schuljahr 2007/2008 wurde alternativ als Wahlpflichtfach zum (vorerst nur christlichen) RU ein weltanschaulicher Lebenskundeunterricht eingeführt, damit wurde das LER wieder Wahlfach. Der RU wird von der jeweiligen Religionsgemeinschaft verantwortet. Die Leistungsbewertung wurde 2005 eingeführt. Seit 2005 gibt es für alle Schulformen und Unterrichtsklassen einen Lebenskundeunterricht als Bekenntnisunterricht in Brandenburg.

Für Brandenburg bleibt abzuwarten, ob es neben dem Angebot des christlichen RUs auch Angebote für andere Religionen geben wird.

## **Hamburg**

Neben den bekenntnisorientierten und religionskundlichen Angeboten für RU an deutschen Schulen gibt es in dem Stadtstaat Hamburg eine Sonderform des Religionsunterrichts: Religionsunterricht für alle, in dem Schüler aller Glaubensrichtungen und Weltanschauungen gemeinsam im Klassenverband unterrichtet werden.<sup>43</sup> In der Hansestadt gibt es keine bekenntnisfreie öffentliche Schule, der Religionsunterricht für alle (in evangelischer Verantwortung) ist ein bekenntnisorientierter RU nach Art. 7 GG<sup>44</sup> und wird daher von evangelischen Lehrkräften unterrichtet. Schüler können von ihren Eltern<sup>45</sup> vom Religionsunterricht für alle abgemeldet werden, haben dann aber keinen Ersatzsatzunterricht. Erst ab der 9. Klassenstufe werden alternativ die Wahlpflichtfächer Philosophie oder Ethik angeboten, was wie Religion zensiert wird. Der Religionsunterricht für alle wird in der 1. und 2. Klasse innerhalb des Deutsch- und Sachkundeunterrichts unter-

richtet. Mit der 3. Schulklasse wird er eigenständiges Unterrichtsfach bis zur 6. Klassenstufe. Aufgrund des Konfirmandenunterrichts in der 7. Klasse findet in dieser Stufe kein schulischer RU statt, in der 8. Klassenstufe bis zum 12./13. Jahrgang ist der Religionsunterricht für alle wieder eigenständiges Fach. Erst seit dem Schuljahr 2005/2006 wird der Religionsunterricht ab der 5. Klassenstufe zensiert und ist, wie auch der mögliche Alternativunterricht versetzungsrelevant. Das Hamburger Modell ist interreligiös und dialogisch ausgerichtet und zieht das Christentum, Judentum, den Islam, das Alevitentum und den Buddhismus in ihren jeweils eigenen Glaubensinhalten mit ein. Auf der staatskirchlichen Verantwortungsebene der Nordischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, wurde 1995 ein Gesprächskreis Interreligiöser Religionsunterricht in Hamburg eingerichtet, der die Mitgestaltung und Mitverantwortung des Religionsunterrichts für alle durch die Hamburger Religionsgemeinschaften institutionell absichern sollte. Hierfür wurde im Jahre 1992 die Konferenz der Muslime Hamburgs zur Entwicklung eines muslimischen Angebots innerhalb des Religionsunterrichts für alle gegründet. 1999 wurde die Konferenz durch den Rat islamischer Gemeinschaften (SCHURA) abgelöst. Inzwischen beteiligen sich an dem Gesprächskreis Interreligiöser Religionsunterricht Mitglieder verschiedener evangelischer Kirchen, der Buddhistischen Gesellschaft, des Tibetischen Zentrums, der Jüdischen Gemeinde, der Schura Hamburg<sup>46</sup> und des alevitischen Kulturzentrums. Als Ziel des Religionsunterrichts für alle steht die gemeinsame Werte- und Grundlagenvermittlung der Schüler in einem kulturell- und religiös-pluralen Mitaneinander des Klassenverbands, nach dem Hamburger Schulgesetz wird der RU „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften im Geiste der Achtung und Toleranz gegenüber anderen Bekenntnissen und Weltanschauungen“ erteilt.<sup>47</sup> Im Jahre 2012 hat die Stadt Hamburg mit den muslimischen Religionsgemeinschaften Schura, DITIB und VIKZ und der Alevitischen Gemeinde Deutschland (AABF) einen fünfjährigen Vertrag geschlossen<sup>48</sup>, demnach diese als Religionsgemeinschaften einen der religiösen Zugehörigkeit unabhängigen und gleichberechtigten RU in „gemischtkonfessionellen Klassenverbänden und Lerngruppen“ in der „dialogische[n] Form“ zustimmen. Dabei wird die inhaltliche Weiterentwicklung und die institutionelle Rahmung des RUs in „Schulpraxis, Didaktik und Rahmenpläne, Lehrerbildung und -zulassung sowie der institutionelle Rahmen“ von einer Arbeitsgruppe aus behördlichen und religionsgemeinschaftlichen Vertretern verantwortet, die „ihre Ergebnisse den jeweiligen Entscheidungsgremien



zum Beschluss“ vorlegen. Ferner „anerkennt die Freie und Hansestadt Hamburg das Recht der islamischen Religionsgemeinschaften, bei Vorliegen aller gesetzlichen Voraussetzungen die Erteilung eines besonderen islamischen Religionsunterrichts nach Artikel 7 Absatz 3 des Grundgesetzes verlangen zu können.“<sup>49</sup>

Seit 2014 wird in einem Pilotprojekt an zwei Hamburger Schulen der Religionsunterricht in gemeinsamer Verantwortung religionsübergreifend, auch in der Konfession der Lehrkräfte und den Glaubensinhalten der verschiedenen Religionsgemeinschaften angeboten. Das Modellprojekt soll bis 2016 laufen. Dabei sollen die „Inhalte des Religionsunterrichts von allen beteiligten Religionsgemeinschaften gleichberechtigt verantwortet“ werden.

An der Hamburger Universität wurde 2006 das Interdisziplinäre Zentrum Weltreligionen im Dialog (ZWiD) errichtet. Daraus entstand im Jahre 2010, unterstützt vom Universitätspräsidium und dem Hamburger Senat die Akademie der Weltreligionen (AWR). Die AWR arbeitet in verschiedenen Dialogforen mit den Religionsgemeinschaften zusammen. Als Ziel formuliert die AWR selbst dialogisch im Rahmen „öffentlicher Bildung, Menschen für ein Leben in einer von kultureller, religiöser und sozialer Vielfalt geprägten Gesellschaft zu befähigen“<sup>50</sup>. Hierzu befindet sich an der AWR ein Lehramtsstudium der dialogischen Theologie/Religionspädagogik im Aufbau. Angeboten werden derzeit die Bachelor-Teilstudiengänge Islamische Religion und Alevitische Religion. In Vorbereitung ist auch die zweite Ausbildungsphase der Religionslehrkräfte am Landesinstitut für Lehrerbildung und Schulentwicklung. Dem Staatsvertrag der Hansestadt mit den muslimischen Religionsgemeinschaften entsprechend, können diese bei Berufungen „einer Hochschullehrerin oder eines Hochschullehrers die Möglichkeit zur Stellungnahme erhalten und „sich zu Lehrinhalten [...] äußern, soweit sie schwerwiegende Abweichungen von den islamischen Glaubensgrundsätzen geltend machen. Die muslimischen Religionsgemeinschaften können ferner „in die Erarbeitung von Grundsätzen für eine Akkreditierung von Studiengängen und Formulierung von Prüfungsanforderungen einbezogen werden“<sup>51</sup>.

Für das Hamburger Modell, das in seiner Konzeption in Deutschland einzigartig ist, wird häufig die Frage nach der Dialogfähigkeit des/im religiös Eigenen gegenüber dem religiös Anderen formuliert. Dabei wird kritisiert, dass es für einen interreligiösen und dialogischen RU,

zuvor die Kenntnis und Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Inhalte braucht. Es bleibt abzuwarten, ob der Religionsunterricht für alle als Hamburger Modell den verschiedenen Bedürfnissen gerecht werden kann.

## Hessen

Im Jahre 1998 wurde in Hessen die Islamische Religionsgemeinschaft Hessen (IRH) gegründet, die im gleichen Jahr einen Antrag auf die Einführung eines deutschsprachigen IRU an hessischen Schulen stellte, der allerdings abgelehnt wurde. Seit 2000/2001 wird ein ethik-kundlicher Unterricht mit dem Schwerpunkt Islam angeboten und mit dem Schuljahr 2002/2003 im Modellversuch Ethik des Islam im Ethikunterricht in der Sekundarstufe I eingeführt. Im Jahre 2009 wurde mit den Landtagswahlen die Einführung eines IRUs in Hessen beschlossen und ein Runder Tisch der Landesregierung zum Islamischen Religionsunterricht eingeführt<sup>52</sup>. Im Jahre 2012 wurden die zwei muslimischen Verbände: Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) und der Türkischen Islamische Union der Anstalt für Religion, Landesverband Hessen (DITIB) als Kooperationspartner für den IRU anerkannt. Dem vorausgegangen war 2009 die Neugründung des DITIB Landesverbands Hessen. Die AMJ erhielt zudem den Körperschaftsstatus. Im Schuljahr 2013/2014 führte Hessen den bekenntnisorientierten IRU zunächst nur für die ersten zwei Klassenstufen an 27 Grundschulen ein. Dieser Unterricht wird sukzessive in den darauffolgenden Klassenstufen fortgesetzt.<sup>53</sup> Mit Beginn des Schuljahres 2015/2016 kamen 19 weitere Grundschulen hinzu, inzwischen nehmen 2050 Schüler an einem IRU teil. Geplant ist den IRU in Hessen mit dem Schuljahresbeginn 2017/18 an den weiterführenden Schulen anbieten zu können.

Beide Religionsgemeinschaften, AMJ und DITIB, haben einen jeweils eigenen Lehrplan, die Bildungsstandards und Inhaltsfelder des neuen Kerncurriculums für Hessen in der Primarstufe zum einen für die „Islamische Religion DITIB Hessen (sunnitisch)“<sup>54</sup> und zum anderen für die „Islamische Religion Ahmadiyya Muslim Jamaat“<sup>55</sup>. Die entsprechenden Lehrpläne für die Sekundarstufen liegen den Gremien vor. Mit der Anerkennung beider, DITIB und AMJ, als Kooperationspartner des Hessischen Kultusministeriums für den IRU müssen sie die Lehrerlaubnis (*Iğāza*) für IRU-Lehrer erteilen.

Das Fach Islamische Theologie und ihre Didaktik an der Justus-Liebig-Universität Gießen und das Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam der Goethe-Universität sind mit der Errichtung des Faches in Gießen Kooperationspartner, mit dem WS 2014/2015 kam auch die Erziehungswissenschaft mit dem Schwerpunkt Islam des Institutes der Pädagogik der Sekundarstufen an der Goethe-Universität Frankfurt hinzu. An der Justus-Liebig-Universität Gießen werden seit dem WS 2011/2012<sup>56</sup> IRU-Lehrer im Lehramt an Grundschulen mit dem Unterrichtsfach Islamische Religion ausgebildet, zusätzlich besteht auch ein Angebot in Islamischer Religion/Ethik mit dem Schwerpunkt Islam. Für muslimische Grundschullehrer, die bereits im Schuldienst sind, gibt es seit dem Jahr 2013 die Möglichkeit zur Teilnahme an einem einjährigen Weiterbildungskurs über das Hessische Kultusministerium (HKM) in Kooperation mit der Justus-Liebig-Universität Gießen. Für muslimische Sekundarstufenlehrer im Schuldienst findet die Fortbildung des HKMs in Kooperation mit dem Institut der Pädagogik der Sekundarstufen, Erziehungswissenschaft mit dem Schwerpunkt Islam der Goethe-Universität ab April 2016 statt. An der Goethe-Universität wird mit dem WS 2016/2017 das Studienfach (der Studienanteil) „Islamische Religion“ in den Studiengängen Lehramt an Haupt- und Realschulen und Lehramt an Gymnasien am Institut der Pädagogik der Sekundarstufen, Erziehungswissenschaft mit dem Schwerpunkt Islam in Kooperation des Zentrums für islamische Studien starten.

Für Hessen könnte es möglich sein, dass weitere muslimische Religionsgemeinschaften einen eigenständigen Religionsunterricht beim Kultusministerium beantragen werden. Auch bleibt es abzuwarten, ob DITIB Landesverband Hessen die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts erhalten und welche Konsequenzen dies für den bundesweiten Dachverband DITIB haben wird. In diesem Kontext könnten ggf. Fragen um die Lehrerausbildung (*Iğāza*), eigener Schulbücher etc. neu verhandelt werden.

### **Niedersachsen**

Über die Gründung des Schura-Landesverbandes der Muslime in Niedersachsen (Schura) sind ein Großteil der niedersächsischen muslimischen Verbände und Moscheevereine vertreten. Dieser wurde 2002 gegründet und ging aus einem Arbeitskreis zur Etablierung eines

Islamischen Religionsunterrichts in Niedersachsen hervor und beendete seine Arbeit 2011. Im Jahre 2011 wurde ein Beirat als Vertretung der islamischen Religionsgemeinschaften für den islamischen Religionsunterricht eingerichtet, der sich aus jeweils zwei Vertretern der Schura und der DITIB Landesverband Niedersachsen und Bremen zusammenschloss.<sup>57</sup> „Der Beirat hat die Aufgabe, die erforderliche Mitwirkung beim Religionsunterricht für die durch ihn repräsentierten Religionsgemeinschaften wahrzunehmen und die staatlichen Behörden bei seiner Durchführung zu unterstützen.“<sup>58</sup> Mit dem Schuljahr 2003/2004 wurde in Niedersachsen das Pilotprojekt IRU in deutscher Sprache an acht Grundschulen gestartet und konnte nach vier Jahren auf 26 Grundschulen ausgeweitet werden. Für die Grundschule werden folgende Ziele formuliert: „In diesem Sinne versteht sich der Islamische Religionsunterricht als Angebot an die Schülerinnen und Schüler, die eigene Religion kennen und verstehen zu lernen. Damit wird ein Beitrag zur Persönlichkeitsentwicklung geleistet, da nach islamischem Verständnis die grundlegende religiöse Disposition (*fit-rah*) zu wecken und zu erhalten ist. Dazu ist es notwendig, einen Bezug zur Umwelt der Schülerinnen und Schüler herzustellen und auf diese Weise eine Auseinandersetzung mit Fragen der gesellschaftlichen Realität vorzubereiten und zu ermöglichen. Die Schülerinnen und Schüler sollen befähigt werden, den Zusammenhang von Religion und Kultur in ihren Familien und ihren muslimischen Gemeinschaften zu erkennen und gleichzeitig offen zu werden für die durch christliche Tradition geprägte Kultur, die sie umgibt.“<sup>59</sup> Nach einem zehnjährigen Schulversuch konnte der IRU 2013/2014 als ordentliches Fach an Grundschulen ausgebaut werden, mit dem Schuljahr 2014/2015 auch in der Sekundarstufe I. Von der Klassenstufe 1 bis 6 erhalten derzeit an fast 60 Schulen etwa 2500 muslimische Schüler den IRU in Niedersachsen<sup>60</sup>. Der für den niedersächsischen IRU gegründete Beirat hat, wie auch jener in Nordrhein-Westfalen, die Obliegenheit sich an den Inhalten der Rahmenlehrpläne und der Wahl der Schulbücher zu beteiligen. Für den IRU werden außerdem ausschließlich Lehrer eingesetzt, „die vom Beirat die Lehrerlaubnis erhalten haben.“<sup>61</sup> Ein nachträglicher Entzug der Lehrerlaubnis wird möglich, wenn die Voraussetzungen nach § 2 der „IDSCHAZA-Ordnung“ nicht mehr erfüllt sind oder werden, hierzu gehören beispielsweise: Die „Versicherung und Bereitschaft, den Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Lehren des Islam glaubwürdig zu erteilen und in der persönlichen Lebensweise die Grundsätze islamischer Lebens-

führung, die ethisch-moralische Werte umschließen, zu beachten“ und die „durch ein Empfehlungsschreiben [...] des gewählten Vorstandes und des Imams einer Moschee schriftlich nachgewiesene „aktive Teilnahme am religiösen Leben der islamischen Gemeinschaft“<sup>62</sup>.

Nach eigenen Angaben begann die Universität Osnabrück in Kooperation mit muslimischen Vereinen schon 2002 mit der Ausbildung von muslimischen Lehrkräften<sup>63</sup>. Mit der Errichtung des Institutes für Islamische Theologie im WS 2007/2008 konnte der Erweiterungsstudiengang Islamische Religionspädagogik von Lehramtsstudierenden zusätzlich zu ihrem grundständigen Studium studiert werden. Im Jahre 2009 wurde das Zentrum für interkulturelle Islamstudien (ZIIS) gegründet. Als BA-Studiengänge werden seit WS 2012/2013 Islamische Theologie und Islamische Religion (Lehramt Grund-, Haupt- und Realschule) angeboten, im MA-Studiengang kann Islamische Religionspädagogik studiert werden. Für den IRU an Grundschulen wurde das Schulbuch „Mein Islambuch“ entwickelt, für die Sekundarstufe I das Schulbuch „EinBlick in den Islam“ und das Arbeitsheft „Bismillah - Islam verstehen“.

Für das Jahr 2016 plant Niedersachsen die Fertigstellung eines Staatsvertrages mit den muslimischen Verbänden, ähnlich wie die beiden Stadtstaaten Hamburg und Bremen. Auch für Niedersachsen bleibt abzuwarten, ob sich der IRU in Kooperation mit dem Beirat bewähren wird. Kritik wurde v.a. gegenüber der Idschaza-Ordnung geäußert.

### **Nordrhein-Westfalen**

Mit der Einführung der „Islamkunde in deutscher Sprache“ begann 1999 der erste Schulversuch an 37 Schulen zum Islamunterricht in Deutschland. Als islamkundlicher Unterricht findet dieser in Verantwortung des Schulministeriums statt. Etwa zwanzig Jahre zuvor fand die religiöse Unterweisung innerhalb des muttersprachlichen Türkischunterrichts statt. Die verschiedenen Versuche für einen bekenntnisorientierten IRU zuletzt durch eine Kommission Islamischer Religionsunterricht, bestehend aus dem ZMD und IR, scheiterten auch in gerichtlichen Auseinandersetzungen mehrfach. Im Jahre 2011 wurde das „Gesetz zur Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach“<sup>64</sup> und somit die Bildung eines Beirats für den is-

lamischem Religionsunterricht beschlossen. Nach eigenen Angaben setzt sich der Beirat „aus acht theologisch, religionspädagogisch oder islamwissenschaftlich qualifizierten Vertretern zusammen, von denen jeweils vier von den islamischen Organisationen in Nordrhein-Westfalen und vier vom Ministerium im Einvernehmen mit dem KRM [Koordinationsrat der Muslime] bestimmt werden“<sup>65</sup> zusammen. Nach § 132 a dieses Gesetzes „kann das Ministerium übergangsweise bei der Einführung und Durchführung mit einer Organisation oder mehreren Organisationen zusammenarbeiten, die Aufgaben wahrnehmen, die für die religiöse Identität ihrer Mitglieder oder Unterorganisationen wesentlich sind oder die von diesen für die Durchführung des Religionsunterrichts bestimmt worden sind.“ Die Teilnahme am IRU in Nordrhein-Westfalen setzt, wie auch in Baden-Württemberg und anderen Bundesländern, die Einverständniserklärung der Eltern für die Teilnahme am IRU bei Schulanmeldung, voraus. Der vom Ministerium auf drei Jahre zu bildende ehrenamtliche Beirat soll „die Anliegen und die Interessen der islamischen Organisationen bei der Einführung und der Durchführung des islamischen Religionsunterrichts nach Absatz 1 als ordentliches Unterrichtsfach“ vertreten. Der Beirat hat die Aufgabe sich an den Rahmenlehrpläne und Auswahl der Schulbücher zu integrieren, außerdem kann er die Lehrerlaubnis (*Iğāza*) verweigern, wenn dies gegenüber dem Ministerium religiös begründet wird.

Seit dem Schuljahr 2012/2013 gibt es den bekenntnisorientierten IRU in Nordrhein-Westfalen, zunächst nur an Grundschulen<sup>66</sup>, ein Jahr später in der Sekundarstufe I, „der sukzessiv die bei muslimischen Verbänden wenig geschätzte Islamkunde ablösen soll.“<sup>67</sup> Zurzeit sind es etwa 65 muslimische Lehrer an fast 100 Schulen, die den IRU<sup>68</sup> für ca. 6500 Schüler anbieten, an anderen Schulen wird das Fach Islamkunde unterrichtet.

Die Westfälische Wilhelms-Universität Münster hat am religionswissenschaftlich-interdisziplinären Centrum für Religiöse Studien<sup>69</sup> (CRS) den ersten Lehramtsstudiengang für Islamunterricht eingerichtet, seit dem Wintersemester 2012/2013 werden die BA-Studiengänge Islamische Theologie und Islamische Religionspädagogik am Zentrum für Islamische Theologie (ZIT) angeboten. Auch hier kann der Beirat neben seinem Einverständnis bei Einstellung von Lehrkräften im Nachhinein noch Einwände „aus religiösen Gründen“ gegen eine Lehrkraft der islamischen Theologie gelten machen<sup>70</sup>. Am CRS wurde das Grundschulbuch „Miteinander auf dem Weg“ entwickelt.

Für Nordrhein-Westfalen bleibt abzuwarten, wie sich der IRU weiter entwickeln wird. Nach wie vor herrscht für ein flächendeckendes Angebot an Schulen ein IRU-Lehrermangel.

### **Rheinland-Pfalz**

Seit dem Schuljahr 2003/04 wird ein bekenntnisorientierter IRU als Modellprojekt in deutscher Sprache in Rheinland-Pfalz erprobt, zunächst an Grundschulen, dann in der Sekundarstufe I. Die Lehrpläne<sup>71</sup> entstanden in Zusammenarbeit des Kultusministeriums und lokalen Ansprechpartnern<sup>72</sup>, weitere „Partnerschaften mit lokalen muslimischen Vertretern“ sollen ausgebaut und gestaltet werden<sup>73</sup>. So hat das Land im Integrationsministerium im Jahre 2012 einen Runden Tisch mit 22 Organisationen gegründet. „Neben religiösen Organisationen wie der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. (DiTiB), dem Zentralrat der Muslime, dem Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ), sind am Runden Tisch auch kleinere Organisationen beteiligt, die bestimmte ethnische Gruppen oder religiöse Ausrichtungen des Islam vertreten, wie etwa die Kosovarisch-Islamische Gemeinde oder die Ahmadiyya Muslim Jamaat. Auch Organisationen, die sich primär nicht als religiöse Organisationen verstehen, in denen sich aber auch Muslime engagieren, sind am Runden Tisch vertreten. Dazu gehören zum Beispiel das Kompetenzzentrum muslimischer Frauen oder die Türkische Gemeinde Rheinland-Pfalz“<sup>74</sup>.

Als Schulbücher für den IRU in Rheinland-Pfalz sind die Reihen aus „Mein Islambuch“ für die Grundschule und „Saphir“ für die Sekundarstufe I zugelassen. Als Ziel für die Einführung des Modellversuchs in der Sekundarstufe I wurde formuliert: „Ziel ist ein islamischer Religionsunterricht, der mit dem katholischen und evangelischen Religionsunterricht gleichwertig ist. Deshalb handelt es sich bei dem Unterricht auch nicht um Islamkunde. Der islamische Religionsunterricht unterliegt denselben Regelungen wie der andere Religionsunterricht. Er wird in deutscher Sprache erteilt, wird benotet, ist versetzungsrelevant und unterliegt der staatlichen Schulaufsicht.“ Der IRU in der Sekundarstufe I wurde 2009 bis 2012 evaluiert und zeigte „eine erfreuliche hohe Akzeptanz des Modellversuchs bei allen Beteiligten, aber auch Ansatzpunkte zur Weiterentwicklung auf.“<sup>75</sup>

Die IRU-Lehrerbildung zur flächendeckenden Ausweitung findet in Rheinland-Pfalz, wie in einigen der bereits genannten Bundesländer,

auf mehreren Wegen statt: Zum einen wird eine regelmäßige Fortbildung und eine Möglichkeit des Austausches für IRU-Lehrer, die bereits im Schuldienst sind, angeboten. Zum anderen wird eine Weiterqualifikation durch das Studium des Erweiterungsstudiengangs Islamische Theologie/Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe<sup>76</sup> für Lehramtsstudierende und Lehrer ermöglicht. Ferner können Islamwissenschaftler und islamischen Theologen mit einem Masterabschluss mit möglichst einem weiteren Unterrichtsfach neben den „religionsbezogenen Studienschwerpunkt“, als Quer-/Seiteneinsteiger für beide Fächer „eine zweijährige pädagogische Qualifikation an einem Studienseminar für das Lehramt an Gymnasien“ absolvieren<sup>77</sup>.

Auch in Rheinland-Pfalz ist ein bilateraler Staatsvertrag mit den islamischen Religionsvereinen geplant, es wird sich zeigen, ob hierdurch der IRU, auch in der Ausbildung der Lehrkräfte, in Rheinland-Pfalz selbst stärker verankert werden kann.

### **Saarland**

Im Schuljahr 2015/2016 hat das Saarland einen bekenntnisorientierten IRU an einigen ersten Klassen in Grundschulen als Modellversuch eingeführt, der sukzessive aufgebaut werden soll. Neben der Einführung des Modellversuchs zum IRU wurde auch der Ethikunterricht erweitert und beginnt, statt in der 9. ab der 5. Klassenstufe, um allen Schülern eine Werteerziehung zu ermöglichen. Die Lehrpläne für den IRU im Saarland richten sich derzeit an denen des Landes Nordrhein-Westfalen. „Ein entsprechendes Konzept für den Islamunterricht wird derzeit von einer Arbeitsgruppe, die aus Vertreterinnen und Vertretern der Landesregierung und der islamischen Gemeinden besteht, erarbeitet.“<sup>78</sup> Für die Ausbildung von IRU-Lehrer im Modellversuch wird derzeit an einem Entwurf im Bildungsministerium gearbeitet<sup>79</sup>.

Es bleibt also abzuwarten, welche Lehrplan- und Ausbildungskonzeptionen die Ministerien im Saarland für den IRU vorlegen werden, eine weitere Anlehnung an die Erfahrungen und Ressourcen des Landes Nordrhein-Westfalen sind zu erwarten.



## Schleswig-Holstein

Seit dem Schuljahr 2007/2008 bietet das Land Schleswig-Holstein einen religionskundlichen Islamunterricht unter staatlicher Verantwortung an acht Grundschulen an, bis zum Schuljahr 2013/2014 konnte der in Teilen jahrgangsübergreifende Islamunterricht an weiteren fünf Grundschulen ausgebaut werden. Schon vorher haben muslimische Organisationen Anträge für einen IRU eingereicht und waren Verhandlungspartner des Runden Tisches Islams im Kieler Bildungsministerium, der mit dem Beschluss für die Einführung des religionskundlichen Islamunterrichts im Jahre 2006 aufgelöst wurde. Der Schulversuch ist dabei an dem Modellprojekt Niedersachsens angelehnt, aber anders als dieser nicht bekenntnisorientiert und findet als Wahlfach statt. Mit verschiedenen muslimischen Vereinen hat das Bildungsministerium über relevante Unterrichtsinhalte eine Übereinkunft gefunden<sup>80</sup>. Ziel des Unterrichtes ist die Wissensvermittlung über den Islam, im Bildungsplan sind die Themenbereiche: „Ich und meine Gemeinschaft“, „Islamische Ethik“, „Prophetengeschichten“, „Der Prophet Muhammad“, „Der Koran“, „Grundlagen des Islam (5 Säulen, 6 Glaubenssätze...)“ aufgeführt. Im letztgenannten Themenbereich „Grundlagen des Islam“ wird sowohl der sunnitische, schiitische als auch alevitische Islam behandelt<sup>81</sup>.

Lehrer muslimischen Glaubens, die bereits im Schuldienst sind, unterrichten das Fach nach einer zweijährigen Weiterbildung, die von dem Seminar für Orientalistik an der Christian-Albrechts-Universität verantwortet wird.

Im Sommer 2015 hatte der Landtag Schleswig-Holstein bekannt gegeben, den islamkundlichen Unterricht aufgrund der Anfrage von Schulen, an weiteren Grundschulen ausbauen zu wollen. In der Stellenausschreibung des Schulministeriums wurde ein Hochschulabschluss möglichst in Islamwissenschaften mit pädagogischer Zusatzqualifikation und beruflicher Erfahrung als IRU-Lehrer, sowie Mobilitätsbereitschaft zum Einsatz an mehreren ortsunabhängigen Schulen in Schleswig-Holstein erwartet<sup>82</sup>. Weitere Informationen zum jüngsten Ausbau sind derzeit scheinbar nicht bekannt gemacht worden.

Insgesamt bleiben bei dem Modellversuch in Schleswig-Holstein noch viele Fragen offen, nicht nur jene, die sich mit einem bekenntnisori-

entierten Angebot ergeben würden, sondern auch zum Beispiel die Frage um den Ausbau des Islamunterrichts auf die weiterführenden Schulen. Auch in Anbetracht der „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen“ des Wissenschaftsrates (WR) bleibt die Weiterqualifikation der Lehrer in Verantwortung des Seminars für Orientalistik an der Christian-Albrechts-Universität fragwürdig.

## **Fazit**

Der IRU wird in den kommenden Jahren in Deutschland aufgrund einer wachsenden muslimischen Gemeinschaft – und somit auch mehr muslimischen Schülern – an Bedeutung zunehmen. Entscheidend wird sein, wie sich die muslimischen Gemeinschaften in Deutschland organisieren, um als legitimierte Ansprechpartner in islamisch-theologischen Fragen auftreten zu können. Die bisherigen Beiratsmodelle zur Erstellung der IRU-Lehrpläne können nur eine Übergangslösung sein und sind problematisch, da die ethnisch-kulturell geprägten Islamverbände mit ihrem teils dogmatischen Islamverständnis lediglich Partikularinteressen abdecken.

Um als K.d.ö.R. anerkannt werden zu können, müssten sich die muslimischen Gemeinschaften dauerhaft bekenntnisförmig organisieren. In diesem Zusammenhang stellt sich außerdem die Frage, welche Institution die Erstellung der Lehrbücher des IRU beaufsichtigt und deren Inhalte genehmigt. Die im Juni 2015 gegründete Deutsche Gesellschaft für Islamisch-Theologische Studien (DEGITS) wäre ein geeigneter Kreis muslimischer Theologen an deutschen Hochschulen, um in solche Beratungen zukünftig noch stärker eingebunden zu werden.

- 1| Vgl. Frisch, Michael (2004): *Grundsätzliches und Aktuelles zur Garantie des Religionsunterrichts im Grundgesetz. ZevKR 49 (2004), 589-638. S. 589.*
- 2| *a.a.O., S. 594.*
- 3| *Art 141 GG besagt, dass Art. 7 Abs. 3 Satz GG keine Anwendung in einem Bundesland findet, in dem am 1. Januar 1949 eine andere rechtliche Ordnung bestand.*
- 4| *Spielhaus, Riem; Herzog, Martin: Die rechtliche Anerkennung des Islams in Deutschland. Ein Gutachten für die Friedrich-Ebert-Stiftung. Berlin, 2015. S. 7*

- 5| a.a.O. S. 13
- 6| [http://www.bmi.bund.de/DE/Themen/Gesellschaft-Verfassung/Staat-Religion/Religionsverfassungsrecht/koerperschaftsstatus/koerperschafts-status\\_node.html](http://www.bmi.bund.de/DE/Themen/Gesellschaft-Verfassung/Staat-Religion/Religionsverfassungsrecht/koerperschaftsstatus/koerperschafts-status_node.html) (Zugriff am 08.02.16)
- 7| *In Bezug auf einen IRU könnte zu überlegen sein, ob Kriterien vom Bildungsauftrag der Schule her gelten müssten, z. Bsp. die Frage um die Freiheit der Meinungsbildung und Unabhängigkeit von fremden Staaten. Für NRW wird für den IRU, der über einen Beirat des Koordinierungsrates (KRM) begleitet werden Bedenken beispielsweise so formuliert: „Da auch DITIB Mitglied des KRM ist, wird - neben dem deutschen Staat - einem ausländischen Staat, der Republik Türkei, proaktive Einflussnahme auf Bildungsinhalte in Deutschland eingeräumt.“ Spenlen, Klaus: Förderung der Integration durch Islamischen Religionsunterricht? In: Spenlen, Klaus (Hg.): Gehört der Islam zu Deutschland? Fakten und Analysen zu einem Meinungsstreit. Düsseldorf 2013. S. 308 mit Verweis auf Czermak, Gerhard: Das System der Religionsverfassung des Grundgesetzes. 2002, S. 313. [http://fowid.de/fileadmin/textarchiv/Czermak\\_Gerhard/Religionsverfassungsrecht\\_im\\_Grundgesetz\\_TA2000\\_2.pdf](http://fowid.de/fileadmin/textarchiv/Czermak_Gerhard/Religionsverfassungsrecht_im_Grundgesetz_TA2000_2.pdf) (Zugriff am 08.02.16)*
- 8| *In Deutschland etabliert sich auch zunehmend ein alevitischer Religionsunterricht (ARU), der von der Alevitischen Gemeinde Deutschland (AABF) getragen wird. Aufgrund seiner eigenen Organisationsstrukturen kann er im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes nicht vorgestellt werden.*
- 9| *In Baden-Württemberg bilden Muslime die drittgrößte Glaubensgemeinschaft. In der Mehrheit sind es Sunniten, mehr als ein Viertel sind Aleviten, Schiiten sind kaum vertreten.*
- 10| *Vgl. Müller, Peter; Lichtenthäler, Barbara (2009): Das Modellprojekt „Islamischer Religionsunterricht“. In: Lothar Kuld, Bruno Schmid (Hrsg.): Islamischer Religionsunterricht in Baden-Württemberg. Zur Differenzierung des Lernfeld Religion. Berlin: Lit Verlag, (S. 23-33).*
- 11| *An zehn Standorten IRU, an zwei Standorten Alevitischer Religionsunterricht (ARU)*
- 12| *Geplant ist ein jährlicher flächendeckender Ausbau von ca. 20 weiteren Schulen pro Jahr. Vgl. auch: <http://www.km-bw.de/,Lfr/Startseite/Service/MP+Islamischer+Religionsunterricht/?LISTPAGE=344894> (Zugriff am 08.02.16)*
- 13| <http://www.kultusportal-bw.de/site/pbs-bw/node/3428449/Lde/index.html> (Zugriff am 08.02.16)
- 14| *Für den ARU hingegen war die AABF, die seit 2000 als eine eigenständige Religionsgemeinschaft anerkannt ist, zuständig.*
- 15| *Diese waren die Föderation der Alevitengemeinde Deutschland, Religionsgemeinschaft des Islam Stuttgart, Institut für islamische Erziehung Stuttgart, Rat für freie Glaubensausübung Kornwestheim und dem Landesverband Baden-Württemberg des Zentralrats der Muslime. Drei dieser fünf Verbände schlossen sich 2005 zusammen: Aus dem Zentralrat der Muslime, der Islamischen Gemeinschaft EU und Baden-Württemberg und dem Institut für islamische Erziehung entstand die Islamische Gemeinschaft Baden-Württemberg. Die oben erstgenannten Vereine, die Föderation der Alevitengemeinde und die Religionsgemeinschaft des Islam, blieben unverändert.*
- 16| *Siehe: <http://www.bildung-staerkt-menschen.de/unterstuetzung/schularten/GS/>*
- 17| *Bildungsstandards (Zugriff am 08.02.16)*
- 18| *Die Bildungsplanvorlagen für den IRU können nach Schularten abgerufen werden, für die Grundschule: [http://www.bildungsplaene-bw.de/,Lde/Startseite/de\\_a\\_a\\_gs\\_RISL](http://www.bildungsplaene-bw.de/,Lde/Startseite/de_a_a_gs_RISL)*

- 19| Für die Sekundarstufe I: [http://www.bildungsplaene-bw.de/,Lde/Startseite/de\\_a/a\\_sek1\\_RISL](http://www.bildungsplaene-bw.de/,Lde/Startseite/de_a/a_sek1_RISL)
- 20| Und für die Gymnasium: [http://www.bildungsplaene-bw.de/,Lde/Startseite/de\\_a/a\\_gym\\_RISL](http://www.bildungsplaene-bw.de/,Lde/Startseite/de_a/a_gym_RISL) (für alle Zugriff am 08.02.16)
- 21| Siehe hierzu auch: Schröter, Jörg I. (2015): *Die Einführung eines Islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen in Baden-Württemberg*. Freiburg: VIBE - Verlag für islamische Bildung & Erziehung.
- 22| Ebd. und vgl.: <http://www.kultusportal-bw.de/,Len/780421?LISTPAGE=78018> (Zugriff am 08.02.16)
- 23| <http://www.uni-tuebingen.de/aktuelles/newsletter-uni-tuebingen-aktuell/2011/3/forschung/1.html> (Zugriff am 08.02.16)
- 24| Vgl.: [https://www.isb.bayern.de/download/1763/abschlussbericht\\_islam.pdf](https://www.isb.bayern.de/download/1763/abschlussbericht_islam.pdf) (Zugriff am 08.02.16)
- 25| Vgl. Behr, Harry H.; Rochdi, Amin; Rochdi, Emel (2006): *Spannungsfeld Islamunterricht. Schulische Gehversuche im Dialog mit dem Islam. Begegnung und Gespräch 147/2006*, München 2006. Ferner: *Lehrpläne für den ersten Schulversuch 2004 und 2006*: [http://www.viuk.ch/new/files/Lehrplan\\_Bayern\\_-\\_Grundschule.pdf](http://www.viuk.ch/new/files/Lehrplan_Bayern_-_Grundschule.pdf) und [http://www.viuk.ch/new/files/Lehrplan\\_Bayern\\_-\\_Hauptschule.pdf](http://www.viuk.ch/new/files/Lehrplan_Bayern_-_Hauptschule.pdf) (Zugriffe am 08.02.16)
- 26| Im weiteren Text wird für den Islamunterricht nach dem Bayerischen Modell die Abkürzung IRU verwendet.
- 27| [http://www.izir.de/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2&Itemid=7](http://www.izir.de/index.php?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=7) (Zugriff am 08.02.16)
- 28| Ebd., der Fachlehrplan für die Grundschule kann abgerufen werden unter: [http://www.izir.de/images/docs/Islamunterricht\\_GS.pdf](http://www.izir.de/images/docs/Islamunterricht_GS.pdf) (Zugriff am 08.02.16)
- 29| Ebd., der Fachlehrplan für die Sekundarstufe I kann abgerufen werden unter: [http://www.izir.de/images/docs/Islamunterricht\\_HS.pdf](http://www.izir.de/images/docs/Islamunterricht_HS.pdf) (Zugriff am 08.02.16)
- 30| Allerdings wird das Fach Islamisch-Religiöse Studien als Bachelor- und Masterstudiengang seit dem WS 12/13 an der FAU angeboten.
- 31| Im Schuljahr 2006/2007 wurde Ethik als Pflichtfach für die Sekundarstufe in Berlin eingeführt. Eine Verfassungsbeschwerde dagegen wurde 2007 abgelehnt und ein Volksentscheid der Initiative Pro Reli für die Einführung eines Wahlpflichtfaches Religion alternativ neben Ethik scheiterte im Jahre 2008 aufgrund fehlender Stimmen.
- 32| Aktuelle Mitgliedsvereine unter: <http://www.if-berlin.de/mitgliedsvereine.html> (Zugriff am 08.02.16)
- 33| <http://www.if-berlin.de/ueber-die-ibf.html> (Zugriff am 08.02.16)
- 34| Mohr, Irka-Christin: *Eine Didaktik für den islamischen Religionsunterricht in Berlin. Ergebnisse aus Unterrichtsbesuchen und Gesprächen mit Lehrerinnen und Lehrern*. In: Mohr, Irka-Christin; Kiefer, Michael: *Islamunterricht, Islamischer Religionsunterricht, Islamkunde. Viele Titel - ein Fach?* Bielefeld, 2009. S. 143- 158. S. 145
- 35| a.a.O., S. 147, vgl. auch S. 146
- 36| a.a.O., S. 149, Hervorhebungen im Original
- 37| a.a.O., S. 152
- 38| Auch der christliche RU wird in Berlin i.d.R. von Katecheten unterrichtet.
- 39| Seit 2005 das Islamforum, vgl. auch: Spielhaus, Riem; Herzog, Martin: *Die rechtliche Anerkennung des Islams in Deutschland. Ein Gutachten für die Friedrich-Ebert-Stiftung*. Berlin, 2015. S. 15
- 40| Vgl. auch: [http://www.bildung.bremen.de/sixcms/media.php/13/g144\\_16.pdf](http://www.bildung.bremen.de/sixcms/media.php/13/g144_16.pdf) (Zugriff am 08.02.16)
- 41| Schneiders, Thorsten G. (2010): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*. Springer Verlag. S. 314

- 42] *Ein bekenntnisorientierter RU ist aufgrund der Bremer Verfassung und Art. 141 GG nicht möglich. Rechtlich gesehen, dürfen auch muslimische Lehrer diesen Unterricht erteilen, wenn sie dies wollen und ihnen dies durch die Schulleitung eingeräumt wird.*
- 43] <http://www.bildung.bremen.de/sixcms/media.php/13/DepuBild+%96+L+516-18+%96+Bericht+Aktualisierung+der+Studentenfeln.pdf> (Zugriff am 08.02.16)
- 44] [http://www.senatspressestelle.bremen.de/sixcms/media.php/13/2013\\_01\\_04%20Vertragsentwurf.pdf](http://www.senatspressestelle.bremen.de/sixcms/media.php/13/2013_01_04%20Vertragsentwurf.pdf) (Zugriff am 08.02.16)
- 45] *Für die neuen Bundesländer stellt sich nach der Wiedervereinigung die Frage nach der Anwendbarkeit des Art. 141 GG. Brandenburg brief sich für die Anwendung, unterdessen sich die anderen neuen Bundesländer dagegen entschlossen und RU einführt. In den Beschlüssen des BVerfG von 2001, 2002 und 2004 auf Verfassungsbeschwerde verschiedener christlicher Antragsteller konnte die Anwendbarkeit von Art. 141 GG nicht abschließend geklärt werden.*
- 46] <http://www.hamburg.de/contentblob/2372656/data/religion-sts.pdf> (Zugriff am 08.02.16)
- 47] *An dem Religionsunterricht für alle (in evangelischer Verantwortung) nehmen auch die katholischen Schüler aufgrund ihrer Minorität in Vereinbarung mit der katholischen Kirche teil. Seit 2005 kann aufgrund des Vertrages zwischen dem Heiligen Stuhl und der Freien und Hansestadt Hamburg ein konfessionell katholisch ausgerichteter RU angeboten werden.*
- 48] *Nach dem Hamburger Schulgesetz bis zur Vollendung des 14. Lebensjahres, danach entscheiden die Schüler selbst.*
- 49] *Die Schura Hamburg vertritt zurzeit ca. 40 verschiedene Moscheegemeinden, islamische Frauen-, Kultur- und Studentenvereinigungen mit unterschiedlichen ethnischen Schwerpunkten. So sind in der Schura Hamburg neben religiös geprägten türkischen, arabischen und deutschen Vereinen auch multiethnische Gruppen vertreten*
- 50] *Bildungspläne können aufgerufen werden unter:* <http://www.hamburg.de/bildungsplaene/> (Zugriff am 08.02.16)
- 51] <http://www.hamburg.de/pressearchiv-fhh/3551764/2012-08-14-sk-vertrag/> (Zugriff am 08.02.16)
- 52] <http://www.hamburg.de/contentblob/3551370/data/download-muslim-verbaende.pdf> (Zugriff am 08.02.16)
- 53] <https://www.awr.uni-hamburg.de/ueber-awr/profil.html> (Zugriff am 08.02.16)
- 54] <http://www.hamburg.de/contentblob/3551370/data/download-muslim-verbaende.pdf> (Zugriff am 08.02.16)
- 55] *Spielhaus, Riem; Herzog, Martin: Die rechtliche Anerkennung des Islams in Deutschland. Ein Gutachten für die Friedrich-Ebert-Stiftung. Berlin, 2015. S. 15*
- 56] <https://kultusministerium.hessen.de/schule/weitere-themen/bekenntnisorientierter-islamischer-religionsunterricht> (Zugriff am 08.02.16). *Hierzu heißt es weiter: „Der bekenntnisorientierte Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ist seinem Wesen nach eine staatliche Veranstaltung wie jedes andere Unterrichtsfach auch. Dies gilt unabhängig davon, für welche Konfession der Religionsunterricht eingerichtet ist. Er wird als ordentliches Lehrfach in staatlicher Verantwortung, d.h. nach staatlichen Curricula, in deutscher Sprache und grundsätzlich durch staatliche Lehrkräfte erteilt.“*
- 57] *Abrufbar unter:* [https://kultusministerium.hessen.de/sites/default/files/media/ditib\\_hessen\\_sunnitisch\\_kc\\_islam\\_primarstufe\\_hessen.pdf](https://kultusministerium.hessen.de/sites/default/files/media/ditib_hessen_sunnitisch_kc_islam_primarstufe_hessen.pdf) (Zugriff am 08.02.16)

- 58| Abrufbar unter: [https://kultusministerium.hessen.de/sites/default/files/media/ahmadiyya\\_kc\\_islam\\_primarstufe\\_hessen.pdf](https://kultusministerium.hessen.de/sites/default/files/media/ahmadiyya_kc_islam_primarstufe_hessen.pdf) (Zugriff am 08.02.16)
- 59| Zunächst durch eine Vertretungsprofessur, seit WS 2012/2014 durch eine ordentliche Professur
- 60| <http://www.schura-niedersachsen.de/schura/entstehung-der-schura/> (Zugriff am 08.02.16)
- 61| <http://beirat-iru-n.de/der-beirat/wer-ist-der-beirat/> (Zugriff am 08.02.16)
- 62| <http://www.nibis.de/nibis.php?menid=5989> (Zugriff am 08.02.16)
- 63| Lehrplan für die Grundschule: <http://db2.nibis.de/1db/cuvo/datei/kc-iru-2010.pdf> und für die Sekundarstufe I: [http://db2.nibis.de/1db/cuvo/datei/kc\\_iru\\_druckfassung\\_bo.pdf](http://db2.nibis.de/1db/cuvo/datei/kc_iru_druckfassung_bo.pdf) (beide Zugriffe am 08.02.16)
- 64| [http://www.religionen-im-gespraech.de/sites/default/files/dokumente/beirat\\_niedersachsen.ijaza-ordnung.12.06.05.pdf](http://www.religionen-im-gespraech.de/sites/default/files/dokumente/beirat_niedersachsen.ijaza-ordnung.12.06.05.pdf) (Zugriff am 08.02.16)
- 65| Ebd. Die genannte niedersächsische Idschaza-Ordnung wurde in ihrem ersten Entwurf stark angefragt, hierzu: „Wir fänden es gut, wenn die Rolle der Gemeinden zurückgenommen würde. Es wäre besser, der realen soziologischen und religiösen Vielfalt muslimischer Strukturen den angemessenen Raum zu geben, indem die Bezugnahmen darauf allein Selbstauskunft der Antragsteller anheimgestellt wird.“ Und ferner: „Den Verfassern des Entwurfes droht, eben genau das zu gefährden, was sie schützen wollen, nämlich die Integrität ihrer Repräsentanten.“ Beide Zitate aus: Behr, Harry H.: Zur Diskussion um die muslimische Lehrbefugnisordnung. Zeitschrift für die Religionslehre des Islam (ZRLI), Heft 11 2012, Jg. 6. Nürnberg 2012.
- 66| [http://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/institut/ueber\\_uns.html](http://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/institut/ueber_uns.html)
- 67| Siehe auch: <http://www.iru-beirat-Nordrhein-Westfalen.de/dokumente/IslamRU.pdf> (Zugriff am 08.02.16)
- 68| <http://www.iru-beirat-nrw.de/> (Zugriff am 08.02.16)
- 69| Aktuelle Lehrpläne für die Grundschule seit 2013: [http://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp\\_gs/klp\\_rel\\_islam/LP\\_Islamischer\\_Religionsunterricht\\_GS\\_Endfassung.pdf](http://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp_gs/klp_rel_islam/LP_Islamischer_Religionsunterricht_GS_Endfassung.pdf) (Zugriff am 08.02.16)
- 70| 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
- 71| Aktuelle Lehrpläne für die Sekundarstufe I seit 2014: [http://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp\\_SI/IRU/5026\\_KLP-SI-Islamischer\\_Religionsunterricht\\_online-Endfassung.pdf](http://www.schulentwicklung.nrw.de/lehrplaene/upload/klp_SI/IRU/5026_KLP-SI-Islamischer_Religionsunterricht_online-Endfassung.pdf) (Zugriff 08.02.16)
- 72| Seit 2014 Centrum für Religiöse Studien
- 73| Nicht geändert durch die amtliche Bekanntmachung vom 06.01.16 der Zweiten Ordnung zur Änderung der Ordnung des konfessionellen Beirats für Islamische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster vom 21. Dezember 2011 vom 18. Dezember 2015, abrufbar unter: [https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/www/ab\\_uni/ab2012/ausgabe03/beitrag\\_02.pdf](https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/www/ab_uni/ab2012/ausgabe03/beitrag_02.pdf) und [https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/www/ab\\_uni/ab2016/ausgabe01/gesamt\\_mit\\_db.pdf](https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/www/ab_uni/ab2016/ausgabe01/gesamt_mit_db.pdf) (beide Zugriffe 08.02.16)
- 74| Entwurf eines Teilrahmenplans für die Grundschule: [http://grundschule.bildung-rp.de/fileadmin/user\\_upload/grundschule.bildung-rp.de/Downloads/Rahmenplan/TRP\\_IRU.pdf](http://grundschule.bildung-rp.de/fileadmin/user_upload/grundschule.bildung-rp.de/Downloads/Rahmenplan/TRP_IRU.pdf) und Rahmenlehrplan für die Sekundarstufe: [http://religion.bildung-rp.de/fileadmin/user\\_upload/religion.bildung-rp.de/LP\\_IRU\\_GESAMT\\_April15.pdf](http://religion.bildung-rp.de/fileadmin/user_upload/religion.bildung-rp.de/LP_IRU_GESAMT_April15.pdf) (Zugriffe am 08.02.16)

- 75| *Zwischen ständigen Mitgliedern der fachdidaktischen Kommission aus einem muslimischen Erziehungswissenschaftler, einem Philosophie-/ Ethik-lehrer und jeweils einen katholischen, evangelischen und islamischen Religionslehrern kommen noch periodische Mitarbeiter, zumeist Islamlehrer, Islamwissenschaftler und ein Erziehungswissenschaftler hinzu. Die verschiedenen Berater, z.B. der staatliche Fachberatung, der muslimischen religionspädagogischen Beratung und weitere lokalen Partner des IRU werden unter den Seiten des Ministeriums aufgeführt: <http://religion.bildung-rp.de/islamischer-religionsunterricht-modellprojekt/beratung.html> (Zugriff am 08.02.16)*
- 76| <http://religion.bildung-rp.de/islamischer-religionsunterricht-modellprojekt.html> (Zugriff am 08.02.16)
- 77| <https://mifkjf.rlp.de/de/ministerium/beauftragter-fuer-migration-und-integration/runder-tisch-islam/> (Zugriff am 08.02.16)
- 78| <http://religion.bildung-rp.de/islamischer-religionsunterricht-modellprojekt.html> (Zugriff am 08.02.16)
- 79| *Im Jahre 2008 wurde hierfür eine Verwaltungsvereinbarung zwischen den Bundesländern Rheinland-Pfalz und Baden-Württemberg geschlossen.*
- 80| <http://religion.bildung-rp.de/islamischer-religionsunterricht-modellprojekt/aus-fort-und-weiterbildung.html> (Zugriff am 08.02.16)
- 81| <http://www.saarland.de/SID-EBD2C2F1-562FA2FF/124361.htm> (Zugriff am 08.02.16)
- 82| *Vgl. hierzu:* [http://www.landtag-saar.de/Dokumente/Drucksachen/Aw15\\_1378.pdf](http://www.landtag-saar.de/Dokumente/Drucksachen/Aw15_1378.pdf) (Zugriff am 08.02.16)
- 83| <http://www.faecher.lernnetz.de/faecherportal/index.php?DownloadID=1378> (Zugriff am 08.02.16)
- 84| *Der Lehrplan kann unter:* <http://www.lehrplan.lernnetz.de/index.php?wahl=161> (Zugriff am 08.02.16) aufgerufen werden.
- 85| <http://spotidoc.com/doc/1604325/stellenausschreibung-das-ministerium-f%C3%A3%C2%BCr> (Zugriff am 08.02.16)

# Religiöse Pluralisierung in Deutschland: Das anatolische Alevitentum im Transformationsprozess

*Handan Aksünger*

- Die anatolischen Aleviten schöpfen ihre Glaubensüberzeugungen aus vorislamischen Elementen, schiitischen Vorstellungen und Ideen der Mystik. Sie üb(t)en ihre Religion meist im Verborgenen aus. Mit den Schiiten und den arabischsprachigen Alawiten sind sie nicht zu verwechseln.
- In der Türkei sind Aleviten bis heute rechtlich nicht als Religionsgemeinschaft anerkannt. Sie gelten dort als Muslime. Weder ihre Cem-Häuser, die alevitischen Gebetsräume, noch ihre Dede oder Ana, die Vorsteher und Autoritäten für die Rituale, werden akzeptiert.
- In Deutschland leben mehr als 500.000 Aleviten. Politisch formierten sie sich in den 70er Jahren sowohl in der Türkei als auch in Deutschland. Auf Bundesebene sind sie u. a. in der Alevitischen Gemeinde Deutschland e.V. (AABF) organisiert. Alevitischer Religionsunterricht wird derzeit an 100 Schulen in acht Bundesländern durch 67 Lehrkräfte erteilt.
- In Deutschland gilt es, die alevitische Theologie an Hochschulen zu etablieren und qualifiziertes Lehrpersonal für den Religionsunterricht auszubilden. Das alevitische Gemeindeleben muss professionell organisiert werden, damit Aleviten als eigenständige Stimme Gehör finden.



## **Zwischen Emanzipierung, Generalverdacht und Vereinnahmungsversuchen**

„Es gibt ein neues deutsches ‚Wir‘, das ist die Einheit der Verschiedenen. Und dazu gehören Sie genauso selbstverständlich wie ich“, erklärte Bundespräsident Joachim Gauck im Rahmen der Einbürgerungsfeier anlässlich der 65-Jahr-Feier des Grundgesetzes.<sup>1</sup> Gaucks Worte implizieren die positive Wahrnehmung religiöser und kultureller Vielfalt in Deutschland, einem Deutschland, das heute „verschiedener denn je ist“.

Auch die anatolischen Aleviten<sup>2</sup>, die ab den 1960er Jahren im Zuge der „Gastarbeitermigration“ von der Türkei nach Deutschland migrierten, sind ein Teil dieses vielfältigen Deutschlands.<sup>3</sup> Fernab der breiten Öffentlichkeit, von der sie kaum wahrgenommen werden, haben sie in den vergangenen Jahren einiges erreicht. Dazu zählen neben der Anerkennung als Religionsgemeinschaft und der Erteilung des alevitischen Religionsunterrichts nach Art. 7 Absatz 3 des Grundgesetzes in acht Bundesländern, die Unterzeichnung der Staatsverträge in Bremen und Hamburg, die Teilnahme am Integrationsgipfel, an der Deutschen Islamkonferenz, den Deutschen Evangelischen Kirchentagen und den verschiedenen Konsultations- sowie Dialogrunden in vielen Bundesländern. Dennoch fragen sich viele Bürger, Politiker, Vertreter von Religionsgemeinschaften und zivilgesellschaftlichen Organisationen, Lehrkräfte und Journalisten, wer die Aleviten sind und warum sie ihre Identität bis Ende der 1980er Jahre geheim gehalten haben?

### **Sind Aleviten Muslime?**

Sind es diejenigen, denen Assad in Syrien angehört? Sind Aleviten Muslime, insbesondere schiitische Muslime? Sind Aleviten Kurden? Warum wurden weltweit die erste wissenschaftliche Stelle an der Pädagogischen Hochschule in Weingarten (2013) und die erste Professur an der Universität Hamburg (2014) für die Ausbildung von Religionslehrern verankert? Was wird den Lehrern beigebracht? Denn gerade vor dem Hintergrund der neusten Negativbeispiele wie die Handlungen des sogenannten „Islamischen Staats“ (IS) im Nahen- und mittleren Osten, der Anschläge von Kopenhagen (2015), Paris (2015), die sexuellen Übergriffe auf Frauen in der Silvesternacht (2015/16) in Köln, Hamburg und Brandanschläge auf Flüchtlingsheime in Deutsch-

land ist die Gefahr einer negativen Konnotation von kultureller und religiöser Differenz größer denn je. Mit der medialen Berichterstattung einhergehend wird religiöse Pluralisierung in der Gesellschaft als Gefahr wahrgenommen und die Gruppe von Muslimen unter Generalverdacht gestellt (Hafez & Schmidt 2015; Pickel 2015: 20). Damit verbunden, befinden sich die anatolischen Aleviten in einer heiklen Situation, die nur anhand einiger Spannungsfelder skizziert werden soll: 1) Trotz zunehmend rechtlicher Anerkennung werden Aleviten in den jeweiligen europäischen Gesellschaften en bloque als „Muslime“ wahrgenommen und geraten ebenso unter den genannten Generalverdacht. 2) Doch aus der türkisch-muslimischen Perspektive (Reichweite zieht sich von Vertretern islamischer Religionsgemeinschaften in Deutschland bis hin zur Behörde für Religionsangelegenheiten (*Diyanet*) in der Türkei) werden sie zumeist als „Nicht-Muslime“ gesehen.<sup>4</sup> 3) Wenn überhaupt, sind ihnen diejenigen Aleviten wohlgesonnen, die sich als eine islamische Strömung verstehen. Dies wiederum manifestiert sich z. B. an der Auswahl der alevitischen Akteure bei den staatlich initiierten „alevitischen Arbeitsgruppen“ (*Alevi Çalıştay*) zur Klärung der „Alevitischen Frage“ in der Türkei oder den gezielten *Cemevi*-Besuchen des vorherigen Ministerpräsidenten Ahmet Davutoğlu in Tunceli (2014) und in Erzincan (2016). Mit diesen Staatsbesuchen wird versucht, das Alevitentum als eine islamische Strömung darzustellen.<sup>5</sup> Alle diese Ausführungen sind nur ein kleiner Ausschnitt aus der komplexen Thematik „Religiöse Pluralisierung in Deutschland: Die anatolischen Aleviten im Transformationsprozess“, die einen Einblick in historische, soziale und religiöse Hintergründe im transnationalen Kontext Deutschland-Türkei erfordert.

### **Ein historischer Abriss**

Der Diskurs um die religionsgeschichtliche und theologische Verortung des Alevitentums ist – aus der Binnen- und Außenperspektive – bis heute nicht abgeschlossen, so dass unterschiedliche Vorstellungen über die Anfänge co-existieren<sup>6</sup>. Die damit einhergehende Vielfalt alevitischer Selbst- und Fremdverständnisse ist in den vergangenen Jahren sichtbar geworden.<sup>7</sup> Das Alevitentum definiert sich durch eine Vielzahl von Glaubenselementen aus vorislamischer Zeit (Zoroastrismus, Gnostik, usw.), der schiitischen Erzählversion der frühislamischen Geschichte um die Nachfolgerschaft des Propheten Muhammet und der *Ehl-i beyt*<sup>8</sup> sowie der Mystik des Wanderpre-

digers Hacı Bektaş Veli. Trotz der etymologischen Herleitung des Begriffs Alevi unter anderem aus „*Ali evi*“ (aus dem Hause Alis) und der besonderen Verehrung des heiligen Ali – zwei Aspekte, die die Aleviten mit den Schiiten und den arabischsprachigen *Alawiten* teilen – sind sie mit diesen beiden Gruppen nicht zu verwechseln. Es überwiegen die Unterschiede in den geschichtlichen Traditionslinien, Glaubensvorstellungen, Religionspraxis und der Gemeinschaftsordnung (Kehl-Bodrogi 1988: 120; Dreßler 2002: 123).<sup>9</sup>

Die gegenwärtige Ausprägung des *Alevilik*<sup>10</sup> (Alevitentum) hat sich vor allem zwischen dem 12. und 16. Jh. in Anatolien ausgeformt, so dass hier die Rede von den anatolischen Aleviten ist. Anatolien als Wiege unterschiedlicher Religionen und Kulturen war stets ein begehrtes Territorium vieler Großmächte. Mit der Schlacht von *Manzikert* (bei Van) 1071 wurden die Byzantiner (Ost-Römer) durch die Turkmenen zurückgedrängt. Die aus Zentralasien kommenden Turkmenenstämme, die im Zuge der Wanderbewegungen den Islam annahmen, brachten islamisches Gedankengut mit nach Anatolien. Im Laufe der Folgezeit kam es zu Landverteilungskämpfen zwischen Alt-Eingesessenen und den Neu-Hinzugezogenen. Waren die Auseinandersetzungen zunächst sozio-ökonomischer und politischer Natur, so nahmen sie zunehmend eine religiöse Dimension an, so dass Konflikte zwischen der ländlichen Bevölkerung und den regierenden Herrschern die Region destabilisierten (Franz 2000:16ff). In diese Zeit fällt auch der von *Baba Ilyas*<sup>11</sup> geführte Aufstand (1239-40), der von der Seldschukischen Großmacht niedergeschlagen wurde (Dreßler 2013: 22). Aus dem fehlgeschlagenen *Babailer*-Aufstand ging eine weitere Bewegung hervor, die der „mystischen Wanderprediger“ (*Horasan Erenleri, Rum Abdalları*), zu denen auch *Hacı Bektaş Veli* zählte. Er gilt als eine der zentralen Persönlichkeiten, der die alevitische Lehre geprägt hat. Er wird in manchen Quellen der Babai-Bewegung nahe stehend dargestellt. Im 13. Jh. ließ er sich im Dorf *Suluçar Karahöyük*<sup>12</sup> nieder und gab der ländlichen Bevölkerung religiösen sowie sozialen Halt.

Eine weitere bedeutende Persönlichkeit ist der turkmenischstämmige *Şah İsmail* (1487-1524), der von 1501 bis 1524 Herrscher von Persien war und die Schia zur Staatsreligion erklärte.<sup>13</sup> Durch die Entsendung von *Kalifen* (Stellvertreter) mit Sendeschreiben wurden schiitische Elemente unter den anatolischen Anhängern des *Şah* stärker verankert. *Şah İsmail* als religiöse Autorität (Dreßler 2013: 28-29) ehrend, kämpften diese zu jener Zeit als *Kızılbaş* (rote Kopfbede-

ckung tragend) an seiner Seite gegen das Osmanische Reich. Nach dem Sieg der Osmanen über den *Şah* (1514 Schlacht von *Çaldıran*) zogen sich die *Kızılbaş* in die Bergregionen Anatoliens zurück und praktizierten die *Takiye* (Schweigegebot). Denn durch die von Yavuz Sultan Selim I. (1470-1520) erlassenen Fatwas (islamische Rechtsgutachten) galten die *Kızılbaş* als „Ungläubige“ (*Kuffar*) und wurden Opfer von Verfolgung und Vernichtung (Dreßler 2013: 22-24).<sup>14</sup> Laut Dreßler (2002:10) führte diese „innerosmanische Emigration“ der *Kızılbaş* in die abgelegenen Bergregionen Anatoliens dazu, dass sich die Gruppe zu einer – mit einer „ethnischen“ Gruppe vergleichbaren – Sozial- und Glaubensgemeinschaft verwandelte.

Während der sunnitische Islam die dominierende Denomination im Osmanischen Reich war, verschwanden die anatolischen Aleviten/*Kızılbaş* zunehmend aus der Öffentlichkeit. Zugleich vollzog sich in dieser Zeit eine staatliche Annäherung an den *Bektaşî*-Orden, der Anfang des 16. Jh. durch *Balım Sultan* auf Anordnung des osmanischen *Sultan Bayazid II.* (1481-1512) institutionalisiert wurde. Von Persien als religiöses Zentrum isoliert, akzeptierte ein Teil der Aleviten den *Bektaşî*-Orden – vor allem die leiblichen Nachfahren von *Hünkar Hacı Bektaş Veli* – als oberste religiöse Autorität.<sup>15</sup> Doch mit dem Verbot des *Bektaşî*-Ordens und der angeordneten Veräußerung an den sunnitischen *Nakşibendi*-Orden durch *Sultan Mahmut II.* 1825, wurde die soziale, ökonomische und geistig-religiöse Isolation der Aleviten wieder verstärkt (Franz 2000: 18-20, Sökefeld 2008b: 12).

Erst der Zusammenfall des Osmanischen Reichs und die anschließende Gründung der Türkischen Republik 1923 führten – scheinbar – aus der Isolation heraus. Mit der Hoffnung auf eine rechtliche Gleichstellung unterstützten Aleviten den Säkularisierungsprozess und begrüßten die Abschaffung der Scharia. Fortan erhielten sie unter dem Dach einer „homogenen“ Nation nach der Ideologie des Staatsgründers Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) die Identität als türkische Staatsbürger.<sup>16</sup> Doch bis heute ist den ungefähr 15-20 Millionen Aleviten eine rechtliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft verwehrt geblieben, da sie in der Türkei von staatlicher Seite unter dem „Islam“ subsumiert werden. Das hat sich auch im jüngsten Urteil des Europäischen Gerichtshofs vom 26. April 2016 gezeigt. Demnach verstößt der türkische Staat gegen die Religionsfreiheit (Art. 9) und gegen das Diskriminierungsverbot (Art. 14) in Bezug auf die Aleviten in der Türkei. Dieses höchstrichterliche Urteil stellt eine eklatante Ungleichbehand-

lung der Aleviten ohne objektive und einsichtige Rechtfertigung durch den türkischen Staat fest. Offizielle Minderheitenrechte wurden nur den ehemaligen nicht-muslimischen *Millet (gayrimüslimler)*<sup>17</sup>, d.h. den Griechisch-Orthodoxen, den Armeniern und den Juden gewährt. Davon ausgenommen sind auch die Aramäer<sup>18</sup>, die Alawiten und die Jesiden. Für alle religiösen Belange war/ist das „Präsidium für religiöse Angelegenheiten“ (Diyanet İşleri Başkanlığı, DIB) zuständig. Diese Behörde regelt den Moscheebau, die Erstellung von Fatwas (islamische Rechtsgutachten), Freitagspredigten, Organisation der Pilgerfahrt sowie Inhalte des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen, so dass alevitische Themen de facto überall kaum berücksichtigt werden (Dreßler 2013: 16).<sup>19</sup> In den nachfolgenden Jahrzehnten erlebten die Aleviten durch die Urbanisierungs- und Industrialisierungsprozesse bedingten Migrationsbewegungen innerhalb der Türkei (1940/1950er Jahre) und nach Europa<sup>20</sup> (1960er Jahre) zwar einen sozialen Aufstieg, doch ihr religiöses Leben praktizierten sie in städtischen Kontexten – wenn überhaupt – im Verborgenen, da neben der neuen fremden Umgebung das Aufweichen der sozial-religiösen Beziehungen hinzukam.

### **Die Person und die Gemeinschaft im Alevitentum**

Die alevitische Gemeinschaftsstruktur ist durch das patrilineare Abstammungsprinzip gekennzeichnet. Die Person ist via Geburt Teil einer Familie (*Aile*), einst eine erweiterte Großfamilie, heute Kernfamilie. Die Familie gilt als die kleinste soziale Einheit und stellt ein Haus (*Ev, Hane*) dar, das wiederum Teil einer übergeordneten Verwandtschaftsgruppe Lineage (*Sülale*) ist. Die Lineage umfasst die Bluts- und die angeheiratete Verwandtschaft.

Neben diesen Familieneinheiten ist die traditionell endogam (d.h. nach innen) organisierte alevitische Gemeinschaft durch drei sozial-religiöse Beziehungen geprägt, die über ein rituelles Versprechen (*İkrar*) hergestellt werden.<sup>21</sup> Die erste Form ist die *Ocak-Talip*-Beziehung, die zwei einander ergänzende Kategorien darstellt. Auf der einen Seite stehen die *Talip* (Strebende, Schüler)-Gruppen, auf der anderen Seite die *Ocak*-Gruppen. Den *Ocak* (wörtl. Herd, Feuerstelle)-Gruppen obliegt die religiöse und soziale Anleitung der *Talip*-Gruppen.<sup>22</sup> Die Legitimation ihrer Besonderheit beziehen die *Ocak*-Gruppen durch ihre patrilineare Abstammung vom Propheten Muhammet, von den 12 Imamen oder von anderen alevitischen Heiligen (Kehl-Bodrogi 1988: 167).<sup>23</sup>

## Die rituellen Spezialisten werden Dede bzw. Ana genannt

Die Aufgaben eines *Dede*<sup>24</sup> (wörtl. Großvater) und einer *Ana* (wörtl. Mutter) – Angehörige eines *Ocak* – sind, die *Talip*-Gruppen mindestens einmal im Jahr zu besuchen, die Gottesandacht (*Cem*) sowie weitere Rituale zu leiten, religiöses Wissen zu vermitteln, Streit zu schlichten und Seelsorge zu leisten.<sup>25</sup> Traditionell waren nur die *Ocak*-Familien in Besitz der *Buyruk*-Texte und rituellen Objekte, die sie innerhalb ihrer Familien vererbten. Somit galten sie als „Hüter des geheimen Wissens“ (Kehl-Bodrogi 2002: 14). Die Institution des *Dede* hat eine interne Rangordnung. Jeder *Dede* hat einen *Rehber* (Wegweiser), einen *Pir* (Alter, Meister) und *Mürşit* (Leiter, Lehrer).<sup>27</sup> Sökefeld (2005: 207) merkt an, dass es sich hierbei um keine eindeutige Hierarchie der *Ocak*-Lineages, sondern um eine zirkuläre Struktur handelt. Unter diesen Positionen gilt das Prinzip des „*El Ele, El Hakka*“ (wörtl. Hand an Hand, Hand an *Hak*<sup>28</sup>), ein System der gegenseitigen Kontrolle. Dies besagt, dass jeder/jede vor seine(n) eigene(n) *Dede/Ana* treten und Rechenschaft ablegen muss, bevor er/sie die entsprechenden *Talip*-Gruppen besucht. Die Anbindung des *Dede/der Ana* an unterschiedliche *Ocak*-Lineages und die Einhaltung der entsprechenden Pflichten, zusammengefasst in der Maxime des „*El Ele, El Hakka*“, ist ein interner Mechanismus des gerechten Handelns. Somit existiert in der alevitischen Gemeinschaftsordnung ein „Prinzip des Ausgleichs“, das der religiösen Hierarchie entgegenwirkt, da die Herkunft aus einer *Ocak*-Lineage keinen Freispruch von Fehlverhalten garantiert.

Die zweite zentrale Relation ist die *Musahip*-Beziehung, die als Weggemeinschaft (*Musahiplik*) übersetzt werden kann. Der Terminus *Musahip* ist dem arab. Begriff *musāhibe* entlehnt und bezeichnet „jene, die befreundet sind und eine schöne Kommunikation haben“ (Korkmaz 2003: 204). Die Herkunft der „Weggemeinschaft“, die als eine „Grundregel des Weges“ (*Yol Erkanı*) gilt, führen die Aleviten auf Muhammet und Ali zurück. Nach einem Narrativ, verankert im *Buyruk*-Buch, wird berichtet, wie Muhammet selbst 632 auf dem Rückweg seiner letzten Pilgerreise von Mekka nach Medina in seiner letzten Predigt bei *Gadr Humm* die besondere Bedeutung von Ali hervorhob und mit ihm die *Musahip*-Beziehung einging (Kehl-Bodrogi 1997: 119; Shankland 2003: 84).<sup>29</sup> Diese Beziehung soll idealerweise nach der Heirat eingegangen werden und umfasst zwei Ehepaare, d.h. Familien/Häuser, die zu ideellen Geschwistern werden. Erst durch das

Eingehen dieser Beziehung werden die Personen – die sich reziprok als Geschwister ansprechen – durch den *Dede* in die alevitische Gemeinschaft initiiert.

Als dritte Form ist die *Kivre*-Beziehung zu nennen, die bei der Beschneidung (Sünnet) eines Jungen eingegangen wird.<sup>30</sup> Durch die *Kivre*-Beziehung werden ebenso zwei „Häuser“ bzw. Familien miteinander zu ideellen Geschwistern. In den *Musahip*- und *Kivre*-Beziehungen<sup>31</sup> sind die beteiligten Familien einander zu lebenslanger moralischer, wirtschaftlicher und sozialer Unterstützung angehalten, die als Regeln des „alevitisches Weges“ gelten und in alevitischen Quellen verankert sind.

### **Die Quellen und das religiöse Weltbild der Aleviten**

Vom Mystikverständnis *Hacı Bektaş Velis* und der *Batiniyya*<sup>32</sup>-Lehre beeinflusst, gilt in der alevitischen Lehre die Prämisse, Quellen nach einem inneren verborgenen (*Batini*) und nicht nach dem äußeren sichtbaren (*Zahiri*) Sinn zu verstehen.<sup>33</sup> Alles soll hinterfragt und reflektiert werden, so dass eine Auslegung von Quellen ausdrücklich erwünscht ist, woraus neben der schwierigen Quellenlage auch die unterschiedlichen Selbstverständnisse im Alevitentum herrühren. Die damit verbundene Weisheit von *Hacı Bektaş Veli*, „Das bedeutendste Buch, das man lesen kann, ist der Mensch“, brachte ihnen im Osmanischen Reich die Brandmarkung als „Ungläubige“ ein.

Im Alevitentum gelten Abbildungen von heiligen Personen, rituelle Objekte und Orte in der Natur (Bäume, Wasserquellen, Berge) ebenso als Quellen. Nach alevitischer Vorstellung sind Tora (*Tevrat*), Neues Testament (*Incil*), Psalmen (*Zebur*) und Koran (*Kuran-ı Kerim*) gleichberechtigte heilige Bücher, die Gottesgesandten offenbart wurden. Selbst wenn die Aleviten den Koran als heiliges Buch des Islams anerkennen, so hat es nicht dieselbe rituelle und kanonische Bedeutung wie für die Sunniten und Schiiten (Dreßler 2002: 104). Zu den zentralen schriftlichen Quellen im Alevitentum zählen die nachfolgenden.

Mehmet Yaman *Dede* schreibt über die *Buyruk* („Gesagte“, „Weisung“, „Gebot“)-Texte: „Für die Aleviten sind die *Buyruk* nicht einfach gewöhnliche Bücher, sondern sind Gebot der Weisen, und sie sind heilig und genießen große Verehrung“ (Yaman 2000: X)<sup>34</sup>. In

der Regel wird im mündlichen Gebrauch der Titel „*Imam Cafer Sadık Buyruğu*“ als *Buyruk* abgekürzt. Die Texte werden vorrangig auf *Şah İsmail* zurückgeführt, der in der zweiten Hälfte des 16. Jh. in osmanisch-türkischer Sprache Schriften als „Sendeschreiben“ durch seine *Kalifen* an seine anatolisch-alevitischen Anhänger verschickte. Darin sind Ritualbeschreibungen, mystische Lehren, Gebete und schiitische Vorstellungen vorhanden (Dreßler 2013: 27). Traditionell befanden sich die *Buyruk*-Texte im Besitz der *Ocak*-Familien. Bis ins 20. Jh. hinein wurden diese Texte handschriftlich vervielfältigt, ergänzt und fortgeschrieben, so dass unterschiedliche Versionen im Umlauf sind. Die erste *Buyruk*-Sammlung in lateinischer Schrift wurde 1958 von Sefer Aytekin<sup>35</sup> gedruckt. Durch diese Form der Verschriftlichung wurden die Überlieferungen und das rituelle Wissen auch den *Talip* (Strebende, Schüler) und Nicht-Aleviten zugänglich.

Des Weiteren gelten die Schriften *Vilâyet Nâme-i Hacı Bektaş Veli* (Die Erzählung von *Hacı Bektaş Veli*) und *Makalat-ı Hacı Bektaş Veli* (Die Abhandlungen des *Hacı Bektaş Veli*) als zentrale Werke. Das Buch *Vilâyet Nâme-i Hacı Bektaş Veli* wird kurz „*Vilayetname*“ (Erzählung oder Hagiographie) genannt und gehört zu einer Gattung, in der die Schriften aus mündlichen Erzählungen entstanden sind. Diese Texte sprechen explizit eine religiöse Thematik an.<sup>36</sup> Das *Makalat-ı Hacı Bektaş Veli* (Die Abhandlungen des *Hacı Bektaş Veli*) wurde ursprünglich auf Arabisch geschrieben, wobei das Original heute nicht mehr vorliegt. Stattdessen sind Abschriften und türkische Übersetzungen zu finden.<sup>37</sup> Darüber hinaus ist das Werk *Nech`ül Belâğa* (Pfad der Beredsamkeit) zu nennen. Das Buch beinhaltet gesammelte Predigten, Briefe, Verfügungen, Vermächtnisse und Aussagen Alis.<sup>38</sup> Insgesamt lässt sich festhalten, dass diese Texte zentral für die alevitische Lehre sind, doch keine strikt systematischen Katechismen darstellen (Vorhoff 1999: 16) und nicht als „Offenbarungsschriften“ wie im Sinne der monotheistischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – einzuordnen sind.

Neben diesen Texten dienen vielmehr die gesungene Dichtung wie *Deyişler* (Redeformen), *Nefesler* („Atem“ in der Mehrzahl) oder auch *Deme* (Gesagte) der Tradierung religiösen Wissens (Kehl-Bodrogi 2008: 3) und stellen einen untrennbaren Teil im Leben der Aleviten dar. Diese Erzählungen in Gedichtform (Versdichtung) sind ein wichtiger Bestandteil der rituellen Versammlungen (z.B. Gottesandacht, Beerdigung) und der Gespräche (*Muhabbet*, *Sohbet*), die in Beglei-



tung der Langhalslaute (*Bağlama, Saz*) in gesungener Form überliefert werden (Kehl-Bodrogi 1988: 122ff). Somit war diese Dichtung und das darin vermittelte Wissen nicht nur den *Ocak*-Familien vorbehalten, sondern wird insbesondere durch alevitische Dichter/Volks-sänger (*Aşıklar*<sup>39</sup>/*Ozanlar*) bis heute tradiert und ist für jeden zugänglich. In diesen Texten werden Traditionen, Weltbild, Rituale und Heiligenlegenden überliefert, die als Interpretationen der alevitischen Lehre verstanden werden können. Gemeinsam ist allen Texten, dass sie durch ihre spezifische Terminologie und Thematik den Versuch unternehmen, die „Wahrheit“ zu enthüllen. Die Wahrheit, dass jeder „Mensch Teil eines Ganzen“ ist.

Nach alevitischem Verständnis ist die Schöpfung als eine mystische Einheit von „Gott, Mensch und Natur“ zu verstehen, das auch mit dem Ausspruch „*Hak-Muhammet-Ali*“ zur Geltung kommt. Muhammet und Ali werden als die beiden Hälften einer Wahrheit verstanden.<sup>40</sup> Die Narrative in den *Buyruk*-Texten und der gesungenen Dichtung beschreiben die Manifestation von *Hak/Hakikat* (Gott/Wahrheit) als göttliches Licht in jedem Lebewesen, Menschen und der Natur. Nach dieser Vorstellung ist alles Leben auf der Erde mit göttlichen Attributen versehen und miteinander verbunden. Das immanente und transzendente Gottesverständnis, das nicht einem personifiziertem „Gott“ gleicht, ist trotz seiner Nähe zum „*Vahdet-i Vücut*“-Konzept (Einheit aller Seienden) aus der islamischen Mystik nicht ausreichend, um das alevitische „*Vahdet-i Mevcut*“-Konzept (Einheit allen Seins) zu verstehen (Terkivatan 2013). Ziel des Menschen – der mit Vernunft, Verstand und Liebe ausgestattet ist – ist nach der Einheit zu suchen und sich auf dem Weg (*Yol*) zu begeben, wie die Aleviten ihre Religion selbst bezeichnen. Auf dem Weg der Wahrheitssuche hat der Mensch – angehalten sich Wissen anzueignen – in seinem Lebenszyklus vier spirituelle Stadien zu durchschreiten, die in der „4 Tore, 40 Stufen-Lehre“ verankert sind.<sup>41</sup> Die vier Tore sind 1. *Şeriat*<sup>42</sup> (Grundregeln des Zusammenlebens), 2. *Tarikat* (Mystischer Pfad), 3. *Marifet* (Fähigkeit zur Erkenntnis) und 4. *Hakikat* (Wahrheit). Dieser Vervollkommnungs- bzw. Reifeprozess der menschlichen Seele wird bereits im Diesseits angestrebt. Überlegungen zum „Jüngsten Gericht“ und „Jenseits“ spielen in der alevitischen Lehre eine untergeordnete Rolle. Nach alevitischem Verständnis kann der Mensch auf der Basis seiner Handlungen bereits im „Hier und Jetzt“ den Himmel oder die Hölle erleben. Ausschlaggebend ist, dass sich der Mensch von Eigenschaften wie Gier,

Neid, Hass reinigt und sich dabei an die Gebote der *Edep*-Regeln hält, die als ethisch-moralische Orientierungen gelten.

Im Vordergrund der *Edep*-Regeln steht die Aussage „Beherrsche deine Hände, deine Zunge und deine Lenden“ (*Eline Diline Beline sahip ol*). Die Hand zu beherrschen bedeutet, nicht zu stehlen und keine Gewalt auszuüben. Die Beherrschung der Zunge fordert die Menschen auf, stets die Wahrheit zu sagen.<sup>43</sup>

Die Aufforderung, seine Lenden zu beherrschen, impliziert sexuelle Handlungen auf die monogame Ehe zu beschränken, denn Polygamie ist verboten.<sup>44</sup> Die sukzessive „Unterordnung des Egos soll im Reifeprozess zu einem emphatischen Menschen“ behilflich sein. Des Weiteren ist die alevitische Lehre von dem Imperativ des Einvernehmens (*Rızalık*) durchdrungen. Dieses Prinzip gilt für jede Person und dient zur Vermeidung von Konflikten und Herstellung von Gerechtigkeit. Nur durch das *Rızalık* auf drei Ebenen ist der Mensch in der Lage, die beschriebenen vier Tore zu durchschreiten. Die erste Art des Einvernehmens ist der *Einklang mit sich selbst*, d.h. sich mit seinem Inneren konfrontieren und sich selbst reflektieren. Nichts soll aus Zwang, sondern aus freien Stücken „vom Herzen“ sein. Die zweite Art ist das *Einvernehmen mit der Gesellschaft*. Hier sollen die Gesellschaft, in der man lebt, mit der Person und die Person mit der Gesellschaft einvernehmlich sein. Diese kollektive Ebene zeigt sich auch u.a. in einer Art öffentlichen Beichte bei der Gottesandacht (*Cem*), wenn der *Dede/die Ana* nach Streitigkeiten in der Gemeinde fragt. Diese müssen gemeinschaftlich bereinigt werden, bevor die Andacht anfangen kann. Im erweiterten Kontext wird es auf gute Nachbarschaft, den Einsatz gegen Ungerechtigkeiten jeglicher Art und v.a. auf die Gesetzestreue übertragen.<sup>45</sup> Auf der dritten Ebene bezieht sich das *Einvernehmen auf den spirituellen Weg*. Jeder, der sich auf den Weg begibt, sollte die Regeln aus Liebe befolgen (Missionierungsverbot). Erst wenn man Einvernehmen mit sich selbst und der Gemeinschaft erreicht hat, kann man Einvernehmen mit dem Göttlichen erlangen und eins mit der Wahrheit sein, das auch ein Ziel der alevitischen Gottesandacht (*Cem*) darstellt.

Im Vordergrund des *Cem*, an dem Männer und Frauen gemeinsam teilnehmen, steht das Erleben von Gleichwertigkeit, Gerechtigkeit und Gemeinschaft. Im Rahmen der *Cem*-Zeremonie gelten alle Partizipanten als *Can*<sup>46</sup> (Seele). Während das *Cem*-Ritual im dörflichen

Kontext in den eigenen Häusern stattfand, bieten heute die *Cem*-Häuser (*Cem Evi*) den räumlichen Rahmen. Nicht nur die rituelle Andacht, d.h. das Vollziehen von Gebeten, sondern auch das Lösen von sozialen Konflikten sowie das gerechte Teilen von Gaben (*Lokma*) mit Hilfe des *Rızalık*-Prinzips sind zentrale Aspekte. Ein weiteres entscheidendes Element stellt das „Erwecken des Lichts“ (in Form von Kerzen) dar, das mit dem alevitischen Schöpfungsverständnis unmittelbar in Verbindung steht. Ein anderer zentraler Aspekt ist der *Semah*, ein spiritueller Gang bzw. „Gebet“, der nur aus freien Willen von Männern und Frauen gemeinsam im Kreis begangen wird. Der *Semah* stellt einen universellen Bezug her und symbolisiert die „Einheit der Gemeinschaft mit der Wahrheit“, unabhängig von geschlechtlicher, ökonomischer, sozialer oder kultureller Zugehörigkeit. Begleitet werden diese Handlungen durch Gebete<sup>47</sup> und vor allem die oben genannten *Deyişler* (gesungene Dichtung) mit der Langhalslaute.<sup>48</sup> Das *Cem*-Ritual kann nur von rituellen Spezialisten (*Dede/Ana*) geleitet werden, so dass die herkömmliche Teilnehmerstruktur auf den sogenannten *Ocak-Talip*-Beziehungen basierte, aber durch die Migrationsprozesse Veränderungen erfahren hat.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Identität einer alevitischen Person idealerweise geknüpft ist an: a) die Geburt durch alevitische Eltern, b) das Eingehen der sozial-religiösen *Ikrar*-Beziehungen, c) das Einhalten der ethisch-moralischen Prinzipien wie z.B. *Rızalık* und *Edep*-Regeln und d) die Teilnahme an der rituellen Praxis, insbesondere am *Cem*-Ritual, d.h. ein spezifisches Set an Identitäts-Merkmalen.<sup>49</sup> Diese gelten für beide Geschlechter gleichermaßen, so dass die „Vervollkommnung der menschlichen Seele“ nur durch individuelle und gemeinschaftliche Reflexionsprozesse sowie das Einüben von Gleichwertigkeit und Gerechtigkeit erreicht werden kann. Werte, die die Aleviten als „religiöses und kulturelles Gepäck“ in die jeweiligen europäischen Migrationsländer mitgenommen haben.

### **Aleviten im deutsch-türkischen Kontext: Von der Verborgenheit zum alevitischen Identitätsbekenntnis**

Im Zuge der Gastarbeitermigration ab 1961 in Deutschland angekommen wurden die türkeistämmigen Migranten – darunter auch die Aleviten – eher von der Arbeiterwohlfahrt betreut. Die katholische Caritas war vordergründig für die Spanier, Italiener, Portugiesen zuständig. Ohne autochthone Organisationsstrukturen und ange-

lehnt an die Tradition der Arbeiterwohlfahrt begannen sich Aleviten in türkeistämmigen „Arbeiter- und Kulturvereinen“ zu organisieren. Diese waren weniger parteipolitisch ausgerichtet und stellten beratende Treffpunkte für Arbeitsmigranten aus der Türkei dar (Özak/Sezer 1987: 55).

Die politischen Wurzeln der nachfolgenden alevitischen Bewegung sieht Sökefeld (2013: 20) in der linken Bewegung der 1970/1980er Jahre in der Türkei, die transnational nicht losgelöst voneinander betrachtet werden können. Die Polarisierung des politischen Diskurses in den 1960/1970er Jahren ebnete den Weg zu einer verschärften „Links vs. Rechts“ Ausrichtung in der Türkei. In dieser Zeit wandten sich vor allem urbanisierte junge Aleviten sozialistisch geprägten Ideen zu, womit zumeist eine gleichzeitige Ablehnung der religiösen Inhalte des Alevitentums einherging. Laut Kehl-Bodrogi (2006: 4) führte diese „Entwicklung zwar nicht zu einem Verlust alevitischer Identität, wohl aber zu einer Neuinterpretation der sie konstruierenden Merkmale“. Fortan wuchs eine junge Generation von Aleviten heran, die sich vielmehr im linken Spektrum verortete und dabei die „Geschichte des Sozialismus in der alevitischen Geschichte sah“ (Dreßler 2002: 173). Die Angriffe in 1978 in Maraş und 1980 in Çorum, denen Aleviten zum Opfer fielen, verstärkte die Annahme linker Ideologien unter den Aleviten. Die politischen Auseinandersetzungen kulminierten im Militärputsch 1980. Die nachfolgende staatlich geförderte Rückkehr des Islams in Politik und Gesellschaft als „Türkisch-Islamische Synthese“ (*Türk İslam Sentezi*) zog Gesetzesveränderungen wie die Einführung des Religionsunterrichts als Pflichtfach und den forcierten Moscheebau in alevitischen Dörfern nach sich. Diese und andere Ereignisse im Herkunfts- und Aufnahmekontext förderten die Emanzipierung der Aleviten, unter anderem die Gründung der Alevitischen Kulturgruppe aus 12 Personen (1988) in Hamburg.

Diese Kulturgruppe organisierte 1989 eine „Alevitischen Kulturwoche“ an der Universität Hamburg<sup>50</sup>, wo sich Aleviten erstmalig öffentlich in Deutschland zu ihrer „Religion und Kultur“ bekannten. Martin Sökefeld (2008b: 23) bezeichnet diesen kollektiven Bruch mit dem Schweigebot als den Beginn der alevitischen Bewegung, der eine transnationale Signalwirkung in die Türkei hatte. Dies zog in den 1990er Jahren eine Welle von Vereinsgründungen, neue Mitgliedschaften und viele Publikationen nach sich. Als weitere Auslöser in dieser Phase gelten

insbesondere zwei Angriffe auf Aleviten in der Türkei: „Sivas-Ereignis 1993“ und „Gazi-Ereignis 1995“.<sup>51</sup> Vor allem nach dem „Sivas-Ereignis“ mündeten die Gespräche in Deutschland im Zusammenschluss alevitischer Vereine unterschiedlicher Prägung als Dachverband. Ab 2000 orientierte sich der Dachverband nach einem Wechsel im Vorstand zunehmend auf das gesellschaftliche Geschehen und Leben in Deutschland. Seit 2002 nennt sich dieser Verband Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. (*Almanya Alevi Birlikleri Federaysonu*, AABF), dem gegenwärtig ca. 150 Ortsgemeinden angehören.<sup>52</sup> Immer mehr Aleviten – seien es Angehörige der ersten oder zweiten Generation – sehen in den europäischen Ländern ihre „neue Heimat“<sup>53</sup>. 2002 schlossen sich die AABF und weitere alevitische Dachverbände aus den Niederlanden, Frankreich, Dänemark, Belgien, Schweiz und Schweden zur Europäischen Konföderation Alevitischer Gemeinden zusammen, die gegenwärtig ungefähr 250 Gemeinden umfasst (Kaplan 2004: 150; Gümüş 2007: 219). Mit der Satzungsänderung 2002, in der sich der Dachverband dezidiert als „Glaubensgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes definiert“ (Sökefeld 2005: 61), findet in der Außenpräsentation eine „Verschiebung von der Kultur zur Religion“ statt (Kehl-Bodrogi 2006), deren Wurzeln in den 1990er Jahren liegen.

Bereits 1991 startete das Alevitische Kulturzentrum Hamburg (heute Alevitische Gemeinde Hamburg e.V.; *Hamburg Alevi Kültür Merkezi HAKM*) eine Unterschriftenkampagne mit dem Ziel, dass alevitische Inhalte in den Schulen Berücksichtigung finden sollten. Die Teilnahme alevitischer Personen in dem 1995 gegründeten „Gesprächskreis Interreligiöser Religionsunterricht“ (GIR) und die gemeinsame Empfehlung 1997 führten dazu, dass 1998 erste alevitische Themen in den Lehrplan für die Hamburger Grundschulen aufgenommen wurden. Das Hamburger Modell „Religionsunterricht für Alle“ (Rufa), der unter der Federführung der Nordelbischen Kirche lag, teilt die Schüler nicht nach Konfessionen auf und ist interreligiös angelegt (Sökefeld 2012: 26; Kaplan 2013: 171).<sup>54</sup>

Es folgte die Anerkennung des Kulturzentrums Anatolische Aleviten e.V. (*Anadolu Aleviler Kültür Merkezi*, AAKM) 2002 in Berlin und des Dachverbandes AABF 2005 in Nordrhein-Westfalen, um nach Art. 7 Abs. 3 Religionsunterricht an Grundschulen in deutscher Sprache erteilen zu können.<sup>55</sup> Das Land Baden-Württemberg führte im Rahmen eines Modelversuchs im Schuljahr 2006/07 den alevitischen

Religionsunterricht (ARU) ein. Die für den ARU erforderlichen Lehrer wurden in einer Fortbildung zwischen 2008 und 2011, welche von der AABF in Kooperation mit den jeweiligen Landesschulbehörden durchgeführt wurde, qualifiziert. 2011 setzte ein Pilotprojekt der „Lehrerweiterbildung für den alevitischen Religionsunterricht“ (ARU) an der Pädagogischen Hochschule Weingarten ein. Diese Arbeit mündete zum Wintersemester 2013/14 in den Erweiterungsstudiengang „Alevitische Religionslehre/-pädagogik“ auf drei Semester. Gegenwärtig wird an 100 Schulen in acht Bundesländern durch 67 alevitische Lehrkräfte der ARU erteilt (Ağuiçenoğlu 2015: 3-4).

Ein weiterer wichtiger Schritt erfolgte 2013 durch den Staatsvertrag nach Art. 140 GG<sup>56</sup> zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg und der Alevitischen Gemeinde Deutschland e.V.<sup>57</sup> Die darauf folgende Einrichtung der Professur für das Alevitentum mit dem Schwerpunkt „Alevitische Religion“ an der Akademie der Weltreligionen zum Wintersemester 2014/15 an der Universität Hamburg ist in dieser Denomination ebenso einzigartig, wie der neue Studiengang „Alevitische Religion“ im Lehramt, wodurch erstmals seit dem Wintersemester 2015/16 alevitische Religionslehrer anhand eines grundständigen Studiums qualifiziert werden. Die Studierenden lernen neben ihrem Schwerpunkt „Alevitentum“ verschiedene Nachbarreligionen – Judentum, Christentum, Hinduismus, Buddhismus und Islam – in entsprechender Intensität kennen, um für den „Religionsunterricht für alle“ in Hamburg qualifiziert zu werden. Gerade durch die zunehmende religiöse und kulturelle Pluralisierung unserer Gesellschaft steigt die Nachfrage an alevitischen Lehrenden, die ihre eigene Religion und die anderen Religionen in einer heterogen zusammengesetzten Schülerschaft unterrichten können. Die erworbenen fachlichen Kompetenzen ermöglichen nicht nur zum anschließenden Masterstudium, sondern bilden auch eine Grundlage in andere Praxis- und Berufsfelder wie auch der Forschung. Gerahmt in den dialogorientierten Ansatz der Akademie der Weltreligionen und dem Projekt „Religionen und Dialog in modernen Gesellschaften“, sollen zukünftig alevitische Grundquellen und die Lebenswelt der Aleviten auf ihre „Offenheit gegenüber dem religiös Anderen“ hin überprüft und mit theologischem Schwerpunkt erforscht werden.

Während die beschriebenen Entwicklungen in Deutschland bzw. Europa eine stetige rechtliche Anerkennung der Aleviten als eine Religi-

ongemeinschaft (2005 in Deutschland, 2012 in der Schweiz- Kanton Basel, 2013 in Großbritannien und in Österreich) kennzeichnen, existieren im türkisch-europäischen Kontext noch politisch-rechtliche Spannungsfelder. Ein zentraler Aspekt betrifft die rechtliche Negierung der Aleviten als eine Religionsgemeinschaft und den damit einhergehenden Status der Cem-Häuser als Kultstätten, die verpflichtende Teilnahme alevitischer SchülerInnen am schulischen Religionsunterricht, die fehlenden Ausbildungsmöglichkeiten für alevitische Geistliche, usw.<sup>58</sup>

### **Herausforderungen**

Selbst wenn die „Situation der Aleviten weiterhin schwierig ist, darf man sie sich aber nicht als statisch vorstellen. Sie muss als ein dynamischer Prozess gedacht werden“ (Shankland und Çetin 2008: 222), der auch transnationale Rückwirkungen zwischen Deutschland und der Türkei umfasst. Der Wandel der anatolischen Aleviten von einer ehemals dem Schweigegebot verpflichteten „Geheimreligion“ hin zu einer offenen Gemeinschaft bringt eine rechtliche Anerkennung in den europäischen Ländern mit sich und unterstützt zugleich die Emanzipation der Aleviten in der Türkei, die zunehmend ihre Rechte einfordern. Auch wenn bisher auf nationaler Ebene kaum einer ihrer Forderungen von den Regierungsparteien juristisch umgesetzt wurden, sind diese zunehmend in den Wahl- und Arbeitsprogrammen der gegenwärtigen Regierungspartei AKP enthalten.<sup>59</sup> Im deutschen Kontext eröffnete die Anerkennung als Religionsgemeinschaft aber zugleich auch neue Perspektiven, die es in der Zukunft zu bewältigen gilt.

Die Herausforderung, die alevitische Lehre erstmals im deutschen Kontext verbindlich für den Religionsunterricht und das universitäre Studium zu verschriftlichen, bringt die Schwierigkeit mit sich, der Vielfalt der unterschiedlichen Traditionen gerecht zu werden. Dafür braucht es weit mehr an wissenschaftlichen Stellen und Lehrstühlen an Universitäten, die in einem interdisziplinären Ansatz die bevorstehenden religiösen, aber auch gesamtgesellschaftlichen Themen bearbeiten. Das gleiche betrifft auch die zukünftige Qualifizierung der rituellen Spezialisten (*Dede/Ana*), die neben der Ritualleitung und Vermittlung des religiösen Wissens auch seelsorgerische Aufgaben übernehmen. Sei es in der Krankenhaus-, Gefängnis- oder auch Jugend- (u. a. bei radikalisierten Jugendlichen) und Familienseelsor-

ge. Ein weiteres Aufgabenfeld der rituellen Spezialisten bezieht sich auf den interreligiösen Dialog. Während die Aleviten bis vor ca. 25 Jahren mit dem sogenannten „Schweigegebot“ sozialisiert wurden und ohne eine wissenschaftliche Ausbildung sich in der Geheimhaltung der Lehre einüben mussten, werden sie heute von Vertretern anderer Religionsgemeinschaften und staatlichen Institutionen dazu aufgefordert, sich in aller Eindeutigkeit zu einer spezifischen Identität – als Muslime oder Nicht-Muslime – zu bekennen. Die daraus resultierende Dynamik einer Homogenisierung der alevitischen Identität(en) führt nicht zuletzt auch zu Unstimmigkeiten und Konflikten unter den anatolischen Aleviten, insbesondere in den Gemeinden.<sup>60</sup> Auch wenn die Aleviten im Dialog mit Juden, orientalischen Christen und anderen Gemeinschaften aus der Türkei eine große Offenheit zeigen, so bedarf es jedoch professioneller Unterstützung und langfristiger Strukturen für einen intrareligiösen Dialog.

Eine weitere Herausforderung in den Gemeinden betrifft den Einsatz qualifizierter Fachkräfte beim Schritt von der Ehrenamtlichkeit zur Professionalisierung und Institutionalisierung bestimmter Aufgabenfelder. Trotz vielfältiger Integrationsbemühungen und -leistungen fehlen gegenwärtig professionelle Fachkräfte für die Konzeption von Projekten – insbesondere für die Jugend-, Frauen-, Senioren- und Flüchtlingsarbeit –, was von den Mitgliedern als Desiderata angemerkt wird. Diese Selbstkritik verbunden mit den vielfältigen Selbstverständnissen kann sich einerseits zu einem Hindernis in der zukünftigen Gemeindefarbeit entwickeln. Doch andererseits kann dies als eine Chance wahrgenommen werden, da durch die Vielfalt alevitischer Selbstverständnisse ein ständiger Reflexionsprozess in Gang gehalten wird, der einer Erstarrung dogmatischer Glaubensgesetze entgegenwirkt. Wie auch oben erwähnt, kann nach alevitischem Verständnis die „Vervollkommnung der menschlichen Seele“ nur durch individuelle und gemeinschaftliche Reflexionsprozesse sowie das Einüben von Gleichwertigkeit und Gerechtigkeit erreicht werden. Werte, die einen Beitrag zur positiven Wahrnehmung von „kultureller und religiöser Vielfalt“ leisten können, um eine friedliche „Einheit der Verschiedenen“ zu unterstützen.



- 1] *Auszug aus der Rede des Bundespräsidenten am 22. Mai 2014. Siehe unter [http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2014/05/140522-Einbuengerung-Integration.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2014/05/140522-Einbuengerung-Integration.pdf?__blob=publicationFile).*
- 2] *Aus Gründen der Lesbarkeit wird immer die maskuline Form verwendet, die auch die feminine Form beinhaltet.*
- 3] *Im deutschen Kontext wurde die Zahl der Aleviten im Rahmen der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz erstmalig mit 480.000-552.000 angegeben (Haug, Müssig & Sticks 2009: 314). Für die anderen europäischen Länder liegen gegenwärtig folgende Schätzungen zu Aleviten vor: 250.000 in Großbritannien, 200.000 in Frankreich, 80.000 in Österreich, 30.000 in der Schweiz und 10.000 in Dänemark (Çoşan Eke 2014: 174).*
- 4] *Siehe hierfür die Nachricht am 04.01.2016 in der Zeitung Cumhuriyet: [http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/458004/Diyanet\\_ten\\_skan-dal\\_soru\\_\\_skandal\\_cevap.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/458004/Diyanet_ten_skan-dal_soru__skandal_cevap.html) Nach vielen Versuchen ist die Diyanetseite bzgl. dieser Nachrichten nicht aufrufbar.*
- 5] *Siehe die Nachricht vom 15.02.2015 <http://m.haberturk.com/gundem/haber/1195438-basbakan-ahmet-davutoglundan-cemevi-ziyareti>.*
- 6] *Auf die Schwierigkeit der Rekonstruktion der alevitischen Geschichtsschreibung verweist Béatrice Hendrich (2004) in ihrem Aufsatz „Über einen (möglichen) Umgang der Wissenschaft mit der (schwierigen) Geschichte der Aleviten“.*
- 7] *Für die unterschiedlichen Positionen siehe Andreas Gorzewski (2010).*
- 8] *Die Ehl-i beyt werden als die „Leute des Hauses des Propheten Muhammet“ verstanden. Dies bezieht sich auf den Propheten Muhammet, seine Tochter Fatima und ihren Ehemann Ali (Vetter und Cousin des Propheten) sowie deren Söhne Hasan und Hüseyin (Langer 2008:7).*
- 9] *Für einen direkten Vergleich siehe Necati Alkan (2016): „Alawiten, Aleviten, Nusarier? Interview mit Dr. Necati Alkan über Begriffsverwirrungen im Umfeld des Syrien-Krieges“.*
- 10] *Der türkische Terminus Alevilik hat sich erst im 20. Jahrhundert als Überbegriff durchgesetzt (Dreßler 2013: 21).*
- 11] *Der Tradition zufolge stammte Baba Ilyas aus Chorasán und wurde als Heilsbringer verehrt. Die Babai-Bewegung entstammt einem türkischsprachigen Kulturzusammenhang, die stark von vor-/nichtislamischen turkmenischen Tradition geprägt war. Im Gegensatz dazu stand die städtisch geprägte persische Gelehrtenkultur dem Gedankengut des zeitgenössischen Mystikers Mevlana Celáledin Rumi nahe, auf den der Mevlevi-Orden zurückgeführt wird (Dreßler 2013: 22).*
- 12] *An diesem nach ihm benannten Ort Hacibektaş (Zentralanatolien) steht sein Grabmal, das bis heute zu einem der zentralsten religiösen Orte für die Aleviten zählt und wo jährlich Mitte August Gedenkfeiern stattfinden.*
- 13] *Der im 13. Jh. von Safi ad-Din (1252-1334) in Ardabil (heutiges Aserbaidschan) gegründete Sawafiden-Orden, was ursprünglich streng sunnitisch orientiert war, wandelte sich ab Mitte des 15. Jh. unter der Ordensleitung von Cüneyd (1447-1460) und dessen Sohn Haydar (1470) zunehmend zu einem schiitisch geprägten Orden (arab. řariqa), dessen letzte Transformation sich unter der Leitung von řah Ismail vollzog.*
- 14] *Die Tötung von ca. 40.000 Kızılbaş auf Anordnung von Yavuz Sultan Selim I. hinterließ eine Wunde in der Erinnerungsgeschichte der Aleviten. Vor diesem Hintergrund erschien die Grundsteinlegung (29. Mai 2013) der dritten Bosphorus-Brücke mit dem Namen Yavuz Sultan Selim als ein Affront für Aleviten weltweit (Dreßler 2014: 1).*
- 15] *Die Bektaşiyé ist in zwei Traditionslinien gegliedert, die Baba-Bektaşí und die řelebi-Bektaşí. Die Baba-Bektaşí sind als Orden organisiert, dem jeder*

- Muslim prinzipiell beitreten kann. Die ranghöchsten Derwische wählen das Ordensoberhaupt. Die Baba-Bektaşî sind der Meinung, dass Hacı Bektaş Veli kinderlos war und legitimieren das Beitrittsprinzip. Die Çelebi-Bektaşî sind der Auffassung, das letzterer Kinder gehabt habe und dass sie als seine direkten leiblichen Nachfahren die Ordensleitung übernehmen können, wodurch sie das Abstammungsprinzip vertreten. Während die Çelebi offiziellen Verwalter des Ordens wurden, übernahmen die Baba die Betreuung der Janitschaaren (türk. Yeniceri), der Elitetruppe an Soldaten (Dreßler 2013: 23-24; Franz 2000: 19).
- 16| Doch das Alevitentum überschreitet ethnische Grenzen, so dass ca. 2/3 türkischsprachig sind und 1/3 eine der beiden nordwestiranischen Sprachen Kurmanci und Zazaki spricht. In der Türkei gelten Kurmanci- und Zazakisprecher als Kurden, obwohl Wissenschaftler nur das Kurmanci dem Kurdischen zuordnen (Vgl. Dreßler 2014, Andrews 2002).
  - 17| Das zwischen dem 16. und 19. Jh. vorherrschende Millet-System ordnete die Untertanen des Osmanischen Reiches in Religionsgruppen und gewährte diesen im Gegenzug höherer Steuern in kultureller und religiöser Hinsicht eine gewisse Eigenständigkeit (vgl. Seufert 2008: 22). In Folge der Türkischen Republikgründung wurden in die Personalausweise dieser Gruppen folgende Kodierungen bzgl. der Religionszugehörigkeit eingetragen: 1 = Griechen; 2 = Armenier; 3 = Juden (vgl. <http://www.radikal.com.tr/turkiye/iste-soy-kodlari-rumlar-1-ermeniler-2-yahudiler-3-1144444/>). Für die Definition der Minderheiten und ihrer Rechte siehe im Vertrag von Lausanne, Schutz der Minderheiten Art. 37-35.
  - 18| Die langjährigen Enteignungsversuche des türkischen Staates am aramäischen Kloster Mor Gabriel in Mardin zeigen den Umgang des türkischen Staates mit dem Eigentum religiöser Minderheiten. Auf die Situation religiöser und ethnischer Minderheiten in der Türkei verweisen u.a. die jährlichen Fortschrittsberichte der Europäischen Union im Rahmen der Beitrittsverhandlungen.
  - 19| Hinzu kam das Gesetz zum „Verbot mystischer Religionsformen“ (1925 Tekke ve zaviye yası), worunter auch der Bektaşî-Orden fiel.
  - 20| Auf den europäischen, vor allem deutschen Kontext wird in Abschnitt 5 näher eingegangen.
  - 21| Während diese İkrar-Beziehungen im dörflichen Kontext eher nur mit Aleviten eingegangen wurden, gibt es im Migrationskontext Beispiele, in denen auch Sunniten oder Christen nach freiwilligem Wunsch eingebunden werden (vgl. Aksünger 2013).
  - 22| Zwischen den Talip- und Ocak-Gruppen besteht ein striktes Heiratsverbot, da diese wie eine „Eltern-Kind-Beziehung“ gedacht wird.
  - 23| Jede Ocak-Lineage tradiert eine mündliche Überlieferung, die ihre Herkunft sowie die besonderen Fähigkeiten ihrer Vorfahren erzählt.
  - 24| Der Begriff Dede hat sich in der gegenwärtigen Literatur und Alltagssprache als Bezeichnung für die religiösen Spezialisten der alevitischen Gemeinschaft durchgesetzt (Kehl-Bodrogi 1988: 167).
  - 25| Um dieses Amt adäquat ausüben zu können, verfügt ein Dede/eine Ana über folgende Fähigkeiten bzw. Charakterzüge: Ehrlichkeit, Bescheidenheit, Gastfreundlichkeit, Geschicklichkeit der Vermittlung zwischen Personen und Interessensgruppen sowie bei der Ausführung der Rituale und Wissensermittlung. Hinzu kommt das Einvernehmen (Rızalık) der jeweiligen Talip-Gruppe, wodurch der Dede/die Ana in seiner/ihrer Funktion bestätigt wird.
  - 26| Nähere Beschreibung der Buyruk-Texte folgt im Abschnitt zu den Quellen.
  - 27| In der Terminologie und Rangordnung kann es geringe regionale Abweichungen geben. Selbst wenn die Entstehung und die komplexe Struktur

- dieser Organisationsform historisch nur schwerlich zu rekonstruieren ist, so datieren Kehl-Bodrogi (1988) und Yaman (2004) deren Ursprung auf das 16. Jh. als die aus Persien entsandten Kalifen (Vertreter) den Versuch unternahmen die ländlichen Gruppen Anatoliens an sich zu binden.
- 28] Je nach Kontext kann Hak nach alevitischem Verständnis für Gott/Gottheit, Wahrheit und Recht stehen.
- 29] Die Predigt bei Gadr Hum wird auch bei den Schiiten als Beweis für die besondere Stellung Alis betrachtet (vgl. Halm 2005:11). Jedoch ist die Musahip-Beziehung zwischen Muhammet und Ali kein Element der schiitischen Überlieferung, so dass diese als alevitenspezifisch zu sehen ist.
- 30] Die Beschneidung wird als ein Element des jüdischen und islamischen Glaubens anerkannt (Yaman 2007: 324).
- 31] Bei der Bezeichnung der Beziehungen können geringe regionale Abweichungen vorkommen.
- 32] Unter der Batiniyya ist eine frühe Richtung (8.-10.Jh.) innerhalb der islamischen Mystik zu verstehen (Kehl-Bodrogi 2008: 4). Vor allem dem Mystiker Husain ibn Mansur al-Halladsch (ca. 857-922), der für seine Aussage „Anā l-□āq“ (türk. Ene-l Hak = Ich bin die göttliche Wahrheit) als Ketzer in Bagdad erhängt wurde (Schimmel 2008: 16, 22), kommt bei den Aleviten eine besondere Verehrung zu.
- 33] Die zum Alevitentum vorliegenden Quellen müssen vor dem Hintergrund dreier Aspekte betrachtet werden. Erstens haben die Aleviten/Kizilbaş, bedingt durch die Stigmatisierung als Häretiker im Osmanischen Reich, jahrhundertlang strikt an der Praxis des Schweigegebots festgehalten, indem sie Glaubensinhalte zum Schutz der Gemeinschaft „Fremden“ nicht offenbarten. Zweitens gab es bis heute keine wissenschaftliche Institution, wo das Alevitentum gelehrt wird. Die Wissensvermittlung erfolgte primär über die Ocak-Lineages. Die bisher schriftliche Überlieferung konnte erst in die gegen Ende des 20. Jh. beginnende Forschung Eingang finden, was vor allem durch die Emanzipierung im europäischen Migrationskontext angekurbelt wurde. Drittens hat auch das Alevitentum über Jahrhunderte lokalbedingte regionale Einflüsse erfahren.
- 34] Siehe Güzelmansur (2012: 41-42).
- 35] AYTEKIN, S. (1958): Imam Cafer Sadık Buyruğu. Menakıb. Evliya.
- 36] Die Erzählsprache ist Türkisch, wobei Begriffe persischen und arabischen Ursprungs auftauchen. Hier werden in den nachfolgenden sechs Kapiteln das Leben und die Wundertaten des Wandergelehrten Hacı Bektaş Veli, aus Chorasana stammend, beschrieben: a) Abstammung/Genealogie; b) Erhalt seiner Urkunde von Ahmet Yesevi und Weg nach Sulucarhöyük; c) Ankunft in Sulucarhöyük; d) Leben und Wundertaten; e) Stellvertreter und f) Der Gang zu Gott (Güzelmansur 2012: 52-57).
- 37] Inhaltlich werden nachfolgende Themen in neun Kapiteln angeführt: a) Erschaffung Adams; b) Zustände des Teufels; c) Durch wie viele Stufen erreicht der Mensch Gott und Şeriat-Tor; d) Tarikat-Tor; e) Marifet-Tor; f) Hakikat-Tor; g) Antwort der Geschicklichkeit; h) Einheit der Wissenden und i) Besonderheiten Adams. Auch (ebd.: 62-67).
- 38] Unabhängig von anderen Aleviten als „symbolische Figur“ rezipiert wird, stets werden Aussagen Alis verwendet, die aus diesem Werk herrühren.
- 39] Ein Aşık (Liebender) wird ein alevitischer Dichter genannt, der zugleich ein Weiser ist, der sich mit der alevitischen Mystik auskennt (vgl. Terkivatan 2013: 106).
- 40] Das alevitische Verständnis von Muhammet und Ali - auch verbunden in dem Dreiklang- unterscheidet sich von der sunnitischen sowie schiitischen Erzähltradition dieser Persönlichkeiten.

- 41] Diese „Dört Kapı Kirk Makam“- Lehre ist vor allem im Makalât-Buch zu finden.
- 42] Das alevitische Şeriat-Verständnis steht nicht wie in der schriftlich tradierten Islamdeutung für das islamische Rechtssystem als religiöses Gesetz, sondern für die Grundlagen des mystischen Weges. Für die Inhalte der „4 Tore 40 Stufen“ siehe u.a. Esat Korkmaz (1998).
- 43] Früher beinhaltete die Regel auch das religiöse Wissen nicht an Außenstehende weiter zu geben.
- 44] In den Edep-Regeln lässt sich Durkheims (1903) erstes Element der Moralität – „der Geist der Disziplin“ wiederfinden.
- 45] Im Rahmen der Studie zu alevitischen Migrantenselbstorganisationen in Deutschland und den Niederlanden betonten viele der Informanten die Bedeutung der jeweiligen Rechtsordnung für sie als geltendes Recht (Siehe Aksünger 2013). Ein weiteres Beispiel dafür ist auch im Alevitischen Religionsunterricht zu finden. Jede Unterrichtsstunde beginnt damit, dass die Lehrperson nach dem Einvernehmen und Konflikten in der Klasse fragt. Vorhandene Konflikte sollen die SchülerInnen gemeinschaftlich lösen: ein Mechanismus der Streitschlichtung, die der alevitischen Lehre inhärent ist.
- 46] Laut Esat Korkmaz (2003:90) hat Can mehrere Bedeutungen: a) jemand der begünstigt wurde; b) geschlechtsunspezifische Anrede für Personen, die sich auf den Tarikat-Pfad begeben haben; c) ähnlich wie die Bezeichnung Ruh und d) Freund, Gefährte, Liebender.
- 47] Gülbenk bzw. Gülbank (Rosenruf) sind von den rituellen Spezialisten gesprochene Fürbitten aus den Buyruk-Texten.
- 48] Auch zu weiteren Zeremonien wie im Rahmen der 3-tägigen Fastenzeit in Gedenken an den heiligen Schutzpatron Hızır und der 12-tägigen Muharrem-Fastenzeit für die 12 Imame, Eheschließungen, Initiationen, Beerdigungen, Gedenken an weitere zentrale alevitische Persönlichkeiten werden entsprechende Dichtung und Gebete tradiert.
- 49] Dieses Set an Merkmalen unterscheidet das alevitische Identitätsverständnis von dem der Alawiten, Schiiten und Sunniten.
- 50] Diese fand an der Fakultät für Erziehungswissenschaft statt, ermöglicht durch Gesprächsbeziehungen zur Erziehungswissenschaftlerin Prof. Dr. Ursula Neumann.
- 51] Beim 4. Pir Sultan Abdal-Festival, das in Gedenken an den gleichnamigen Dichter in Sivas vom Pir Sultan Abdal Kulturverein (PSAKD) durchgeführt wurde, kamen am 2. Juli 1993 33 Menschen ums Leben. Ein Mob von wütenden islamischen Fundamentalisten zündete ein Hotel an, in dem viele Teilnehmer des Festivals, meist alevitische Intellektuelle und Künstler, untergebracht waren (Sökefeld 2008a: 67-68; Massicard 2007: 85). Zwei Jahre später, am 12. März 1995, waren die Aleviten einem weiteren gewaltsamen Übergriff ausgesetzt, diesmal im Stadtteil Gazi von Istanbul, wo Aktivisten bewaffnete Anschläge auf Aleviten verübten. Dabei kam ein älterer Mann ums Leben und mehrere Personen wurden verletzt. Der Vorfall führte zu einem Aufruhr, der sich schnell auch auf andere Stadtteile übertrug. Im Laufe der darauf folgenden Demonstrationen wurden Aleviten von der Polizei erschossen bzw. kamen während des Polizeigewahrsams ums Leben (Kehl-Bodrogi 2002: 33).
- 52] Neben der AABF entstand 1997 die Alevitische Gesellschaft Deutschlands (Cem Almanya Alevi Toplumunu, CEMAAT) als ein Ableger der Cem Stiftung (Cem Vakfı) aus der Türkei. Die sich nun in Köln befindende Zentrale zählt ca. zehn alevitische Gemeinden. Des Weiteren ist die „Europäische Alevi Akademie“ (Avrupa Alevi Akademisi, AAA) zu nennen, welche mit einiger Unterstützung der AABF und einiger alevitischer Gemeinden in den Niederlanden entstanden ist.

- 53| Dies wird vor allem vom Alevitischen Jugendverband, der 1994 als Jugendverband gegründet wurde, artikuliert. Gegenwärtig in Bund der Alevitischen Jugend e.V. (BDAJ) umbenannt, sind diesem ca. 96 Ortsvereine und weitere 41 Ortsjugenden als Anschlussmitglieder angeschlossen. In diesen sind nach eigenen Angaben ca. 33.000 Mitglieder aktiv. Seit 2011 ist der BDAJ Vollmitglied des Bundesjugendrings (DBJR) (vgl. [www.bdaj.de](http://www.bdaj.de)). Des Weiteren gibt es seit 2011 alevitische Hochschulgruppen in Deutschland, die sich zum „Bund Alevitischer Studierender Deutschland“ (BDAS) zusammengeschlossen haben (vgl. <http://bdas.eu/>).
- 54| Für die Empfehlungen des Gesprächskreises Interreligiöser Religionsunterricht (GIR) siehe Doedens & Weiße (1997).
- 55| Die Anerkennung erfolgte auf der Basis eines religionswissenschaftlichen von Prof. Ursula Spuler-Stegemann (2003) und eines rechtswissenschaftlichen Gutachtens von Prof. Dr. Stefan Muckel (2004), die vom Ministerium für Schule, Jugend und Kinder des Landes Nordrhein-Westfalen in Auftrag gegeben worden sind.
- 56| Der Status der Religionsgemeinschaft wurde seit Beginn der Bundesrepublik den beiden christlichen – evangelischen und katholischen – Religionsgemeinschaften und neuerdings auch jüdischen Gemeinden zuteil, welche auf Art. 140 GG zurück zu führen ist. In Art. 140 GG werden die Rahmenbedingungen für Religionsgemeinschaften bestimmt, die u.a. auf Art 137 der WRV (Reichsverfassung von 1919) beruhen. Nicht nur das „Fehlen einer Staatskirche“ in Abs. 1, ebenso die „Freiheit der Vereinigung zu Religionsgemeinschaften ohne Beschränkung“ in Abs. 2 und dass „jede Religionsgesellschaft ihre Angelegenheiten selbstständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes verwaltet“ in Abs. 3, sind darin festgelegt (vgl. auch Gümüş 2007: 276).
- 57| Die ersten Gespräche wurden bereits 2006 von den damaligen Ersten Bürgermeister Ole von Beust (CDU) und der Zweiten Bürgermeisterin Christa Goetsch (Grüne) eingeleitet. Für den Staatsvertrag siehe <http://www.hamburg.de/contentblob/3551366/data/download-alevitischem-gemeinde.pdf>. In Folge des Staatsvertrags wurde in Hamburg im April 2016 der erste alevitische Friedhof in Europa eingeweiht. 2012 wurde auch ein Staatsvertrag in Bremen und 2013 eine Absichtserklärung in Niedersachsen unterzeichnet.
- 58| Auf diese und weitere Punkte bzgl. des Minderheitenschutzes gehen die jährlichen EU-Fortschrittsberichte ein. Siehe u.a. TUKREY PROGRESS REPORT 2013 auf den Seiten 54-56. Des Weiteren entschied am „16. September 2014 der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EMGR) im Verfahren Mansur Yalcin und andere gegen die Türkei, dass der verpflichtende Unterricht in „Religiöser Kultur und Ethik“ und das Bildungssystem insgesamt die Überzeugung der Eltern nicht respektieren, da es an Objektivität mangelt bzw. der Pluralismus nicht respektiert wird. Der Lehrplan umfasst auch nach bereits vorgenommen Änderungen durch das Bildungsministerium einen verpflichtenden islamischen Religionsunterricht, wobei eine Abmeldung von diesem nur sehr schwer durchführbar ist“ (Siehe [www.ead.de](http://www.ead.de)). Des Weiteren siehe das oben erwähnte Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte am 26. April 2016.
- 59| Siehe hierfür unter anderem Wahlprogramm der AKP, 3.10.2015, <https://www.akparti.org.tr/site/haberler/iste-ak-partinin-secim-beyanamesi/78619#1>.
- 60| Die Diskussionen werden entlang religiöser und ethnischer Zugehörigkeit sowie politischer Einstellungen verschärft.
- 61| Siehe hierzu die Arbeiten von Martin Sökefeld (2005, 2008) und Aksünger (2013).

## Quellen:

*Ağuiçenoğlu, H.* (2015): Alevitischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und die Institutionalisierung der alevitenbezogenen Forschung und Lehre an den deutschen Hochschulen. Der Erweiterungsstudiengang „Alevitische Religionslehre/-pädagogik“ an der Pädagogischen Hochschule Weingarten. In Michael Klöckner/ Udo Tworuschka (Hrsg.): Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland/ im deutschsprachigen Raum. Ausgabe 43. Landsberg: OLZOG Verlag.

*Aksünger, H.* (2013): Jenseits des Schweigegebots. Alevitische Migrantenselbstorganisationen und zivilgesellschaftliche Integration in Deutschland und den Niederlanden. Niederlandestudien. Zivilgesellschaftliche Verständigungsprozesse vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Deutschland und die Niederlande im Vergleich, Bd. 11. Münster/New York/München/Berlin: WAXMANN.

*Alkan, N.* (2016): Alawiten, Aleviten oder Nusairier? Interview mit Dr. Necati Alkan über Begriffsverwirrungen im Umfeld des Syrien-Krieges. Siehe [http://www.lisa.gerda-henkel-stiftung.de/alawiten\\_aleviten](http://www.lisa.gerda-henkel-stiftung.de/alawiten_aleviten)

*Andrews, P.* (2002): Ethnic Groups in the Republic of Turkey. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

*Aytekin, S.* (1958): Imam Cafer Buyruğu, Menakıb-i Evliya. Ankara. Çoşan Eke, D. (2014): Transnational Communities: Alevi Immigrants in Europe. In: Aytaş, G. (Hrsg.): Alevilik-Bektaşılık Araştırmalar Dergisi. Sayı 10. Uluslararası Süreli Yayın.

*Doedens, V. & Weiße, W.* (1997): Religionsunterricht für alle. Hamburger Perspektiven zur Religionsdidaktik. Münster/ New York/ München/Berlin: WAXMANN.

*Durkheim, É.* (1999 [1903]): Erziehung, Moral und Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

*Dreßler, M.* (2014): Die Aleviten. Eine Religionsgemeinschaft im Spannungsfeld türkischer Politik," Dossier Türkei, Bundeszentrale für Politische Bildung, September 4, Siehe unter: <http://www.bpb.de/internationales/europa/tuerkei/184986/die-aleviten>.

*Dreßler, M.* (2013): Was ist das Alevitentum? Die aktuelle Diskussion und historische Traditionslinien. In: Langer, R., Ağuıçenođlu, H., Karolewski, J., Motika, R. (Hrsg.): Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums beiden Aleviten. Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 13-35.

*Dreßler, M.* (2002): Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen. Deutsche Morgenländische Gesellschaft, LIII, 4. Würzburg: Ergon.

*Franz, E.* (2000): Wer und was ist ein Alewite? In: I. Engin/ E. Franz (Hrsg.), *Aleviler/Alewiten. Kimlik ve Tarih. Identität und Geschichte.* Bd. 1. Hamburg: Deutsches Orient-Institut Hamburg. Mitteilungen 59, S. 15-21.

*Gorzewski, A.* (2010): Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam. Bonner Islamstudien. Bd. 17. Berlin: EBVERLAG.

*Gümüş, B.* (2007): Die Wiederkehr der Alevitentums in der Türkei und in Deutschland. Konstanzer Schriften zur Sozialwissenschaft. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag.

*Güzelmansur, T.* (2012): Gott und Mensch in der Lehre der anatolischen Aleviten. Eine systematisch-theologische Reflexion aus christlicher Sicht. CIBEDO-Schriftenreihe 2. Regensburg: Friedrich Pustet.

Hafez, K. & Schmidt, S. (2015): Die Wahrnehmung des Islam in Deutschland. Religionsmonitor: Verstehen was verbindet. Gütersloh: Bertelsmann.

*Halm, H.* (2005): Die Schiiten. München: C.H. Beck.

Haug, S.; Müssig, S. & Stichs, A. (2009): (2009): Muslimisches Leben in Deutschland im Auftrag der Deutschen Islamkonferenz. Nürnberg.

*Hendrich, B.* (2004): Über einen (möglichen) Umgang der Wissenschaft mit der (schwierigen) Geschichte der Aleviten. In: Angelika Hartmann (Hrsg.): *Geschichte und Erinnerung im Islam*. Göttingen, S. 239-253.

*Kaplan, I.* (2013 [2010]): Alevitischer Religionsunterricht. Grundlagen, Wege und Perspektiven. In: Friedmann Eißler (Hrsg.): *Aleviten in Deutschland. Grundlagen, Veränderungsprozesse, Perspektiven*. EZW- Texte 211. Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Berlin, S. 171-182.

*Kaplan, I.* (2004): *Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland*. Köln: Verlag.

*Kehl-Bodrogi, K.* (2008): Die Aleviten. In: Klöckner, M./Tworuschka, U. (Hrsg.): *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum*. München: Olzog Verlag, S. 1-12.

*Kehl-Bodrogi, K.* (2006): ): Von der Kultur zur Religion. Alevitische Identitätspolitik on Deutschland. Working Paper No. 84. Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers. Halle/Saale.

*Kehl-Bodrogi, K.* (2002): Was Du auch suchst, such es in dir selbst. Die Aleviten nicht (nur) in Berlin. Berlin: Concept.

*Kehl-Bodrogi, K.* (1997): On the Significance of musahiplik Among the Alevi of Turkey: The Case of the Tahtacı. In: K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele, A. Otter-Beaujean (Hrsg.) *Syncretic Religious Communities in the Near East*. Leiden (Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretic Religious Communities in the Near East in the Past and Present" Berlin, 14-17 April 1995, pp.119-137

*Kehl-Bodrogi, K.* (1988): Die Kizilbas/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. *Islamkundliche Untersuchungen* Bd. 126. Berlin.

*Korkmaz, E.* (2003): *Alevilik-Bektaşilik Terminleri Sözlüğü*. Istanbul: Kaynak Yayınları.



*Korkmaz, E.* (1998): *Dört Kapı Kırk Makam*. Istanbul: Anadolu Matbaası.

*Langer, R.* (2008): *Alevitische Rituale* In: Martin Sökefeld (Hrsg.): *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Bielefeldt: transcript, S. 65-108.

*Massicard, E.* (2007): *Türkiy'den Avrupa'ya Alei Hareketinin Siyasallaşması*. Istanbul: İletişim Yayınları.

*Muckel, S.* (2004): *Ist die Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. eine Religionsgemeinschaft? Rechtsgutachten erstattet dem Ministerium für Schule, Jugend und Kinder des Landes Nordrhein-Westfalen*. Köln.

*Özak, I.H. & Sezer, A.* (1987): *Türkische Organisationen in der Bundesrepublik Deutschland*. In: Informationsdienst zur Ausländerarbeit. Nr. 3-4/87, S. 54-62.

*Pickel, G.* (2015): *Religiöse Pluralisierung als Bedrohungsszenario? Stereotypen, Ängste und die Wirkung von Kontakten auf die Integration von Menschen anderer Religion*. In: *Religionen Dialog Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie. Religionen im Dialog Nr. 8*. Münster/New York. WAXMANN, S. 19-55.

*Schimmel, A.* (2008): *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*. München: C.H. Beck Verlag.

*Seufert, G.* (2008): *Religiöse Minderheiten in der Türkei*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. Nr. 26/2008, S. 20-26.

*Shankland, D. & Çetin, A.* (2008): *Aleviten in Deutschland*. In: Sökefeld, M.(Hrsg.): *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Bielefeldt: transcript, S. 219-241.

*Shankland, D.* (2003): *The Alevis in Turkey: the emergence of a secular Islamic tradition*. London: Routledge.

*Sökefeld, M.* (2008a): Struggling for Recognition. The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space. Oxford, New York: Berghan Books.

*Sökefeld, M.* (2008b): Einleitung: Aleviten in Deutschland – Von ta-kiye zur alevitischen Bewegung. In: Ders. (Hrsg.): Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora. Bielefeldt: transcript, S. 7-36.

*Sökefeld, M.* (2005): Integration und transnationale Orientierung: Alevitische Vereine in Deutschland. In: K. Weiss & D. Thränhardt (Hrsg.), SelbstHilfe Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen. Freiburg im Breisgau: Lambertus Verlag, S. 47- 68.

*Spuler-Stegemann, U.* (2003): Ist die Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. eine Religionsgemeinschaft? Religionswissenschaftliches Gutachten erstattet dem Ministerium für Schule, Jugend und Kinder des Landes Nordrhein-Westfalen. Marburg.

*Terkivatan, A.* (2013 [2010]): Was ist das Alevitentum tatsächlich? Grundlegung des Alevitentums nach Menschenmaß. In: Friedmann Eißler (Hrsg.): Aleviten in Deutschland. Grundlagen, Veränderungsprozesse, Perspektiven. EZW-Texte 211. Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Berlin, S. 99-118.

*Terkivatan, A.* (2008): Was ist das Alevitentum? Über die alevitische Mystik. In: Sic et Non. Zeitschrift für Philosophie und Kultur. Im Netz. <http://www.sicetnon-org>.

*Vorhoff, K.* (1999 [1995]): Die Aleviten- Eine Glaubensgemeinschaft in Anatolien. PERA-BLÄTTER. Orient Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: Istanbul.

*Yaman, A.* (2004): Yaman, A. (2004): Alevilikte dedelik ve ocaklar. Istanbul: Karaca Ahmet Sultan Derneği Yayınları.

*Yaman, M.* (2007): Alevîlik. İnanç•Edeb•Erkân. Temel Bilgiler. Istanbul.

*Yaman, M.* (2000): Buyruk. Alevî İnanç-Ibâdet ve Ahlâk İlkeleri. Mannheim.

**Onlinequellen:**

<http://bdas.eu/> (Zugriff am 22.02.2016)

[http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2014/05/140522-Einbuengerung-Integration.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2014/05/140522-Einbuengerung-Integration.pdf?__blob=publicationFile) (Zugriff am 22.02.2016)

[http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/458004/Diyanet\\_ten\\_skandal\\_soru\\_\\_skandal\\_cevap.html](http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/458004/Diyanet_ten_skandal_soru__skandal_cevap.html) (Zugriff am 22.02.2016)

<http://www.ead.de/nachrichten/nachrichten/einzelansicht/article/tuerkei-religionsfreiheit-nicht-gewaehrleistet.html> (Zugriff am 22.02.2016)

[http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key\\_documents/2013/package/tr\\_rapport\\_2013.pdf](http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2013/package/tr_rapport_2013.pdf) (Zugriff am 22.02.2016)

[http://www.lisa.gerda-henkel-stiftung.de/alawiten\\_aleviten](http://www.lisa.gerda-henkel-stiftung.de/alawiten_aleviten) (Zugriff am 22.02.2016)

<http://www.hamburg.de/contentblob/3551366/data/download-alevistische-gemeinde.pdf>. (Zugriff am 22.02.2016)

<http://m.haberturk.com/gundem/haber/1195438-basbakan-ahmet-davutoglundan-cemevi-ziyareti> (Zugriff am 22.02.2016)

<http://www.welt.de/politik/ausland/article132463766/Tuerkei-be-steht-trotz-Urteil-auf-Religionspflicht.html> (Zugriff am 22.02.2016)

# Ein Islam europäischer Prägung

*Ednan Aslan*

- Die in Europa lebenden Muslime sind gefordert, die Tradition des Islams entsprechend ihrer europäischen Gegenwart zu leben und die Denkweisen und Haltungen aufgrund einer zeitgenössischen Interpretation des Korans (weiter) zu entwickeln.
- Die kontextuelle Auslegung der islamischen Texte schließt auch die Rechtsordnung ein. Die Neuprägung bedeutet nicht eine Neuerfindung. Die Grundidee bleibt unangetastet.
- Ein wörtliches Koranverständnis entspricht nicht dem zivilisatorischen Fortschritt des 21. Jahrhunderts. Aus dem Koran lässt sich ein Plädoyer für die Vielfalt verschiedener Ausprägungen des Islams ableiten. Ziel ist das Wohlergehen der Gesellschaft.
- Ein „Islam europäischer Prägung“ stellt den freien Geist des Menschen in den Mittelpunkt. Der Koran muss daher aus einer menschlichen Perspektive heraus und nicht dogmatisch verstanden werden. Der Koran kann nur im veränderten Kontext der Lebensverhältnisse des Menschen interpretiert werden.

## Den Islam kontextbezogen erfassen

Nach dem Ableben des Propheten Muhammed sahen sich die Muslime gefordert festzulegen, wie der Islam zu verstehen und vor allem, wie gemäß seinen Regeln zu leben sei; mit der Verbreitung des Islam in anderen Kulturkreisen waren die Fragen an Koran und Sunna dringlicher geworden, doch nicht immer gaben diese eindeutige Antworten auf die Probleme, die aus der Begegnung bzw. Auseinandersetzung mit Menschen aus anderen Kulturkreisen und geografischen Regionen resultierten.

Während die erste Generation der Muslime noch die Möglichkeit hatte, sich unmittelbar an den Propheten zu wenden, um durch ihn Gottes Antwort auf dieses oder jenes irdisch-menschliche Problem zu erfahren, war die zweite Generation diesbezüglich allein auf den Koran verwiesen. Nunmehr lautete die Frage: „*Was hat Gott damit gemeint?*“ Und weiter: „*Was würde Gott sagen?*“ Dies markierte den Beginn der Erneuerung im religiösen Denken des Islam, insofern, als die Denktradition des Islam höchst unterschiedliche Auskünfte auf diese Fragen gab – und daraus gingen die verschiedenen Prägungen des Islam hervor. Diese Prägungen entsprachen stets dem jeweiligen Stand des intellektuellen Bewusstseins einer Epoche bzw. der jeweiligen Stellung des Korans in den aktuellen Lebensverhältnissen.

Nicht anders verhält es sich heute: Wieder stehen die Muslime – in einem abermals veränderten Kontext – vor Fragen, die sie aus der eigenen Tradition nicht kennen, die sie gemäß der Reformtradition des Islam aber durchaus beantworten könnten: Den Koran richtig zu verstehen heißt, sich den aus den jeweiligen Lebensverhältnissen entspringenden Fragen in seinem Geiste zuzuwenden, um ihn dergestalt mit neuem Leben zu erfüllen und eine Entfremdung von der Religion abzuwenden.

In Besinnung auf diese nicht unbekannt, aber stark unterdrückte Reformtradition des Islam stehen nun die in Europa lebenden Muslime vor der Aufgabe, Verhältnisse zu schaffen, in denen sie ihre Fragen an den Koran unvoreingenommen und ohne Furcht vor Repressalien aus ihrer Lebenswelt heraus neu formulieren bzw. die Stellung des Korans neu definieren können – dahingehend, dass nicht Fragen an ihn herangetragen werden, die er schlichtweg nicht zu beantworten vermag und auch nicht sollte. Eine solche Herangehensweise könnte dem

Islam in Europa eine neue Gestalt verleihen, die ich als „Islam europäischer Prägung“ bezeichnen möchte.

Die Auseinandersetzung mit diesen neuen Aufgaben lässt sich schwerlich mit dem starren, beschränkten und daher völlig unzulänglichen Bewusstseinsstand des siebten Jahrhunderts bewältigen. Die Realität des 21. Jahrhunderts erfordert die Weiterentwicklung traditioneller Denkweisen und Haltungen.

Ganz offensichtlich war und ist der Vollzug der islamischen religiösen Praxis immer kontextuell, durch die jeweilige Verfasstheit einer Gesellschaft geprägt – wobei eine Neuprägung der Glaubensgrundlagen des Islam keineswegs gleichzusetzen ist mit deren Neudefinition. Dies würde etwa implizieren, dass Muslime ihre Gebete, Pilgerfahrten oder Fastenrituale zu ändern, gar aufzugeben hätten.

Eine europäische Prägung zielt weniger darauf ab festzulegen, wie, sondern aus welchen Beweggründen heraus man betet und fastet. Die Grundsätze des Glaubens blieben dabei unangetastet. Um Missverständnisse auszuschließen, seien die Grundlagen eines europäisch geprägten Islam in der Folge kurz dargestellt.

### **Was ist *Dīn* (Religion)?**

*Dīn*<sup>1</sup> wird im Koran an über 90 Stellen in vier Dimensionen beschrieben: In der ersten Dimension hat der Begriff *Dīn* mit der gelebten Wirklichkeit zu tun, insofern, als er die Traditionen und Gewohnheiten einer Kultur und Gesellschaft definiert – *ittakhadhū dīnahum lahwān wa-la'ban* (Koran 7:51). Weiter umfasst er die Zukunftsfähigkeit einer Gesellschaft im Sinne der Orientierung der Gesellschaft, aber ebenso einer Person – *al-dīn al-hanīf, sirātin mustaqīmīn dīnan, shara'a lakumu l-dīna* (Koran 6:161). *Dīn* inkludiert auch den Gottesbezug des Menschen, als solcher bringt er dessen Verhältnis bzw. Vertrauen zu Gott zum Ausdruck – *al-dīn al-qayyim* (Koran 30:30). Auf die Gesellschaft bezogen beschreibt dieser Terminus schließlich sowohl die sozialen als auch die rechtlichen Verhältnisse in einer Gesellschaft – *yawm al-dīn, ahu'l-dīna* (Koran 10:105).

Diesen Ausführungen ist zu entnehmen, dass der Begriff *Dīn* als Bezeichnung für Religion nicht ausschließlich vom institutionalisierten, vom Propheten Muhammed verkündeten Islam in Anspruch genom-

men werden kann: Tatsächlich rekurriert die *Āya* (Zeichen): „Für euch euer Moralgesetz, und für mich meines“ (Koran 109:6)<sup>2</sup> auch auf die Lebensweise und Moraleinstellungen der nicht muslimischen Mekkaner.<sup>3</sup> Demnach werden in der Lehre des Korans alle Religionen, die sich auf Gott berufen, im Hinblick auf ihren Wesenskern als *Dīn* bezeichnet.

Der Koran vermeidet jegliche Hervorhebung einzelner Religionen bzw. religiöser Gruppen und verweist stattdessen auf die persönliche Handlung und Verantwortung des Individuums – nicht der soziale Rang und Status und auch nicht die Stammes- bzw. Gruppenzugehörigkeit eines Menschen sind ausschlaggebend für seine Qualität als Mensch; entscheidend sind seine individuellen Werke unabhängig von seiner religiösen Zugehörigkeit.<sup>4</sup> Allein den Islam mit seinen institutionalisierten Strukturen als *Dīn* zu verstehen, würde dem Wesen des Islam nicht gerecht.

*Siehe, die einzige (wahre) Religion in der Sicht Gottes ist (der Menschen) Selbstergebung in Ihn; und jene, denen vordem Offenbarung gewährt wurde, nehmen aus gegenseitiger Eifersucht unterschiedliche Ansichten (über diesen Punkt) erst an, nachdem Wissen (davon) zu ihnen gekommen war. Aber was den angeht, der die Wahrheit von Gottes Botschaften leugnet – siehe, Gott ist schnell im Abrechnen.*  
(3: 19)

Auch in dieser *Āya* wird deutlich, dass mit der wahren Religion keineswegs ausschließlich der Islam als institutionalisierte Religion gemeint ist, stattdessen erfolgt der Hinweis auf den gemeinsamen Ursprung aller Religionen, von denen jene, über die der Koran spricht, als „Islam“ bezeichnet wird. Auch an dieser Stelle werden die Menschen nicht für die Abweichung von einer institutionalisierten Religion, sondern – wie auch in *Āya* 2:112 – von den guten Werken und Wohltaten, die von ihnen erwartet werden, kritisiert. Der Islam ist hier also weniger als Religion, sondern vielmehr als allgemeine Bezeichnung für die guten Werke guter Menschen zu verstehen. Jene Menschen jedoch, die ihre individuelle Verantwortung Gott und den anderen Menschen gegenüber ignorieren, verstoßen nicht nur gegen eine bestimmte Religion, sondern gegen ihre eigenen Naturveranlagungen (*fiṭra*).

*Und so richte dein Gesicht unverwandt auf den (einen immer wahren) Glauben hin und wende dich ab von allem, was falsch ist, in Überein-*

*stimmung mit der natürlichen Veranlagung, die Gott dem Menschen eingegeben hat: (denn) keine Veränderung zum Verderben dessen, was Gott also erschaffen hat, zu erlauben – dies ist der (Zweck des einen) immer wahren Glaubens; aber die Menschen wissen es nicht. (Koran 30:30)*

Im Kern ist das, was der Koran als *Dīn* bezeichnet, ein geistiger, ein Bewusstseinszustand, der der Naturveranlagung der Menschen entspricht. *Dīn* ist die Menschheitsgeschichte hindurch unverändert geblieben, ungeachtet der unterschiedlichen Offenbarungen, die den Menschen in den verschiedenen Kulturkreisen, unter unterschiedlichsten Verhältnissen und Sprachen zuteilwurden.<sup>5</sup>

Die von Gott für verschiedene Kultur- und Sprachkreise erlassenen unterschiedlichen gesellschaftlichen Regeln sind nicht unbedingt als Teil von *Dīn* zu betrachten, weil die Bedürfnisse und Erwartungen der Menschen einem Wandel unterliegen, der Kern von *Dīn* aber, der auf Gerechtigkeit und Solidarität beruht, unverändert blieb.

### ***Dīn und šarī'a***

Zu hinterfragen ist von einem Islam europäischer Prägung neben einem festgefahrenen Religionsverständnis auch die Unantastbarkeit der sogenannten *šarī'a* als zentralem Bestandteil des Islam: Nicht ein göttlich verordnetes, für ewig gültiges Regelwerk ist Grundlage einer islamischen Gesellschaftsordnung, sondern Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Demgemäß sieht Matūridī die *šarī'a* nicht als einen verbindlichen Teil von *Dīn*, vielmehr seien *Dīn* und *šarī'a* getrennt voneinander zu betrachten. Nach ihm ist *Dīn* unveränderlich, während die *šarī'a* – so, wie die Gesellschaft – einem dynamischen Prozess unterliegt.<sup>6</sup>

Für Muhammad Asad ist *Dīn* die aus den ethischen Handlungen der Menschen resultierende moralische Prägung einer Gesellschaft:

*Die Übertragung von din mit „Religion“, „Glauben“, „religiöses Gesetz“ oder „Moralgesetz“ hängt vom Kontext ab, in dem dieser Begriff verwendet wird.<sup>7</sup>*

Nach dieser kurzen Darstellung des Begriffs *Dīn* können wir uns nun dem Begriff „Islam“ zuwenden.



## Was ist der Islam?

Der Umstand, dass die Begriffe „Islam“ und „Muslim“ eine bestimmte Religion und ihre Angehörigen bezeichnen, hat seine Wurzeln nicht im Koran, sondern in der Theologiegeschichte des Islam. Der Koran versteht unter diesen Begriffen die „Gottergebenheit“ und das „Gottesbewusstsein“ der Menschen. Diese Gottergebenheit ist im Sinne des Korans nicht als blinder Gehorsam, sondern als mündiges Gott-Mensch-Verhältnis zu verstehen.

Der Begriff „Muslim“ wird im Koran außer auf Ibrahim auch auf die Söhne Yaqubs (2:133) und die Apostel Jesu angewandt. Laut dem Koran soll selbst Pharao, als er dem Ertrinken nahe war, sich als „Muslim“ bezeichnet haben (*[...] wa ana min al Muslimīn*).<sup>8</sup>

Daraus folgt, dass die theologische Definition von „Islam“ und „Muslim“ nicht mit der koranischen Beschreibung beider Begriffe übereinstimmt.<sup>9</sup> Bei Ersterer steht die Institutionalisierung einer Religion im Vordergrund, der Koran betont demgegenüber die Förderung des Gottesbewusstseins als universales Erkennungsmerkmal der Gottergebenheit. Daraus gewinnen die beiden Begriffe „Islam“ und „Muslim“ eine neue Bedeutung, die nicht nur eine bestimmte institutionalisierte Religion (*šarī'a-Islam*), sondern die Glaubensgrundlage für alle gott-ergebenen Menschen umfasst.<sup>10</sup>

Okuyan und Öztürk kritisieren die Reduzierung des Muslimseins auf die Durchführung bestimmter religiöser Rituale und sprechen sich dagegen aus, die Begriffe „Islam“ oder „Muslim“ nur im Zusammenhang mit den Angehörigen der durch Muhammed verkündeten Religion zu verwenden:

*[...] eine Āya aus dem Koran wie „Vor Gott ist der Islam die einzige Religion“ oder „Gott hat für euch als Religion den Islam bestimmt“ wurden nur auf den institutionalisierten Islam bezogen, die Menschen, die außerhalb dieser Institution sind, wurden als „Kafir“ bezeichnet. Aus dieser allgemein ausschließenden Position heraus wurden die Inhalte des Korans, die die Andersgläubigen loben, unterschiedlich interpretiert oder auf die Juden und Christen aus der Zeit des Propheten reduziert und eine solche Āya für abrogiert erklärt.<sup>11</sup>*

Der Koran vermeidet ausdrücklich die pauschalisierende Bezugnahme auf den Menschen ohne individuelle Eigenschaften, war es doch das Anliegen des Islam, die Menschen von der Festlegung auf eine Gruppen- oder Sippenzugehörigkeit – wie sie für die vorislamischen Araber kennzeichnend war – zu befreien. Durch sein Bekenntnis zum Islam ist der gläubige Mensch zwar ein Mitglied der islamischen Gemeinschaft, sein bewusstes Bekenntnis zum Islam macht ihn jedoch zu einem Individuum, das sich über die Stammeszugehörigkeit hinwegsetzt, durch die ihm zuvor ein fester Platz zugewiesen worden war. Diese neue Person ist in der Lage, autonome Entscheidungen zu treffen, wozu er zuvor weder die Erlaubnis noch die Verpflichtung hatte, sofern er nicht das unangefochtene Gruppenoberhaupt war.

Muslim zu sein ist jenseits der religiösen Zugehörigkeit als Ausdruck einer gerechten Lebensweise zu verstehen, die die Glaubens- und Handlungsgrundlage für alle rechtschaffenen Menschen bildet. Rechtschaffenes Handeln kann sich in verschiedenen Religionen auf unterschiedliche Weise in den Ritualen zeigen. Entscheidend ist jedoch, was aus diesen Ritualen entsteht oder wie diese Rituale wirken. Den Glauben auf diese rituellen Handlungen einzuschränken, mag eine bestimmte religiöse Zugehörigkeit ausdrücken, nicht aber die erwünschte gesellschaftliche Wirkung zeitigen, die Gott von den Menschen verlangt.

### **Pluralität in der islamischen Tradition und ihre Bedeutung für die europäische Prägung des Islam**

In der Frühzeit des Islam führte die Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen dazu, dass die Muslime sich gezwungen sahen, ihr religiöses Verständnis auch hinsichtlich des theologischen Umgangs mit Andersgläubigen oder Andersdenkenden zu überprüfen. Dass in der Theologiegeschichte des Islam auf Andersgläubige – als Angehörige einer minderwertigen Religion – Sondergesetze angewandt wurden, ist als Abweichung von der koranischen Tradition zu erachten: Um diese diskriminierende und polarisierende Theologie zu begründen, die Welt in „Gut und Böse“ einteilen zu können, haben nicht wenige Theologen einen Teil des Korans für abrogiert erklärt und aus dem muslimischen Leben eliminiert.<sup>12</sup>

Damit leiteten sie zweifellos einen zivilisatorischen Rückschritt ein – ganz entgegen dem revolutionären Akt der Befreiung des Menschen aus der Zugehörigkeit zu einer Gruppe, Sippe, Rasse oder Nation.

Die religiöse und kulturelle Vielfalt Gottes als theologische Grundlage für die Teilung der Erde zu betrachten, hieße den Islam misszuverstehen. Der Koran sieht diese Pluralität als Grundlage für das Zusammenleben, auf keinen Fall als einen Grund für die Spaltung der Gesellschaft:

*Und (also ist es) hätte dein Erhalter es so gewollt, alle jene, die auf Erden leben, hätten sicherlich Glauben erlangt, allesamt: denkst du denn, dass du die Leute zwingen könntest zu glauben, ungeachtet dessen, dass kein Mensch jemals anders Glauben erlangen kann als mit Gottes Erlaubnis ... (Koran 10:99-100)*

Diese Vielfalt spiegelt demnach nur die Wirklichkeit wider – die unterschiedlichen gesellschaftlichen Prägungen der Menschen sind Resultat ihres, einem dauernden Wandel unterworfenen, sprachlichen und kulturellen Kontexts. Daran, wie er diesen Kontext gestaltet, bemisst sich die geistige Reife eines Menschen.<sup>13</sup>

Nasr vertritt ebenfalls die Ansicht, dass die Wahrheit zwar absolut und unumstößlich ist, die Form und die Sprache, in der sie sich offenbart, jedoch unterschiedlich sein und sogar Widersprüche aufweisen können. Die Worte, mit denen die Wahrheit den Menschen nähergebracht werden soll, müssen an deren jeweiliges kulturelles Normensystem anknüpfen – gerade deswegen aber ist nicht Vereinheitlichung, sondern Vielfalt eine Selbstverständlichkeit, ja sogar der Natur der Schöpfung entsprechend, die sich ebenfalls in immer komplexerer Vielfalt entwickelt.<sup>14</sup>

Für Nasr gibt es nur den einen Gott, der sich in den verschiedenen Kulturen anlässlich verschiedener historischer Begebenheiten auf mannigfaltige Weise offenbart hat. Und diese Einigkeit kann durch keinerlei äußerliche Differenzen zerstört werden.<sup>15</sup>

Gemäß dem ethischen Prinzip des Korans setzt das Wohlergehen einer Gesellschaft Pluralität als eine von Gott gewollte Selbstverständlichkeit voraus, wobei den Religionen für die Gewährleistung der Pluralität eine besondere Verantwortung zukommt.

***Ibāda* (gottesdienstliche Handlungen) als ethische Verantwortung:  
Nicht der Akt des Betens steht im Vordergrund, sondern das, was  
daraus folgt**

Leider haben die Muslime im Laufe ihrer Geschichte den Sinn des Gebets aus den Augen verloren, der sich nicht in dessen Formalismus erschöpft, sondern Nutzen stiften soll. Stets haben verschiedene Völker und Kulturen Gott auf unterschiedliche Art und Weise angebetet. Nach der koranischen Lehre kommt es aber, wie bereits ausgeführt, nicht darauf an, wie die Menschen Gott anbeten, sondern welche Wohltaten für die Menschheit aus diesen Akten der Anbetung (*nusuk*) entstehen.

*Sag: „Siehe, mein Gebet und (alle) meine Akte der Anbetung und meinem Leben und meinen Sterben sind für Gott(alleine), den Erhalter aller Welten.“ (Koran 6:162)*

*Für jede Gemeinschaft haben wir (verschiedene) Weisen der Anbetung bestimmt, die sie befolgen sollen. (Koran 22:67)*

Die Ergebnisse der *nusuk* werden als *Ibāda* bezeichnet – es sind dies die guten Handlungen, durch deren Ausführung der Mensch Gott dient, wie etwa das Gebet, das Fasten usw. Noch zutreffender wäre es, sie als *Manasik* zu bezeichnen, aus denen *Ibāda* entstehen. In der arabischen Sprache bedeutet *nusuk/manasik* die Erde düngen, um eine bessere Ernte zu erzielen (*nusuk'1 Ard*), die nach dem Regen sich grünfärbende Erde (*Ard-un Nasik*).<sup>16</sup>

Im Sinne des Korans bilden die *Ibāda* den ethischen Kern einer idealen Gesellschaft. Ohne Verinnerlichung des eigentlichen Zwecks der religiösen Rituale wären Anbetungen sinnlose Handlungen. Eine der wichtigsten ethischen Ausdrucksformen der *Ibāda* wird durch das Wort *Sālihāt* – gute Werke – bezeichnet, das im Koran öfters in Zusammenhang mit *Īmān* (Glaube) Erwähnung findet. Eine gottesdienstliche Handlung ohne good works kann nicht als *Ibāda* gelten.

*Wahrlich jene, die Glauben erlangen und rechtschaffene Taten tun – sie sind für das Paradies bestimmt, darin zu verbleiben. (Koran 2:82)*

*Sag (o Muhammed): „Ich bin nur ein sterblicher Mensch wie ihr alle. Es ist mir offenbart worden, dass euer Gott der Eine und Einzige Gott ist. Darum, wer immer (mit Hoffnung und Ehrfurcht) die Begegnung mit seinem Erhalter (am Gerichtstag) erwartet, soll rechtschaffene Taten tun und nicht irgendjemanden oder irgendetwas einen Anteil an der Anbetung zuschreiben, die seinem Erhalter gebührt.“ (Koran 18:110)*

Ähnlich wie *salih* ist der Begriff *birr* ein koranischer *moral term*, der darauf hinweist, dass es in der Religiosität nicht auf die Form der Anbetung, sondern auf ihre Folgen für die Mitmenschen ankommt.

*(Aber was euch angeht, o Gläubige) niemals werdet ihr wahre Frömmigkeit erlangen, außer ihr gebt für andere aus, was ihr selbst wertschätzt; und was immer ihr ausgebt – wahrlich, Gott hat volles Wissen davon. (Koran 3:92)*

*Gebietet ihr anderen Leuten, fromm zu sein, indessen ihr euch selbst vergesst – und doch tragt ihr die göttliche Schrift vor? Wollt ihr denn nicht euren Verstand gebrauchen? (Koran 3:92)<sup>17</sup>*

Diese Ausführungen verdeutlichen, dass die Muslime sich nicht durch die Art der Anbetung definieren sollten, sondern durch ihre guten Werke. In diesen *guten Werken* macht Gott keinen Unterschied zwischen den Menschen. Die Muslime sollten nicht darauf stolz sein, dass sie fünfmal am Tag beten oder mehrmals die Pilgerfahrt nach Mekka absolvieren, sondern darauf, was aus ihren Gebeten, Pilgerfahrten und Fasten für die Gesellschaft entsteht – gemäß dem ethischen Konzept des Korans verdienen jene das Wohlgefallen Gottes, die sich für das Wohl der Menschen einsetzen:

*Wahrlich, jene die Glauben (an diese göttliche Schrift) erlangt haben, wie auch jene, die dem jüdischen Glauben folgen, und die Christen und die Sabier – alle, die an Gott und den Letzten Tag glauben und rechtschaffene Taten tun – wer den ihren Lohn bei ihrem Erhalter haben; und keine Furcht brauchen sie zu haben, noch sollen sie bekümmert sein. (Koran 3:92)<sup>18</sup>*

Aus diesem Verständnis heraus wendet sich der Koran an alle Menschen, die an die Wirkung und Bedeutung der good works für die Gesellschaft glauben.

*Sag: „O Anhänger früherer Offenbarung! Kommt zu dem Grundsatz, den wir und ihr gemeinsam haben: dass wir keinen anbeten sollen außer Gott, und dass wir nicht etwas anderem neben Ihm Göttlichkeit zuschreiben sollen, und dass wir nicht Menschen als unsere Herren neben Gott nehmen sollen. Und wenn sie sich abwenden, dann sagt: Bezeugt, dass wir uns Ihm ergeben haben.“* (Koran 3:64)

Auch wenn hier Christen und Juden angesprochen sind, lässt sich dieser Aufruf im Sinne des Korans noch erweitern, um auch andere Religionen und Weltanschauungen, die zur Entstehungszeit des Korans noch gar nicht existierten bzw. bekannt waren, dazu einzuladen, sich solidarisch für die guten Werke in der Gesellschaft einzusetzen.

*[...] denn jede Gemeinschaft wendet sich ihrer eigener Richtung zu, von der Er der Mittelpunkt ist. Wetteifert daher miteinander im Tun guter Werke. Wo immer ihr sein mögt, Gott wird euch alle zu Sich versammeln: denn, wahrlich, Gott hat die Macht, alles zu wollen.* (Koran 2: 148)

Gemäß dem ethischen Prinzip des Korans setzt das Wohlergehen einer Gesellschaft Pluralität als eine von Gott gewollte Selbstverständlichkeit voraus, wobei den Religionen für die Gewährleistung der Pluralität eine besondere Verantwortung zukommt.

### **Der Mensch als Zentrum des Korans**

Der Islam hat im Verlauf seiner Geschichte die Menschen aus ihrer Stammeszugehörigkeit befreit und aus dem Konstrukt des kollektiven Subjekts ein eigenständiges Individuum werden lassen. Mit dem Glaubensbekenntnis bekundet der Mensch seine Autonomie und seine Verantwortung vor Gott und der Gesellschaft. Beides befähigt den Menschen, sich Autoritäten gegenüber zu behaupten und sich für oder gegen die Religion zu entscheiden. Ein vernunftbegabter Mensch leitet seine Verantwortung aus sich selbst ab, nicht aus obrigkeitlichen oder institutionellen Zwängen.

Eine islamische Theologie europäischer Prägung stellt eben diesen freien Geist in ihren Mittelpunkt. Eine ausführliche und nicht theologiehörige Auseinandersetzung mit dem Koran würde deutlich machen, dass der Koran den Menschen als Zentrum der Offenbarung sieht, es sind die Fragen und Bedürfnisse *des Menschen*, auf die Gott reagiert.

Anders als in der klassischen Exegese der Fall, müsste ein Islam europäischer Prägung daher bemüht sein, den Text aus einer menschlichen Perspektive heraus zu verstehen.

In diesem Sinne ist die Sprache des Korans keineswegs unzugänglich oder „göttlich“, sie ist eine einfache, verständliche, menschliche Sprache, weil auch die Offenbarung in der Regel immer einen menschlichen Hintergrund hat. Die im Koran erwähnten ethischen Prinzipien beziehen sich stets auf eine partikuläre Situation, einen konkreten Offenbarungsanlass (*Asbab-i Nuzul*), zu dem die Fragen der Menschen mit der Antwort Gottes zusammentreffen, und in diesem Prozess sind die Fragen der Menschen genauso wichtig wie die Antworten Gottes. Der Koran kam nicht zu den Menschen, indem Muhammed eine Schrift von einem Berg herabbrachte, sondern entstand aus konkreten Lebensverhältnissen heraus.

Auf die Gegenwart übertragen bedeutet das für die islamische Theologie in Europa, dass dieser Text mit Blick auf das Leben der Menschen immer wieder neu verstanden werden muss. Der Text kann seine Wirkung nicht entfalten, solange die Offenbarung nicht unter Berücksichtigung der Lebenswirklichkeiten des Menschen in Europa gelesen wird. Eine Exegese, die den Koran als Diktat Gottes betrachtet und dabei den Menschen aus den Augen verliert, führt zu geistiger Versklavung, niemals zu offener Kommunikation mit Gott.

### **Fazit**

Die jeweiligen kontextuellen Prägungen des Islam spiegelten stets den Grad der geistigen Reife der Muslime in einer Epoche wider und der von ihnen gelebte Islam gestaltete sich entsprechend ihrer Definition der Stellung des Korans aus ihren Lebensverhältnissen heraus. Nun sehen sich die Muslime abermals in neue Verhältnisse gestellt, die Fragen aufwerfen, die sie aus den eigenen historischen Traditionen nicht kennen, die sie aber gemäß der Reformtradition des Islam durchaus beantworten könnten. Den Koran richtig zu verstehen heißt, sich den aus den jeweiligen Lebensverhältnissen entspringenden Fragen in seinem Geiste zuzuwenden, um ihn dergestalt mit neuem Leben zu erfüllen und die Entfremdung von der Religion abzuwenden.

Dazu brauchen wir nur den Mut, in der Reformtradition weiterzudenken. Religiöse Unmündigkeit ist dafür freilich eine ebenso schlechte Voraussetzung wie das Abwürgen jeglicher Diskussion über die Notwendigkeit von Reformen – etwa mit Vorhaltungen der Art, dass die Gegenseite den Koran nach ihrem Gutdünken interpretiere, unlieb-same Hadithe einfach ablehne, eine völlig neue Religion erfinden wolle usw. Derartige Vorwürfe, so aktuell sie klingen mögen, sind seit dem siebten Jahrhundert geläufig; sie sind fester Bestandteil der islamischen Reformgeschichte und wurden seit jeher den Reformern als Totschlagargumente entgegengehalten.

Sollte die Neuprägung des Islam gelingen, gäbe dies den in Europa lebenden Muslimen die Chance, sich von theologischen Zwängen zu befreien und aus den gesellschaftlichen Nischen hervorzutreten, um als Bereicherung der Gesellschaft wahrgenommen zu werden.

- 1| *Esack, Farid: The Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression, Oxford: Oneworld 1997, S. 128; Asad, Muhammad: The Message of The Quran translated and explained by Muhammad Asad, Gibraltar: Dar Al-Andalus 1980, Fußnote 249.*
- 2| *Sämtliche im Beitrag angeführten deutschsprachigen Koranzitate aus: Asad, Muhammad: Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Ostfildern: Patmos 2012.*
- 3| *Als Grund für die Herabsendung dieser Sure berichtet Tabari: Die Kuraischiten boten dem Propheten Muhammed Geld und Frauen ganz nach seinem Wunsch, damit er sich nicht mehr für die Verbreitung des Islam einsetze. Als der Prophet dieses Angebot ablehnte, kamen sie mit einem weiteren Angebot – der Prophet möge die mekkanischen Göttinnen Lat und Uzza anbeten, dafür würden die Mekkaner im Gegenzug den Gott des Propheten Muhammed anbeten. Mit der Herabsendung dieser Sure verwies Gott auf die Grenzen der verschiedenen Religionen. Vgl.: Abū Jaʿfar Muhammad b. Jarīr al-Tabarī: The commentary on the Qurʾān: being an abridged translation of Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān, Oxford: Oxford University Press 1930, Sure 109.*
- 4| *Dies gilt für Muslime ebenso wie für die Angehörigen anderer Religionen. „(Aber) sie sind nicht alle gleich: unter den Anhängern früherer Offenbarung gibt es aufrechte Leute, die Gottes Botschaften die Nacht hindurch rezitieren und sich (vor Ihm) niederwerfen. Sie glauben an Gott und den letzten Tag, und gebieten das Tun dessen, was recht ist, und verbieten das Tun dessen, was unrecht ist, und wetteifern miteinander im Tun guter Werke: und diese sind unter den Rechtschaffenden. Und was immer Gutes sie tun, ihnen wird niemals der Lohn davon verweigert werden: denn Gott*



hat volles Wissen von jenen, die sich Seiner bewusst sind.“ (Koran 3:113-115) Bemerkenswert ist der Offenbarungsgrund für die Āya 3:113 (das durch Gott ausgesprochene Verbot der Hervorhebung anderer Religionen): „Ibn Mas'ud who said: ‚The Messenger of Allah, Allah bless him and give him peace, delayed the time of the nightfall prayer. When he came out to lead the prayer, he found people waiting for the prayer. He said: ‚There is no one among the adherents of other religions who is remembering Allah, exalted is He, at this hour except you.‘ And Allah, exalted is He, revealed these verses (They are not all alike. Of the People of the Scripture there is a staunch community who recite the revelations of Allah in the night season ...) up to His saying.“ Siehe al-Wāhidī, Alī ibn Ahmad: *Asbāb al-Nuzūl*. Translated by Mokrane Guezzou, Amman, Jordan: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought 2008, S. 39.

- 5] Vgl. dazu Koran (5:48).
- 6] Vgl. Özcan, Hanifi: *Matürîdî'de Dini Çoğulculuk*, Istanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2013.
- 7] M. Asad, *Botschaft*, S 95.
- 8] „Ich bin zum Glauben gekommen, dass es keine Göttlichkeit gibt außer Ihm, an den die Kinder Israels glauben, und ich bin von jenen, die sich Ihm ergeben.“ (Koran 10:90)
- 9] Muhammad Asad kommentiert die Āya, in der der Begriff »Muslim« zum ersten Mal in der Geschichte des Korans verwendet wird – „Denn siehe, es sind (allein) die Gottesbewussten, die Gärten der Seligkeit bei ihrem Erhalter erwarten: oder sollen Wir etwa jene, die sich Uns ergeben, so behandeln wie (Wir) jene (zu behandeln pflegen), die in Sünde verloren bleiben?“ (Koran 68: 34-35) –, wie folgt: „Dies ist das früheste Vorkommen des Begriffs muslimun (sing. muslim) in der Geschichte der koranischen Offenbarung. Überall in diesem Werk habe ich die Begriffe muslim und islam in Übereinstimmung mit ihren ursprünglichen Bedeutungen übersetzt, nämlich, einer, der sich Gott ergibt' (oder ‚ergeben hat‘) und ‚die Selbstergebung des Menschen in Gott‘; dasselbe gilt für alle Formen des Verbs aslama, die im Koran vorkommen. Man beachte, dass der ‚institutionalisierte‘ Gebrauch dieser Worte – d. h. ihre ausschließliche Anwendung auf die Anhänger des Propheten Muhammad – eine definitiv nach qur'anische Entwicklung darstellt und daher in einer Übersetzung des Koran vermieden werden muss.“ M. Asad, *Botschaft*, S 1086.
- 10] „Siehe, die einzige (wahre) Religion in der Sicht Gottes ist (des Menschen) Selbstergebung in ihn.“ (Koran 3:19), oder „Denn wenn einer auf die Suche geht nach einer anderen Religion als Selbstergebung in Gott, wird sie niemals von ihm angenommen werden, und im kommenden Leben wird er unter den Verlorenen sein.“ (Koran 3:85)
- 11] Okuyan, M., Öztürk, M.: „Kur'an verilerine göre ‚Öteki'nin Konumu‘“, in: Yaran, C.: *İslam ve Öteki*, Istanbul: Kaknus 2001, S.174-175.
- 12] Suyuti begründet die Abrogation der Āya – „Was solche (die Ungläubigen) angeht, die nicht wegen (eures) Glauben gegen euch kämpfen und euch auch nicht aus euren Heimstätten vertreiben, so verbietet Gott euch nicht, ihnen Güte zu erweisen und euch ihnen gegenüber völlig gerecht zu verhalten : den, wahrlich, Gott liebt jene, die gerecht handeln.“ (Koran 60:8) – durch die Herabsendung der Schwert-Āya – „Und wenn dann die heiligen Monate vorüber sind, tötet jene, die die etwas anderem neben Gott Göttlichkeit zuschreiben, wo immer ihr auf sie stoßt, und nehmt sie gefangen und belagert sie und lauert ihnen an jedem vorstellbaren Ort auf. Doch wenn sie bereuen und sich an das Gebet machen und die reinigenden Abgaben entrichten, lasst sie ihres Weges ziehen: denn, siehe, Gott ist vielvergebend, ein Gnadenspender.“ (9:5) – folgendermaßen: „God does

*not forbid you in regard to those who did not wage war against you, from among the disbelievers, on account of religion and did not expel you from your homes, that you should treat them kindly (an tabarrūhum is an inclusive substitution for alladhīna, 'those who') and deal with them justly: this was [revealed] before the command to struggle against them.*

*Assuredly God loves the just.*" (al-Suyuti, 2007, S. 662) Bemerkenswert an allen diesen klassischen Werken ist, dass sie unter theologischem Zwang den Koran für Kampfhandlungen instrumentalisieren wollen, ohne dabei den Offenbarungskontext zu berücksichtigen. Konsequenterweise weitergedacht, impliziert dieser Versuch sogar den Kampf gegen den Koran selbst – in dem Sinn, dass ein Teil des Korans herausgegriffen und einfach für ungültig erklärt wird. Siehe auch: Kaya, R.: „Kur'an-i Kerim'de neshi iddia edilen Ayetler“, In: Uludag Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Nr. 8, Band 7. Bursa: İlahiyat Fakültesi Yayınları 1998.

- 13] Vgl. Koran (2: 213).
- 14] Vgl. Nasr, S. H.: *Knowledge and the Sacred*, New York: University of Edinburgh 1989, S. 250-254.
- 15] Vgl. Aslan, Adnan: „Dini çoğulculuk Problemine yeni bir yaklaşım“, In: *İslami Araştırmalar Dergisi* (4) 2000, S. 17-30.
- 16] Eliacic, R. I.: *Bana dinden bahset*. Istanbul: Insa Yayınları 2014, S. 28.
- 17] Zu weiteren Koranquellen siehe: Izutsu, T.: *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. London: McGill's University Press 2002, S. 208-210.
- 18] „Die obige Passage – die im Qur'an mehrfach vorkommt – legt eine grundsätzliche Lehre des Islam dar. Mit einem aufgeschlossenen Weitblick ohnegleichen in irgendeinem anderen religiösen Glauben wird hier die Vorstellung von ‚Rettung und Heil‘ von nur drei Bedingungen abhängig gemacht: Glauben an Gott, Glauben an den Tag des Gerichts und recht-schaffenes Handeln im Leben. Die Darstellung dieser Lehre an dieser Stelle – d.h. mitten in einem Aufruf an die Kinder Israels – findet ihre Berechtigung durch die falsche jüdische Glaubensvorstellung, ihre Herkunft von Abraham rechtfertige sie dazu, als ‚Gottes auserwähltes Volk‘ betrachtet zu werden.“ M. Asad, *Botschaft*, S. 41, Fußnote 50.
- 19] Zu dieser Āya schreibt al-Quṣairī: „The diversity of [religious] paths in spite of the unity of the source does not prevent a goodly acceptance [for all]. For anyone who affirms the Real (s) in His signs and believes in what He has told concerning His Truth and Attributes, the dissimilarity of [religious] laws and diversity occurring in name[s] is not a problem in considering who merits [God's] good pleasure. Because of that He said, >Surely those who believe and those of Jewry<. Then He said, >whoever believes<, meaning if they fear [God] in the different ways of knowing [Him], all of them will have a beautiful place of return and an ample reward. The believer (muḥmin) is anyone who is in the protection (amān) of the Real (s). For anyone who is in His protection, it is fitting that no fear shall befall them, neither shall they grieve.“ al-Quṣairī, *Abū l-Qāsim: at-Tafsīr al-kabīr latā if al-iṣārāt bi-tafsīr al-Qur'ān (Latā if al-iṣārāt*. V. I. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought (o.J.), S. 76.

## Literatur

Al-Mahalī, Jalal al- Dīn, al-Suyūṭī, Jalal al- Din: Tafsir al-Jalalayn, (translated Hamza, Feras) Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought 2007.

al-Qushairī, Abū l-Qāsim.at-Tafsīr al-kabīr latā if al-iṣārāt bi-tafsīr al-Qur’ān (Latā if al-iṣārāt. Vol. I. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought o.J.

al-Tabarī, Abū Ja’far Muhammad b. Jarīr. The commentary on the Qur’ān: being an abridged translation of Jāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān. Oxford: Oxford Univ. Press 1930.

al-Wāhidī, Alī ibn Ahmad. Asbāb al-Nuzūl. Translated by Mokrane Guezzou. Amman, Jordan: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought 2008.

Asad, Muhammad: Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Ostfildern: Patmos 2012.

Asad, Muhammad: The Message of The Quran. Translated and explained by Muhammad. Asad, Gibraltar: Dar Al-Andalus 1980.

Aslan, Adnan: „Dini çoğulculuk Problemine yeni bir yaklaşım“, in İslami Araştırmalar Dergisi (4) 2000.

Aydın, Mahmut: „insel çoğulculuk üzerine bir müslüman mülâhazası“, in ders.: Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel çoğulculuk ve Mutalklık iddaları. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2005.

Eliacik, R. I.: Bana dinden bahset. Istanbul: Insa Yayinlari 2014.

Esack, F.: Qur’ān, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression, Oxford: Oneworld 1997.

Guillaume, A.: The Life of Muhammad. A Translation of Ishaq’s Sirat Rasul Allah. Karachi: Oxford University Press 1955.

Izutsu, T.: Ethico-Religious Concepts in the Qur’ān, London: McGill’s University Press 2002.

Kaya, R.: „Kur'an-i Kerim'de neshi iddia edilen Ayetler“, in: Uludag Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Nr. 8, Band 7. Bursa: İlahiyat Fakültesi Yayınları 1998.

Lahbabi, Mohamed Aziz: Der Mensch: Zeuge Gottes, Freiburg: Herder 2011.

Nasr, S. H.: Knowledge and the Sacred, New York: University of Edinburgh 1989.

Okuyan, M., Öztürk, M.: „Kur'an verilerine göre ‚Öteki'nin Konumu‘“, in: Yaran, C.: İslam ve Öteki, İstanbul: Kaknus 2001.

Özcan, Hanifi: Matürîdî'de Dini Çoğulculuk, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2013.

Tabātabāyī, Muhammad-Hosain: Al-Mizān, An Exegesis of the Qur'ān. Vol.1, Tehran: Wofis 1983.

# Die Bedeutung der Religionsfreiheit für die Sicherheits- und die Integrationspolitik

*Christian Walter*

- Die Religionsfreiheit ist ein vom Grundgesetz vorbehaltlos, aber nicht schrankenlos gewährleistetes Grundrecht. Einschränkungen zum Schutz der Rechte anderer und zum Schutz anderer verfassungsrechtlich geschützter Rechtsgüter bleiben zulässig. Das Grundgesetz bleibt auch gegenüber religiös motivierten Versuchen, die freiheitlich-demokratische Grundordnung abzuschaffen, wehrhaft.
- Der Religionsunterricht, der Körperschaftsstatus und die Theologischen Fakultäten sind auf die Ausübung der Religionsfreiheit bezogene Angebote des Staates. Sie unterstützen wichtige gemeinwohldienliche Funktionen von Religion. Auf Dauer lassen sich solche Angebote aber nur rechtfertigen, wenn sie nicht als einseitige Privilegierung der christlichen Kirchen erscheinen, sondern gleichberechtigt auch anderen Religionsgemeinschaften zugutekommen. Politische Bestrebungen zur Ausweitung dieser Angebote auch auf andere Religionen, wie insbesondere den Islam, tragen deshalb zum Fortbestehen der Legitimation dieser Angebote bei.
- Bei der Einschränkung der Religionsfreiheit bedarf es konkreter Umstände, aus denen sich die Beeinträchtigung anderer schützenswerter Rechtspositionen im jeweiligen Einzelfall ergibt. Pauschale Kopftuchverbote für Lehrerinnen in der Schule oder der Vollverschleierung in der Öffentlichkeit genügen dieser Anforderung nicht. Soweit entsprechend konkrete Umstände vorliegen, sind aber verhältnismäßige Beschränkungen möglich. Die Religionsfreiheit setzt sich bei der Abwägung in Kollisionsfällen nicht zwangsläufig durch. Sie ist kein Freibrief für jede Form der Religionsausübung zu jeder Zeit und an jedem Ort.

## I. Einleitung

Im weltweiten Maßstab kann kein Zweifel bestehen, dass die Religionsfreiheit nach wie vor ein gefährdetes Grundrecht ist. Berichte über die Verfolgung religiöser Minderheiten finden sich aus vielen Regionen der Welt und praktisch überall bestehen zumindest allgemeine Probleme der Diskriminierung aus religiösen Gründen. Es ist deshalb richtig, dass die Vereinten Nationen seit nunmehr 30 Jahren der Religionsfreiheit durch einen eigenen Schutzmechanismus in Form eines „Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief“ besondere Aufmerksamkeit widmen.<sup>1</sup> Die von den verschiedenen Sonderberichterstatterinnen und Sonderberichterstattern über die Jahre vorgelegten Berichte machen dabei einerseits deutlich, dass es bestimmte Staaten gibt, in denen besonders schwerwiegende Probleme beim Schutz der Religionsfreiheit bestehen, andererseits spiegeln sich in ihnen aber auch allgemeine Fragen wider, die sich vielerorts beim Schutz religiöser Freiheit stellen: Religionsfreiheit im Arbeitsleben, Religionsfreiheit und religiöse Erziehung der Kinder, Religion und Gewalt, Schutz religiöser Gefühle und Meinungsäußerungsfreiheit, etc.<sup>2</sup>

In vielen der genannten Themen klingen zwei Aspekte an, die für das Thema Religion schon immer eine Rolle gespielt haben, deren Bedeutung aber in den vergangenen Jahren so stark zugenommen hat, dass sie inzwischen ganz im Vordergrund der gesellschaftlichen und politischen Debatte stehen: Sicherheit und Integration. Religiös motivierte Gewaltausübung ist zu einem wichtigen Thema der inneren und äußeren Sicherheit geworden. Die Religionsfreiheit dringt damit zunehmend in den Bereich der Sicherheitspolitik vor, indem sie bislang eine eher untergeordnete Rolle gespielt hat. Der zweite Aspekt betrifft die Bedeutung von Religion für die Gemeinschaftsbildung. Über die gemeinsame Religion werden Zugehörigkeiten und Abgrenzungen in Gesellschaften definiert. Die Religionsfreiheit ist darüber in den vergangenen Jahren zu einem wichtigen, ja vielleicht sogar dem zentralen Grundrecht in der Debatte um Migration und Integration von Muslimen geworden – angefangen von den Rechtsfragen der Organisation von Religionsgemeinschaften, über den islamischen Religionsunterricht und die theologische Ausbildung an Universitäten bis hin zu Schächten, dem Tragen von Kopftuch und Burka oder dem Gebet in der Schule. Vor diesem Hintergrund konzentriert sich die nachfolgende Analyse auf die Bedeutung der Religionsfreiheit für die Themenfel-

der Sicherheit (III.) und Integration (IV). Vorweggeschickt werden einige für das Grundverständnis wichtige allgemeine Überlegungen zur dogmatischen Struktur der Religionsfreiheit (II.).

## **II. Die Religionsfreiheit – ein vorbehaltloses, aber kein schrankenloses Grundrecht**

Unter dem Grundgesetz unterliegt die in Art. 4 GG garantierte Religionsfreiheit anders als die meisten anderen Grundrechte keinem Gesetzesvorbehalt. Hierdurch wird die besondere Bedeutung dieses Grundrechts betont. Diese (bewusste) Entscheidung der Väter und Mütter des Grundgesetzes<sup>3</sup> bedeutet aber nicht, dass keinerlei Einschränkungen möglich sind. Vielmehr werden lediglich die Anforderungen an Einschränkungen erhöht. Zulässig sind nämlich nur solche Einschränkungen, die dem Schutz anderer Rechtsgüter von Verfassungsrang dienen (kollidierendes Verfassungsrecht).<sup>4</sup> Dazu gehören neben den Grundrechten anderer<sup>5</sup> auch grundlegende staatsorganisationsrechtliche Grundsätze wie das Demokratieprinzip oder das Gewaltmonopol des Staates.<sup>6</sup> Hieran zeigt sich, dass die Grundsätze der wehrhaften Demokratie auch gegenüber Religionsgemeinschaften zur Anwendung kommen. Bestrebungen, die auf die Abschaffung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung gerichtet sind, müssen auch dann nicht hingenommen werden, wenn sie religiös motiviert sind.<sup>7</sup>

Mit diesem Standard formuliert das Grundgesetz strengere normative Maßstäbe als sie in der EMRK, der Europäischen Grundrechte-Charta oder den völkerrechtlichen Verträgen des internationalen Menschenrechtsschutzes, wie etwa dem Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte, enthalten sind, die jeweils im Rahmen von (qualifizierten) Gesetzesvorbehalten einschränkbar sind.<sup>8</sup> In dieser besonderen Behandlung der Religionsfreiheit durch das Grundgesetz kommt – wie im Übrigen an anderen Stellen (etwa beim Religionsunterricht in Art. 7 Abs. 4 GG oder beim Körperschaftsstatus in Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 WRV) auch – eine grundsätzlich religionsfreundliche Haltung der deutschen Verfassung zum Ausdruck.<sup>9</sup>

Für alle Beschränkungen der Religionsfreiheit gilt, dass sie sowohl nach deutschem Verfassungsrecht wie nach den Vorgaben des europäischen und internationalen Menschenrechtsschutzes einer strikten

Verhältnismäßigkeitsprüfung unterliegen. Gerechtfertigt sind danach nur solche Maßnahmen, die den geringstmöglichen Eingriff zur Erreichung eines legitimen Ziels darstellen und angemessen sind.<sup>10</sup>

### III. Religionsfreiheit und Sicherheitspolitik

#### 1. Öffentliche Sicherheit als Rechtfertigung für Burkaverbote?

In der gegenwärtigen politischen Diskussion in Deutschland kommt Bestrebungen für Burka-Verbote ein besonderer Stellenwert zu. Dabei hat das französische Verbot der Vollverschleierung in der Öffentlichkeit eine Schrittmacherrolle übernommen.<sup>11</sup> Das gilt sowohl für die praktischen Wirkungen (die eher gemischt beurteilt werden) als auch für die Klärung von Rechtsfragen. Insoweit hat die Entscheidung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte in dem Verfahren *S.A.S. gegen Frankreich* grundsätzliche Bedeutung.<sup>12</sup> Der Gerichtshof hat in diesem Verfahren das französische Verbot zwar für konventionskonform gehalten, aber bei den Rechtfertigungsgründen wichtige Differenzierungen vorgenommen. Frankreich hatte zur Rechtfertigung des Verbots im Wesentlichen zwei Argumente vorgebracht, ein sicherheitspolitisches und ein integrationspolitisches. Der sicherheitspolitische Rechtfertigungsgrund stützte sich auf das Tatbestandsmerkmal der „öffentlichen Sicherheit“ in Art. 9 Abs. 2 EMRK und argumentierte mit besonderen Schwierigkeiten bei der Identitätsfeststellung verschleierter Personen und der Gefahr, dass gefährliche Gegenstände oder Sprengstoff unter der Burka verborgen werden könnten. Das integrationspolitische Argument lautete, dass die Mitgliedstaaten im Rahmen des Merkmals „zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer“ in Art. 9 Abs. 2 EMRK Mindestanforderungen an die Kommunikation in der Öffentlichkeit festlegen dürfen. Zu diesen gehöre der Augen- und Blickkontakt, der durch die Vollverschleierung unterbunden werde.

Während der Gerichtshof das integrationspolitische Argument akzeptierte, wies er das sicherheitspolitische jedenfalls in der vom französischen Gesetzgeber gewählten Form eines Pauschalverbots der Vollverschleierung in der Öffentlichkeit zurück. Eine rein abstrakte Gefahr reiche nicht aus, um eine so einschneidende Maßnahme wie ein vollständiges Verbot, sich in der Öffentlichkeit vollverschleiert zu bewegen, zu rechtfertigen.<sup>13</sup>



Für den vorliegenden Zusammenhang wird damit deutlich, dass sicherheitspolitische Begründungen für ein Burkaverbot nur dann tragen, wenn sie sich auf konkret definierte Gefahrenlagen beziehen. So erfasst etwa ein für eine Demonstration geltendes Vermummungsverbot auch das Tragen einer Vollverschleierung. Ebenso wird man bei einer erhöhten allgemeinen Gefährdung in der Öffentlichkeit (etwa nach erfolgten terroristischen Anschlägen) über zeitlich begrenzte Verbote der Vollverschleierung nachdenken können.<sup>14</sup> Von solchen spezifischen Konstellationen abgesehen<sup>15</sup> ist der Umgang mit der Vollverschleierung aber kein Thema der Sicherheitspolitik, sondern in erster Linie eines der Integrationspolitik.

## 2. Religionszugehörigkeit als Verdachtsmoment?

Im Zuge der Bekämpfung von religiös fundamentalistisch motiviertem Terrorismus gab es Bestrebungen, die Religionszugehörigkeit als ein Verdachtsmoment einzustufen und dementsprechend bei Präventivmaßnahmen auch an eine bestimmte Religionszugehörigkeit anzuknüpfen. So wurde im Zusammenhang mit der Erfassung und Weitergabe von Fluggastdaten diskutiert, ob die Speisepräferenzen an die Einreisebehörden weitergeben werden müssen. Das entsprechende Abkommen der EU mit den USA lässt die Weitergabe dieser Daten zu. Für den Bereich der EU selbst sieht die im April 2016 verabschiedete entsprechende Richtlinie die sofortige Löschung aller Daten vor, welche „die rassische oder ethnische Herkunft einer Person, ihre politischen Meinungen, ihre religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen, ihre Mitgliedschaft in einer Gewerkschaft, ihren Gesundheitszustand oder ihr Sexualleben oder ihre sexuelle Orientierung erkennen lassen.“<sup>19</sup>

In Deutschland kann die Religionszugehörigkeit im Rahmen der Rasterfahndung eines von mehreren Kriterien darstellen. In den gesetzlichen Regelungen zur Rasterfahndung finden sich keine konkreten Kriterien. Die Grundsatzentscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 4. April 2006 lässt aber deutlich erkennen, dass in der Praxis zumindest auch an die Religionszugehörigkeit angeknüpft wird. Das Bundesverfassungsgericht hält dies zwar nicht für grundsätzlich ausgeschlossen, sondern berücksichtigt die Nähe zu den persönlichkeitsbezogenen Merkmalen in Art. 3 Abs. 3 GG lediglich als die Intensität des Eingriffs erhöhend.<sup>20</sup> Wegen der hohen Eingriffsintensität verlangt

das Gericht bei der Rasterfahndung aber das Vorliegen einer konkreten Gefahr.<sup>21</sup> Der besondere Diskriminierungsschutz des Art. 3 Abs. 3 GG wird nur beachtet, wenn die Konkretisierung der Gefahr gerade den Bezug zu einem der dort genannten Merkmale beinhaltet, also etwa feststeht, dass die Gefahr von einer Person einer bestimmten Hautfarbe, Religion oder eines bestimmten Geschlechts ausgeht.<sup>22</sup>

#### **IV. Religionsfreiheit und Integrationspolitik**

Das Grundgesetz enthält mehrere religionsbezogene Regelungen, die sich mit der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zum Körperschaftsstatus der Zeugen Jehovas als Angebote des Staates zur Verwirklichung der Religionsfreiheit des Staates verstehen lassen. Diese religionsfreiheitsbezogenen Verfassungsangebote des Staates – neben dem Körperschaftsstatus geht es um den Religionsunterricht und die Theologie an staatlichen Universitäten – sind historisch mit Bezug auf die christlichen Kirchen entstanden. Ihre Anwendung auf den Islam hat die staatskirchenrechtliche Diskussion der letzten Jahre maßgeblich geprägt (1.). Besondere Schwierigkeiten stellen sich auch bei der Religionsausübung in der Schule, wo sowohl das von einer Lehrerin getragene Kopftuch als auch Gebete durch Schüler während der unterrichtsfreien Zeit für Streit gesorgt haben (2.). Schließlich ist unter dem Aspekt der Integration erneut auf das Burkaverbot einzugehen (3.).

##### **1. Religionsfreiheitsbezogene Verfassungsangebote des Staates**

Mit dem Religionsunterricht und dem Körperschaftsstatus enthält das Grundgesetz religionsbezogene Regelungen, die auf den ersten Blick nicht unmittelbar in den Kontext der Religionsfreiheit zu gehören scheinen, sich bei näherem Hinsehen aber doch als Angebote des Staates zur Verwirklichung der Religionsfreiheit verstehen lassen. Diese Perspektive hat das Bundesverfassungsgericht für den Körperschaftsstatus ausdrücklich entwickelt (a). Sie liegt auch der Garantie des Religionsunterrichts als ordentlichem Lehrfach zugrunde (b). Schließlich betrifft sie auch die theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten, die zwar – anders als noch in der Weimarer Reichsverfassung – unter dem Grundgesetz nicht ausdrücklich verfassungsrechtlich garantiert sind, aber eine wichtige Voraussetzung für den Religionsunterricht darstellen und im Übrigen in den meisten Fällen durch Konkordate und Kirchenverträge abgesichert sind (c). Diese

auf die Ausübung der Religionsfreiheit bezogenen Verfassungsangebote werden sich auf Dauer nur erhalten lassen, wenn sie nicht als einseitige Privilegierung der christlichen Kirchen verstanden werden, sondern – gegebenenfalls unter Anpassung an die tatsächlichen und religiösen Bedürfnisse – auch auf den Islam erstreckt werden (d).

#### *a) Körperschaftsstatus*

Seit seiner grundlegenden Entscheidung zum Körperschaftsstatus für die Zeugen Jehovas versteht das Bundesverfassungsgericht den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts nach Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 WRV als ein Angebot des Staates zur Entfaltung der Religionsfreiheit.<sup>23</sup> Dieses Angebot des Staates ist nicht auf bestimmte Religionsgemeinschaften beschränkt. Das Grundgesetz kennt insoweit keinen Kulturvorbehalt.<sup>24</sup> Wenn auch vieles am „Weimarer Kirchenkompromiss“ von 1919 streitig sein mag, so lässt sich nicht leugnen, dass mit der durchgängigen Verwendung des Begriffs „Religionsgemeinschaften“ (statt „Kirchen“) und der Gleichstellung von Weltanschauungsgemeinschaften mit Religionsgemeinschaften (Art. 137 Abs. 7 WRV) eine Absage an eine verfassungsrechtliche Privilegierung der christlichen Kirchen verbunden war.<sup>25</sup> Für muslimische Gemeinschaften kommt deshalb auch der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts in Betracht, wenn sie „nach ihrer Verfassung und der Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten“ (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 Satz 2 WRV) und sich rechtstreu verhalten. Das Erfordernis der Rechtstreue hat das Bundesverfassungsgericht als ungeschriebene Verleihungsvoraussetzung der Verfassung entnommen, im Übrigen aber den Zugang zum Körperschaftsstatus an den Erfordernissen der Religionsfreiheit gemessen und eine besondere Nähe zum Staat oder gar ein Kriterium der „Staatsloyalität“ ausdrücklich zurückgewiesen.<sup>26</sup> Nach der Rechtsprechung des Bundesverwaltungsgerichts kommt es bei der Prognose für die „Gewähr der Dauer“ nicht auf die absolute Zahl der Mitglieder oder ihr Verhältnis zur Gesamtbevölkerung an, sondern auf eine Gesamtbetrachtung, bei der auch die Dauer der Präsenz in Deutschland und die Mitgliederentwicklung eine Rolle spielen können. „Der Körperschaftsstatus wird jeder Religionsgemeinschaft, die die Gewähr der Dauer bietet, zur Entfaltung ihrer Religionsfreiheit angeboten, unabhängig von ihrer wie auch immer zu umschreibenden Bedeutung für das öffentliche Leben.“<sup>27</sup>

### *b) Muslimischer Religionsunterricht*

Auch der Religionsunterricht an staatlichen Schulen (Art. 7 Abs. 3 GG) lässt sich als ein solches Angebot zur Ausübung der Religionsfreiheit verstehen. Zwar statuiert Art. 7 Abs. 3 Satz 1 GG nach ganz herrschender Auffassung kein subjektives Recht der Kinder oder der Eltern auf Religionsunterricht, aber da sich die religiöse Erziehung der Kinder als Teil der Religionsfreiheit der Eltern verstehen lässt,<sup>28</sup> liegt in der Möglichkeit des Religionsunterrichts in der staatlichen Schule eine Form, mit der Eltern von diesem Grundrecht Gebrauch machen können. Auch für die Religionsgemeinschaften liegt darin ein Angebot, mit dem sie ihre Glaubensüberzeugungen in der Schule vermitteln können. Das Bundesverwaltungsgericht versteht die in Art. 7 Abs. 3 Satz 1 GG normierte Verpflichtung des Staates zur Veranstaltung von Religionsunterricht „als ein Mittel zur Entfaltung und Unterstützung der [den Religionsgemeinschaften] grundrechtlich gewährten Religionsfreiheit.“<sup>29</sup>

In den vergangenen Jahren hat es intensive Bestrebungen gegeben, islamischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen zu ermöglichen. Neben einer religiösen Unterweisung, die nicht den Anforderungen an ein „ordentliches Lehrfach“ i.S.d. Art. 7 Abs. 3 GG entspricht (zu diesen gehört namentlich die Versetzungserheblichkeit und die sachliche und personelle Gleichbehandlung mit anderen Fächern<sup>30</sup>), ist in den vergangenen Jahren die gleichberechtigte Ausgestaltung mit dem katholischen und evangelischen Religionsunterricht in den Mittelpunkt der rechtlichen Bemühungen gerückt.<sup>31</sup> Das Problem besteht dabei darin, dass der Staat zur religiös-weltanschaulichen Neutralität verpflichtet ist und deshalb die Lehr- und Prüfungsinhalte nicht selbst festlegen kann, sondern dafür auf die Zusammenarbeit mit einer Religionsgemeinschaft mit einer gewissen Festigkeit in ihrer institutionellen Struktur angewiesen ist. Über die betreffenden Aspekte (mit)zubestimmen ist Teil des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften. Das gleiche gilt hinsichtlich der Personalauswahl für die Religionslehrerinnen und Religionslehrer, an der die betroffenen Religionsgemeinschaften ebenfalls beteiligt werden müssen. Für den Islam fehlt es bis heute weitgehend an einer hierfür hinreichend gefestigten institutionellen Struktur. In Nordrhein-Westfalen hat der Landesgesetzgeber deshalb die Lösung über einen Beirat gewählt, der die eigentlich einer Religionsgemeinschaft zustehenden Mitwirkungs-

rechte für die Muslime wahrnehmen soll.<sup>32</sup> In anderen Ländern bestehen andere Formen der Zusammenarbeit.<sup>33</sup>

#### *c) Islamische Theologie an staatlichen Universitäten*

Vergleichbare Anforderungen an die Mitwirkung der Religionsgemeinschaften stellen sich ebenfalls bei der Theologie an staatlichen Universitäten.<sup>34</sup> Auch hier spricht das Bundesverfassungsgericht von einem Angebot des Staates an die Religionsgemeinschaften.<sup>35</sup> Und auch hier ist der Staat bei der Organisation auf die Mitwirkung der Religionsgemeinschaft bei der Bestimmung der Lehr- und Prüfungsinhalte und bei der Personalauswahl angewiesen. Dementsprechend wird hier in ganz vergleichbarer Weise wie beim Religionsunterricht in der Schule mit Modellen gearbeitet, die für den Islam eine solche Mitwirkung ermöglichen sollen, obwohl es an einem mitgliedschaftlich verfassten Rechtsträger fehlt, der die Mitwirkungsrechte für seine Mitglieder ausüben könnte.<sup>36</sup>

#### *d) Bedeutung der religionsbezogenen Verfassungsangebote unter dem Gesichtspunkt der Integration*

In allen drei genannten Bereichen bestehen historisch gewachsene Angebote des Staates, die sich anhand der Bedürfnisse der christlichen Religionsgemeinschaften in Deutschland entwickelt haben und strukturell auf diese ausgerichtet sind. Aufgrund der demographischen Entwicklung in Deutschland erscheinen sie zunehmend als rechtfertigungsbedürftiges Privileg, sei es weil in manchen Teilen der Bevölkerung die Stimmung gegenüber Religion insgesamt kritischer geworden ist, sei es weil es für den wachsenden Anteil der Muslime keine vergleichbaren Angebote gibt. Daraus hat die Politik auf Bundesebene und auf der Ebene vieler Bundesländer die Konsequenz gezogen, sich verstärkt um Möglichkeiten einer Ausweitung des Angebots zu bemühen, um es auch auf muslimische Religionsgemeinschaften zu erstrecken. Diese Entscheidung ist nur zu einem kleinen Teil rechtlich zwingend vorgegeben (ein Beispiel für eine rechtliche Verpflichtung wäre der Körperschaftsstatus, denn dort besteht beim Vorliegen der Kriterien ein verfassungsrechtlicher Anspruch auf Zuerkennung<sup>37</sup>). Vielmehr entspricht es der Natur eines „Angebots“, dass die Entscheidung über die Ausweitung vielfach eine politische ist, die – das ist beim Religionsunterricht und der islamischen Theologie in

den Auseinandersetzungen sehr deutlich geworden – in erster Linie von integrationspolitischen Motiven geleitet wurde. Deshalb sind diese Bereiche ein besonders gutes Beispiel für die integrationspolitische Bedeutung der Religionsfreiheit. Wo es um die Zuwanderung von Gruppen geht, deren Identität sich stark über gemeinsame religiöse Bindungen definiert, spielt der Umgang mit diesen religiösen Bindungen integrationspolitisch eine wichtige Rolle.

## 2. Religionsausübung in der Schule

Mit Bezug auf die Religionsausübung in der Schule haben in den vergangenen Jahren vor allem (erneut) das Kopftuch der Lehrerin (a) und der Streit um Freiraum für ein Schulgebet durch muslimische Schüler in Berlin (b) für öffentliche Aufmerksamkeit gesorgt. Die Entscheidungen in beiden Fällen treffen sich in dem gemeinsamen Rechtfertigungsgrund der Wahrung des Schulfriedens, hinter dem man wiederum integrationspolitische Motive erkennen kann (c).

### *a) Kopftuch der Lehrerin*

Die Frage, ob Lehrerinnen im Unterricht ein Kopftuch tragen dürfen, beschäftigt die deutschen Gerichte seit mehr als zwanzig Jahren. Eine erste Zwischenetappe war mit der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 24. September 2003 verbunden, mit der den Ländern einerseits aufgegeben wurde, für ein Verbot religiös motivierter Kleidung spezielle Rechtsgrundlagen zu schaffen, andererseits aber damit implizit auch nahe gelegt wurde, dass solche Verbote nicht in unzulässiger Weise in die Religionsausübungsfreiheit der Lehrerin eingreifen dürfen.<sup>38</sup>

Die in der Folge in mehreren Bundesländern erlassenen Verbotsregelungen kamen im Jahr 2015 erneut auf den verfassungsgerichtlichen Prüfstand. Anhand der Regelung im nordrhein-westfälischen Schulgesetz hat das Bundesverfassungsgericht seine Maßstäbe weiter konkretisiert und hält es nun für unverhältnismäßig, wenn das Tragen eines Kopftuchs schon für sich genommen als Gefährdung des Schulfriedens angesehen wird. Vielmehr bedürfe es konkreter Umstände dafür, dass das Kopftuch einen schulischen Konflikt erzeugt oder verschärft.<sup>39</sup> Damit wurde zugleich die bisherige religionsfreundliche Interpretation des Grundgesetzes wieder stärker akzentuiert. An dieser hatte die

erste Kopftuch-Entscheidung Zweifel geweckt, weil dort die Möglichkeit eines stärker auf Distanzierung ausgerichteten Neutralitätsverständnisses angedeutet worden war.<sup>40</sup>

Mit dem Erfordernis einer konkreten Gefährdung des Schulfriedens zur Rechtfertigung von Kopftuchverboten für Lehrerinnen ist notwendigerweise eine stärkere Einzelfallorientierung verbunden, die in der gesetzlichen Regelung durch die abstrakte Einstufung des Kopftuchs als den Schulfrieden störend vermieden wurde. Die nun vom Bundesverfassungsgericht geforderte Einzelfallprüfung stellt sicherlich in manchen Schulbezirken eine besondere Herausforderung für die Schulleitungen dar.<sup>41</sup> Aber eine solche Einzelfallorientierung liegt in der allgemeinen Tendenz der Grundrechtsrechtsprechung und ist nicht prinzipiell neu. Außerdem sorgt sie für einen angemesseneren Ausgleich der konfligierenden Rechtspositionen als das pauschale Verbot, das einseitig zu Lasten der Religionsfreiheit der Lehrerin ging.

#### *b) Berliner Schulgebetsfall*

Auch um die Ausübung der Religionsfreiheit geht es in einer anderen Konstellation, die als Berliner Schulgebetsfall bekannt geworden ist. Hier hatten muslimische Schüler außerhalb des Unterrichts, aber in den Schulräumen ein Gebet verrichten wollen. Die Schulleitung hatte dies mit der Begründung untersagt, religiöse Bekundungen, insbesondere Gebete, gehörten „in den privaten Raum des Menschen oder in Gotteshäuser“.<sup>42</sup> In dieser Aussage scheint ein laizistisches Verständnis der Religionsfreiheit auf, wie es insbesondere in Frankreich immer wieder anzutreffen ist. Nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und auch des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte kann dagegen gar kein Zweifel bestehen, dass die Religionsausübung selbstverständlich auch in der Öffentlichkeit geschützt ist und sich dementsprechend Beschränkungen auf einen Rechtfertigungsgrund stützen müssen.<sup>43</sup>

Im weiteren Verlauf des Rechtsstreits hat schließlich das Bundesverwaltungsgericht den Erhalt des Schulfriedens als den entscheidenden Rechtfertigungsgrund angesehen.<sup>44</sup> Auf der abstrakten Ebene der Rechtsdogmatik kann man dagegen keine Einwände erheben.<sup>45</sup> Im Mikrokosmos der Schule spiegeln sich die gesellschaftlichen Verhältnisse insgesamt wider<sup>46</sup> und dementsprechend auch die Konflikte

einer religiös pluralen Gesellschaft. Der Schulfriede erscheint so als eine spezielle Ausprägung der allgemeinen Staatsaufgabe, für ein friedliches und geordnetes Miteinander in der Gesellschaft zu sorgen. Gerade unter dem Gesichtspunkt der Integration ist aber noch einmal näher zu fragen, wem Störungen des Schulfriedens zugerechnet werden.

*c) Der Schulfriede als Rechtfertigungsgrund für Beschränkungen der Religionsfreiheit in der Schule*

Das Bundesverwaltungsgericht hat sich als Revisionsinstanz, die auf die Überprüfung von Rechtsfragen beschränkt ist, in dem Berliner Schulgebetsfall nicht näher mit den tatsächlichen Anhaltspunkten für eine konkrete Störung des Schulfriedens beschäftigt. Das kann man prozessual nachvollziehen. Auf der anderen Seite macht die Kopftuchentscheidung des Bundesverfassungsgerichts darauf aufmerksam, dass es auf konkrete Gefährdungen des Schulfriedens ankommt. Bloße Vermutungen, wie andere Schülerinnen und Schüler sowie Eltern möglicherweise reagieren könnten, reichen dafür nicht aus. Außerdem ist aus dem Bereich des Versammlungsrechts bekannt und anerkannt, dass massive öffentliche Reaktionen gegen ein Demonstrationsvorhaben nur ganz ausnahmsweise zu dessen Verbot führen können.<sup>47</sup> Zunächst einmal gilt dort – wegen des hohen Guts der Versammlungsfreiheit – der Grundsatz, dass der Staat sich schützend für die geplante Demonstration einsetzen muss. Diese Wertung lässt sich auf die rechtliche Einordnung des religiös motivierten Verhalten in der Schule übertragen. Im Rahmen der Abwägung der widerstreitenden Rechtspositionen wird man dabei sicherlich unterscheiden dürfen, ob es um ein religiös als zwingend angesehenes Gebot (wie etwa das Tragen des Kopftuchs) geht oder um eine Form der Religionsausübung, die auch zu einem anderen Zeitpunkt und an einem anderen Ort nachgeholt werden könnte (was möglicherweise bei dem Gebet der Fall wäre). In jedem Fall macht der Vergleich mit dem Versammlungsrecht aber darauf aufmerksam, dass auch unter dem Rechtfertigungsgrund „Erhalt des Schulfriedens“ etwaige Störungen nicht automatisch und ausschließlich dem von seiner Religionsfreiheit Gebrauch machenden Schüler zugerechnet werden dürfen. Vielmehr ist auch insoweit nach einem schonenden Ausgleich zu suchen, um zu vermeiden, dass die Konfliktlösung vollständig zu Lasten einer Seite erfolgt.<sup>48</sup>



### 3. Erneut: Das Burkaverbot

Integrationspolitische Erwägungen stehen auch hinter manchen Argumenten, die für ein Burkaverbot vorgetragen werden. Es geht um das durch die Vollverschleierung symbolisierte Frauenbild, um das Vermeiden von Parallelgesellschaften und – jedenfalls nach der Entscheidung der Großen Kammer des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte im Fall *S.A.S. gegen Frankreich* – auch um die Mindestanforderungen an die Kommunikationsbereitschaft in der Öffentlichkeit, über die sich eine Gesellschaft im Wege demokratischer Entscheidung verständigen dürfe. Der Gerichtshof folgte mit dieser Argumentation stark dem Vortrag der französischen Regierung, die sich auf Minimalanforderungen an ein gesellschaftliches Miteinander gestützt hatte.<sup>49</sup>

Die so gefundene Lösung erscheint auf den ersten Blick gerade für ein auf einem völkerrechtlichen Vertrag beruhendes internationales Menschenrechtsschutzsystem angemessen, weil sie der demokratischen Entscheidungsfindung im Mitgliedstaat einen hohen Stellenwert einräumt.<sup>50</sup> Insoweit verdient die Entscheidung auch große Zustimmung. Dies ändert aber nichts daran, dass der Umgang des Gerichtshofs mit dem Rechtfertigungsgrund der Rechte und Freiheiten anderer kritisch zu hinterfragen ist. Mit der kreativen Schöpfung eines eigenen Rechtfertigungsgrundes der „Grundbedingungen des Zusammenlebens“ löst sich der Gerichtshof nämlich vom Wortlaut des Konventionstextes, der nun einmal von „Rechten und Freiheiten anderer“ spricht und argumentiert mit einem abstrakten Prinzip, das er hinter diesen Rechten und Freiheiten anderer auszumachen versucht. Dabei geht verloren, dass weder von der französische Regierung im Verfahren noch in der rechtswissenschaftlichen Diskussion erklärt werden konnte, welche konkreten Rechte anderer eigentlich betroffen sind. Eine solche konkrete Benennung betroffener Rechtspositionen wurde aber bisher ganz selbstverständlich für erforderlich gehalten.<sup>51</sup> Der Gerichtshof setzt sich damit nicht nur in Widerspruch zu seiner bisherigen Praxis, sondern er löst auch den vergleichsweise konkreten Normtext in einem allgemeinen und insofern vagen Prinzip auf. Das verdient methodisch Kritik.

Die methodische Unzulänglichkeit schlägt sich darüber hinaus aber auch in einem Ergebnis nieder, das ganz allgemein unter dem Gesichtspunkt kollidierender Grundrechtspositionen problematisch ist. Für den Umgang mit kollidierenden Grundrechtspositionen gilt der Gedanke eines möglichst schonenden Ausgleichs. Für das deutsche Verfassungsrecht kommt dies im Stichwort der „praktischen Konkordanz“ zum Ausdruck. An sich verfolgt auch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte einen solchen Ansatz, wenn es um die Auflösung von menschenrechtlichen Kollisionslagen geht.<sup>52</sup> Durch den neuen Rechtfertigungsgrund wird nun aber die Rechtfertigungsprüfung auf eine Abstraktionsebene gehoben, bei der die – vom Gerichtshof selbst als von der Religionsfreiheit geschützt eingestufte – Vollverschleierung in Form der Burka oder vergleichbarer Kleidungsstücke grundsätzlich zurücktreten muss, ohne dass eine nähere Prüfung der konkreten Einzelumstände stattfindet.<sup>53</sup> Diese abstrakte Rechtfertigungsprüfung steht im Kontrast zur oben analysierten Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und des Bundesverwaltungsgerichts zu Einschränkungen der Religionsfreiheit. Deshalb spricht in der Tat viel dafür, dass ein pauschales Verbot der Vollverschleierung in Deutschland verfassungsrechtlich unzulässig ist.

Damit ist zugleich aber auch gesagt, dass bei Vorliegen hinreichend konkreter Rechtfertigungsgründe auch unter dem Grundgesetz Beschränkungen selbstverständlich möglich sind.<sup>54</sup> So ist die Kommunikation zwischen einer Lehrerin und ihren Schülern auch auf non-verbale Formen der Interaktion angewiesen, die eine Vollverschleierung ausschließen. Das Gleiche dürfte für die meisten anderen öffentlich-rechtlichen und privatrechtlichen Tätigkeiten gelten, da fast überall ein Minimum an non-verbaler Interaktion erforderlich ist. Ein pauschales Verbot der Vollverschleierung in der Öffentlichkeit lässt sich hingegen nicht rechtfertigen.

## **V. Schlussbemerkung: Das Religionsrecht zwischen Freiheitsermöglichung und Gefahrenabwehr**

Gerade bei den Kommunikationsfreiheiten, zu denen neben der Meinungsäußerungsfreiheit und den politischen Mitwirkungsrechten eben auch die Religionsfreiheit gehört, muss ein der Freiheit verpflichteter Staat auch Formen des Freiheitsgebrauchs hinnehmen, die für eine Mehrheit der Bürger und vielleicht auch aus Sicht der Staatsorgane unerwünscht sind.

Darin liegt aber kein Freibrief für jedwede Form der Religionsausübung an jedem Ort und zu jeder Zeit. Auch die Religionsfreiheit unterliegt Schranken. Sind Grundrechtspositionen anderer betroffen, so bedarf es der Abwägung anhand der konkreten Umstände des jeweiligen Falles. Geht es um die Grundlagen der freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung, dann ist jene auch gegenüber religiös motivierten Angriffen wehrhaft.

Trotz dieser aus der Sicht des Staates letztlich negativen Aspekte von Religion darf aber nicht vergessen werden, dass religiös geprägte Anschauungen und Verhaltensweisen in vielfältiger Weise für den gesellschaftlichen Zusammenhalt von grundlegender Bedeutung sind. Vom ehrenamtlichen karitativen Engagement über Foren für soziale Aktivitäten, die Ritualisierung grundlegender Einschnitte im menschlichen Leben bis hin zu den von den Religionen immer wieder thematisierten grundlegenden Sinnfragen gibt es zahlreiche Felder, auf denen deutlich wird, dass der Staat ein großes Interesse an der Förderung und Unterstützung von Religionsgemeinschaften hat.

Damit ist abschließend das Kernanliegen des freiheitlichen Religionsrechts des Grundgesetzes auf den Punkt gebracht: Es schützt die Religionsfreiheit vor unverhältnismäßigen Beschränkungen, fördert ihre Ausübung durch Angebote wie den Religionsunterricht oder den Körperschaftsstatus, unterbindet aber notfalls den Missbrauch mit den klassischen hoheitlichen Instrumenten des Verbots und des Zwangs.

- 1] Siehe zu diesem etwa M. Wiener, *Das Mandat des UN-Sonderberichterstaters über Religions- oder Weltanschauungsfreiheit*, Frankfurt 2007.
- 2] Dazu im Einzelnen die Jahresberichte (<http://www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomReligion/Pages/Annual.aspx>) und die Berichte über Länderbesuche (<http://www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomReligion/Pages/Visits.aspx>), zuletzt abgerufen am 29.8.2016.
- 3] *Jahrbuch des öffentlichen Rechts N.F.*, Bd. 1 (1951), S. 74.
- 4] Vgl. dazu statt anderer M. Morlok, in: H. Dreier (Hrsg.), *GG Kommentar*, Art. 4 Rn. 123 ff.
- 5] Statt anderer J. Kokott, in: M. Sachs (Hrsg.), *GG Kommentar*, Art. 4 Rn. 134 ff.
- 6] G. Robbers, in: W. Kahl/C. Waldhoff/C. Walter (Hrsg.), *Bonner Kommentar zum Grundgesetz (Loseblatt)*, Art. 20 Rn. 1819.
- 7] C. Walter, *Kann der moderne, liberale Staat Zugeständnisse an illiberale Religionsgemeinschaften machen?*, in: K. Gabriel/C. Horn (Hrsg.), *Säkularität und Moderne*, Freiburg/München 2016, 202 ff. (222).
- 8] Art. 9 Abs. 2 EMRK, Art. 52 Abs. 1 EU-Grundrechte-Charta, Art. 18 Abs. 3 IPbpr.
- 9] *Zum religionsoffenen Neutralitätsprinzip des Grundgesetzes etwa H.M. Heinig, Verschärfung der oder Abschied von der Neutralität? Zwei verfehlt Alternativen in der Debatte um den herkömmlichen Grundsatz religiös-weltanschaulicher Neutralität*, JZ 2009, 1136 ff.
- 10] M. Germann, in: V. Epping/C. Hillgruber (Hrsg.), *BeckOK GG*, Art. 4 Rn. 48.
- 11] *Loi n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*.
- 12] *EGMR*, 1.7.2014, S.A.S. ./J. Frankreich, Nr. 43835/11.
- 13] *Ibid.*, Rn. 139.
- 14] Vgl. insoweit noch einmal die entsprechenden Ausführungen des *EGMR* (Fn. 201).
- 15] *Für einige weitere konkrete Situationen, etwa die Zeugenaussage vor Gericht, greifen wieder andere Rechtfertigungsgründe, wie die geordnete Rechtspflege, zu der es auch gehört, dass das Gericht die Glaubwürdigkeit einer Zeugin auch durch unmittelbare Wahrnehmung der Mimik einschätzen kann.*
- 16] *Dazu sogleich unter IV.*
- 17] *Vgl. die Anfrage zur schriftlichen Beantwortung an die Kommission des MEP M. Ehrenhauser (P-005315/2011) sowie die Antwort von C. Malmström vom 20.6.2011, abrufbar unter: <http://www.europarl.europa.eu/RegistreWeb/home/welcome.htm?language=DE> (zuletzt abgerufen am 29.8.2016).*
- 18] *Abkommen zwischen den Vereinigten Staaten von Amerika und der Europäischen Union über die Verwendung von Fluggastdatensätzen und deren Übermittlung an das United States Department of Homeland Security vom 14.12.2011 (ABl. L 215/5).*
- 19] *Art. 13 Abs. 4 Satz 2 der Richtlinie 2016/681 des Europäischen Parlaments und des Rates über die Verwendung von Fluggastdatensätzen (PNR-Daten) zur Verhütung, Aufdeckung, Ermittlung und Verfolgung von terroristischen Straftaten und schwerer Kriminalität vom 27.4.2016 (ABl. L 119/132).*
- 20] *BVerfGE 115, 320 (352 f.).*
- 21] *BVerfGE 115, 320 (360).*
- 22] *Zu den strengen Anforderungen an den Diskriminierungsschutz aus Art. 3 Abs. 3 GG etwa OVG Koblenz, Urt. v. 21.4.2016, Az: 7 A 11108/14, Rn. 106 – juris in Bezug auf verdachtsunabhängige Kontrollen in Zügen und die Begrenzung des Auswahlermessens durch den Schutz vor Diskriminierung.*

- 23| BVerfGE 102, 370 (387).
- 24| Siehe aber die andere Akzentuierung bei C. Hillgruber, *Der deutsche Kulturstaat und der muslimische Kulturimport*, 1999, 538 (547); ders., *Staat und Religion*, 2007, 49 ff.; A. Uhle, *Staat-Kirche-Kultur*, 2004, 158 ff.; ders., *Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität*, 2005, 454 ff.; in eine ähnliche Richtung auch K.-H. Ladeur/I. Augsberg, *Toleranz – Religion – Recht*, 2006, 84 ff.
- 25| Statt anderer C. Waldhoff, *Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates? Gutachten D zum 68. Deutschen Juristentag 2010*, D 49.
- 26| BVerfGE 102, 370 (390 ff., insb. 395).
- 27| BVerwG, NVwZ 2013, 943 (944).
- 28| So die Konzeption in Art. 2 ZP 1 EMRK; siehe EGMR, 7.12.1976, Kjeldsen u.a. ./ Dänemark, Nr. 5095/71, Rn. 52.
- 29| BVerwGE 123, 49 (53).
- 30| Vgl. M. Thiel, in: Sachs (Fn. 193), Art. 7 Rn. 46 ff.
- 31| Vgl. den Überblick über die Entwicklung bei H. Engin, *Die Institutionalisierung des Islams an staatlichen und nichtstaatlichen Bildungseinrichtungen*, in: M. Rohe/H. Engin/M. Khorchide/Ö. Özsoy/H. Schmid (Hrsg.), *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland*, Bd. 1, Freiburg u.a. 2014, 369 ff.; aus rechtswissenschaftlicher Sicht statt anderer M. Rohe, *Rechtliche Perspektiven eines islamischen Religionsunterrichts in Deutschland*, ZRP 2000, 207 (209 f.); J. Oebbecke, *Islamischer Religionsunterricht – rechtsdogmatische und rechtspolitische Fragen*, in: Bauer u.a. (Hrsg.), *Islamischer Religionsunterricht: Hintergründe, Probleme, Perspektiven*, 55 ff.; S. Spriewald, *Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an deutschen Schulen*, 2003; M. Dietrich, *Islamischer Religionsunterricht*, 2006.
- 32| § 132a Abs. 4-7 Schulgesetz NRW, eingeführt durch das "Gesetz zur Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach (7. Schulrechtsänderungsgesetz) vom 22.12.2011; für weiterführende Informationen zum Beitrag siehe auch: <http://www.iru-beirat-nrw.de/>.
- 33| Vgl. insoweit Art. 8 des „Vertrag[s] zwischen der Freien Hansestadt Bremen und den Islamischen Religionsgemeinschaften im Lande Bremen“ vom 15.1.2013 sowie Art. 4 und 6 des „Vertrag[s] zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg, dem DITIB-Landesverband Hamburg, SCHURA – Rat der Islamischen Gemeinschaften in Hamburg und dem Verband der Islamischen Kulturzentren“ vom 13.11.2012.
- 34| Dazu H. de Wall, *Der religionsrechtliche Rahmen für die Einrichtung des Fachs „Islamische Studien“ und für Beiräte für islamische Studien*, in: C. Walter/J. Oebbecke/A. von Ungern-Sternberg/M. Indenhuck (Hrsg.), *Die Einrichtung von Beiräten für islamische Studien*, 2011, 15 ff.
- 35| BVerfGE 122, 89 (111).
- 36| Siehe dazu etwa die Dokumentation eines Ordnungsentwurfs für die Universität Münster und die entsprechende rechtliche Diskussion Walter/Oebbecke/von Ungern-Sternberg/Indenhuck (Fn. 222).
- 37| D. Ehlers, in: Sachs (Fn. 193), Art. 140 i.V.m. Art. 137 WRV, Rn. 29.
- 38| BVerfGE 108, 282 ff.
- 39| BVerfGE 138, 296 (340 f.).
- 40| BVerfGE 108, 282 (310): „Es mag deshalb auch gute Gründe dafür geben, der staatlichen Neutralitätspflicht im schulischen Bereich eine striktere und mehr als bisher distanzierende Bedeutung beizumessen [...]“
- 41| So auch das Sondervotum des Richters W. Schluckebier und der Richterin M. Hermanns, BVerfGE 138, 296 (368 f.), Rn. 16; vgl. auch B. Rusteberg, *JZ* 2015, 637 (640).

- 42| Vgl. VG Berlin, Urt. v. 29. 9. 2009 - 3 A 984.07, Rn. 4 – juris.
- 43| Vgl. zu den Vorgaben des GG: BVerfGE 24, 236 (246); A. Frhr. v. Campenhausen, HStR VII, § 157 Rn. 92 sowie zu den Vorgaben der EMRK: EGMR, 25.5.1993, Kokkinakis ./. Griechenland, Nr. 14307/88, Rn. 31; EGMR, 1.7.1997, Kalac ./. Türkei, Nr. 20704/92, Rn. 27; vgl. auch C. Grabenwarter/K. Pabel, Europäische Menschenrechtskonvention, § 22 Rn. 113.
- 44| BVerwG NVwZ 2012, 162 (166 ff.), Rn. 41 ff.
- 45| H.M. Heinig, Religionsfreiheit auf dem Prüfstand – Wieviel Religion verträgt die Schule?, KuR 2013, 8 (18).
- 46| Darauf macht zu Recht aufmerksam C. Enders, Anmerkung JZ 2012, 363 (363).
- 47| BVerfG NJW 2001, 2069 (2072); BVerfG NJW 2001, 1411 (1412 f.); VG Köln, Beschl. v. 5.5.2009 – 20 L 650/09 – juris.
- 48| Enders (Fn. 234), 366.
- 49| Vgl. den Parteivortrag der Regierung in Rn. 82 und die Urteilsbegründung in Rn. 140-142.
- 50| Vgl. insbes. auch Rn. 129.
- 51| Siehe die umfassende Analyse bei C. Grabenwarter/K. Struth, Das französische Verbot der Vollverschleierung – Absolutes Verbot der Gesichtshüllung zur Wahrung der „Minimalanforderungen des Lebens in einer Gesellschaft“, EuGRZ 2015, 1 (3).
- 52| Vgl. EGMR, 24.6.2004, von Hannover ./. Deutschland, Nr. 59320/00, Rn. 57 ff.; EGMR, 9.4.2009, A. ./. Norwegen, Nr. 28070/06, Rn. 64 ff.; EGMR (GK), 7.2.2012, Axel Springer A.G. ./. Deutschland, Nr. 39954/08, Rn. 83 ff.
- 53| Vgl. insoweit auch die überzeugende Kritik an der Mehrheitsentscheidung im Sondervotum der Richterinnen A. Nußberger und H. Jäderblom im Fall S.A.S. gegen Frankreich.
- 54| Zu solch konkreten Ansätzen vgl. die „Berliner Erklärung der Innenminister und -senatoren von CDU und CSU zu Sicherheit und Zusammenhalt in Deutschland“ vom 19.8.2016, S. 8, abrufbar unter: [http://www.regierung-mv.de/serviceassistent/\\_php/download.php?datei\\_id=1577972](http://www.regierung-mv.de/serviceassistent/_php/download.php?datei_id=1577972) (zuletzt abgerufen am 29.8.2016).

# Das Panorthodoxe Konzil 2016 und die moderne Welt

*Vasilios N. Makrides*

- Das von der Panorthodoxen Synode 2016 verabschiedete Dokument zur Mission der Orthodoxen Kirche in der modernen Welt ist eine behutsame Öffnung, stellt aber keinen mit dem Zweiten Vatikanum vergleichbaren Durchbruch dar.
- Das Dokument balanciert die unterschiedlichen Strömungen in den Orthodoxen Kirchen. Das Spektrum reicht von einer reservierten, traditionsbewussten Haltung bis zu einer gemäßigten Annäherung. Progressive orthodoxe Stimmen aus Europa oder Nordamerika flossen nicht in das Dokument ein.
- Aufgrund der geschichtlichen Entwicklung treten anders als in den westlichen Kirchen soziale Fragen hinter innerkirchlichen Diskussionen zurück.
- Die meisten Errungenschaften der Moderne, von Pluralismus über Säkularität und Individualität bis hin zur kontextuellen Hermeneutik, bleiben der Orthodoxie fremd. Die Aufgabe, ein eigenes kritisches, doch konstruktives Verhältnis zur modernen Welt zu entwickeln und den herkömmlichen Antimodernismus zu überwinden, bleibt ungelöst.

## Einführung

Das lange vorbereitete und auf der Insel Kreta ausgerichtete Panorthodoxe Konzil (16.– 27. Juni 2016) war ein wichtiges Ereignis für die gesamte orthodoxe Welt. *De jure* kann dieses Konzil nicht als „panorthodox“ gelten: Vier Orthodoxe Kirchen, die von Antiochien, Russland, Bulgarien und Georgien, haben aus unterschiedlichen Gründen nicht teilgenommen und die verabschiedeten Dokumente auch nicht unterzeichnet. Sie waren jedoch an den Vorbereitungen beteiligt und haben an den Dokumenten mitgewirkt. Insofern kann man *de facto* von einem Panorthodoxen Konzil sprechen. In Texten und Verlautbarungen zum Konzil wurde der Begriff „panorthodox“ häufig verwendet, obwohl im offiziellen Sprachgebrauch vom „Großen und Heiligen Konzil der Orthodoxen Kirche“ die Rede ist. Die unterschiedlichen Begrifflichkeiten verweisen auf erhebliche Probleme der Kooperation der Orthodoxen Kirchen untereinander, die auch mit dem Konzil nicht behoben werden konnten.

Das Konzil war keine ausschließlich kirchliche und theologische Angelegenheit: Es hatte eine Reihe anderer wichtiger Dimensionen. Die Orthodoxen Kirchen, insbesondere die historischen Kirchen in Ost- und Südosteuropa, sind bedeutende geopolitische Akteure in der heutigen globalen Welt. Sie werden deshalb oftmals von den entsprechenden politischen Regimes instrumentalisiert, nicht zuletzt aufgrund ihrer engen Beziehungen zum Staat und der Politik. Paradebeispiele sind das postsowjetische Russland und das enge Verhältnis von Vladimir Putin und Patriarch Kirill. Berücksichtigt man zudem die erhebliche Unterstützung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel durch die USA, erklären sich die andauernde Spannung und das Ringen der beiden Kirchenstühle um die Vorherrschaft in der gesamtorthodoxen Welt. Noch wird sie vom Thron von Konstantinopel ausgeübt, doch die Ansprüche Moskaus werden immer lauter. Es ist sicher kein Zufall, dass die Russische Kirche am Panorthodoxen Konzil schließlich nicht teilgenommen hat.

Im vorliegenden Beitrag wird allerdings nicht auf kirchen- und geopolitische Fragen eingegangen. Er befasst sich mit der Stellung der Orthodoxen Kirchen in der modernen Welt: Ein zentrales Thema, das das heutige Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche spiegelt, insbesondere im Vergleich der Orthodoxie mit den westlichen Kirchen.



## Die Kirche und die moderne Welt

Die Beziehungen der Kirche zur Welt sind zunächst kein ausschließlich orthodoxes, sondern ein gesamtchristliches Thema. Aus theologischer Sicht wird die christliche Kirche grundsätzlich als ein „gottmenschlicher Organismus“ verstanden, als Vereinigung sowohl von göttlichen/überirdischen als auch von menschlichen/weltlichen Aspekten. Theologisch geht es um ein Modell, das an den zwei Naturen Jesu Christi und deren mystischer Vereinigung orientiert ist. Das ist eine grundsätzlich andere Sichtweise als die der empirischen Sozial- und Kulturwissenschaften, die vornehmlich die weltlichen Aspekte der Kirche und deren Konsequenzen wahrnehmen und die die Kirche wie alle anderen Institutionen betrachten und evaluieren. Ähnlich ist auch die Perspektive der Politik und des modernen Staates.

Auch wenn der beschriebene theologische Ansatz auf alle christlichen Kirchen zutrifft, gibt es doch wichtige Differenzen im Verhältnis einzelner Kirchen zur modernen *Welt*. Das ist historisch, aber auch zeitgenössisch zu begründen, geht es doch einerseits um die Beziehungen der Kirchen zur Welt generell und andererseits um die Beziehungen zur *Moderne* im Besonderen. Die Beziehungen zur *Moderne* sind vor allem westlich geprägt, obschon man heute gerne von „multiplen Modernitäten“ (Shmuel Eisenstadt) spricht. Während die Beziehungen der Kirchen zur *Moderne* erst seit etwa drei Jahrhunderten währen, sind die der Kirche zur Welt sehr viel älter und lassen sich schon zu Zeiten der alten Kirche beobachten. Es gibt deutlich zu lokalisierende Differenzen zwischen den Kirchen in Ost und West in Bezug auf beide Aspekte. Eine *weltbejahende* Haltung (im Sinne Max Webers) ist in den westlichen Kirchen viel stärker ausgeprägt als in der Orthodoxen Kirche. Das spiegelt auch die Geschichte des Mönchtums in Ost und West. War das orthodoxe Mönchtum immer und bis heute stark außerweltlich, öffnete sich das Mönchtum im Westen allmählich einer größeren Weltlichkeit. Diese Unterschiede haben verschiedene soziopolitische Gründe. Hinzu kommt: Selbst unter den diversen Orthodoxen Kirchen gibt es keine absolute Einigkeit in der Bewertung der modernen Welt. Dass die überwiegende Mehrheit der Orthodoxen eine grundsätzlich negative bis feindliche Einstellung gegenüber der (westlichen) *Moderne* hat, macht es nicht einfacher.

## Die moderne Welt aus der Sicht des Konzils

Schon die systematische Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils seit 2014 verweist darauf, welche Wichtigkeit den Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur modernen Welt beigemessen wird. Auf dem vorkonziliaren Treffen vom 21. bis 28. Januar 2016 in Chambésy wurde von allen 14 autokephalen Orthodoxen Kirchen ein Text mit dem Titel „Die Mission der Orthodoxen Kirche in der modernen Welt“ verabschiedet. Beim Panorthodoxen Konzil auf Kreta sollte auf Grundlage dieses Dokuments eine endgültige Entscheidung getroffen werden. Es trug den Untertitel: „Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zum Erreichen von Frieden, Gerechtigkeit, Freiheit, Brüderlichkeit und Liebe zwischen den Völkern und zum Abbau von rassistischer und andersartiger Diskriminierung“. Der Text war in fünf kurze Abschnitte gegliedert, die überschrieben waren mit: A) Die Würde der menschlichen Person; B) Freiheit und Verantwortung; C) Frieden und Gerechtigkeit; D) Frieden und Ablehnung des Krieges; E) Die Haltung der Kirche gegenüber Diskriminierung. Am Textende fand sich ein sechster Teil (F) „Die Sendung der Orthodoxen Kirche als Zeugin der Liebe in der Diakonie“, der 15 konkrete Problemfelder in der modernen Welt kurz und präzise umriss. Genannt seien: die karitative Arbeit der Kirche, die Ungerechtigkeiten im globalen Wirtschaftssystem, das Problem des Hungers und der Armut, das Thema der Umweltzerstörung und -bewahrung, der Schutz menschlichen Lebens von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod sowie weitere ethische Fragen, die aus den Fortschritten der biotechnologischen Forschung erwachsen.

Ähnliche Fragen wurden in weiteren Dokumenten des Konzils angesprochen: Etwa in der „Botschaft“ und der „Enzyklika“ des Konzils vom Juni 2016 sowie in der Eröffnungsrede des Patriarchen von Konstantinopel Bartholomäus. Auch in den verabschiedeten Dokumenten über die Bedeutung des Fastens und das Sakrament der Ehe heute wurden die Beziehungen der Kirche zur Moderne bedingt thematisiert. Im Folgenden wird hauptsächlich auf das Dokument „Die Mission der Orthodoxen Kirche in der modernen Welt“ fokussiert, das in *nuce* die besondere orthodoxe Sicht auf die moderne Welt beschreibt.

Schon im Vorfeld des Konzils, etwa in der „Patriarchalen und Synodalen Enzyklika über die Einberufung des Konzils“ vom 20. März 2016, wurde deutlich, dass man sich primär Fragen der internen Struktur und des inneren Lebens der Orthodoxen Kirche widmen sol-

le. Die Stimme der Kirche zu den zahlreichen drängenden Themen der modernen Welt würde man beim Konzil hören, doch eine gründlichere Auseinandersetzung mit solchen Fragen wurde auf spätere Panorthodoxe Konzile verschoben. Das Interesse der Kirche für die Welt wurde trotzdem deutlich bekräftigt. Dass Christen ihre „Bürgerrechte im Himmel“ (Phil. 3, 20) beanspruchen, schwächt keineswegs das Zeugnis der Kirche in der Welt, sondern im Gegenteil, es stärkt es – so die „Enzyklika“ des Konzils vom Juni 2016. Interessant ist auch, dass das oben genannte Dokument als erstes von insgesamt sechs Dokumenten während des Konzils diskutiert und verabschiedet wurde. Die Differenzen zwischen dem vorkonziliaren und dem verabschiedeten Dokument sind klein und zeugen von keiner grundsätzlichen Haltungsänderung.

### **Erläuterung und Evaluation des Dokuments**

#### **„Die Mission der Orthodoxen Kirche in der modernen Welt“**

Das Dokument kann als ein erster Schritt in Richtung einer „Öffnung“ der Orthodoxie zur modernen Welt verstanden werden, doch wäre es übertrieben, von einem Durchbruch zu sprechen. So sind die theologische Betrachtungslinie und die damit verbundene Argumentationsweise sehr traditionell und stark von den eschatologischen und außerweltlichen Interessen und Prioritäten der Orthodoxie beeinflusst. Korrekter wäre es, von einer „kontrollierten Öffnung“ der Orthodoxen Kirche zur modernen Welt zu sprechen, die die orthodoxen Hauptinteressen und Orientierungen nicht verletzt.

Zu einigen zentralen Aspekten des Dokuments: Die moderne Welt wird nie zu einem Kriterium für die Kirche gemacht, die zwar in der Welt leben muss, doch nicht von dieser Welt ist (vgl. Joh. 3, 16). Hauptziel ist die Transformation der Welt (Verkirchlichung) entsprechend der Kriterien der Kirche, die im Kontext der Heilsgeschichte erklärbar sind und im Sakrament der Göttlichen Liturgie realisiert werden. Die Suche nach einer „neuen Schöpfung“, um die jetzige unvollkommene Lage in der Welt zu überwinden, ist keine Utopie, sondern bereits auf Erden möglich, dank des spirituellen Kampfes des Menschen und der Gnade Gottes. Der Vorgesmack des Reiches Gottes in dieser Welt wird also nicht durch eine größere Verweltlichung der Kirche ermöglicht – eine implizite Kritik an den westlichen Kirchen –, sondern durch die eschatologische Vision und Hoffnung der Kirche, die die Unvollkommenheiten jeglicher Art in dieser Welt

überwinden will. Gemäß den Beispielen Jesu Christi und seinem Leiden oder dem des guten Samariters trägt die Kirche eine Verantwortung für die Welt und will einen entscheidenden Beitrag bei der Überwindung des Übels und der Etablierung des Friedens Gottes leisten. Dies geschieht nur aus pastoralem Interesse und nicht mit der Absicht, die Welt zu kritisieren und zu verurteilen. Es geht also nicht um eine aggressive oder gewalttätige Proselytismus-Mission, sondern um einen liebevollen, bescheidenen und respektvollen Beitrag der Kirche, angepasst an die Identität jeder einzelnen Person und an die kulturelle Eigenart jedes einzelnen Volkes. All dies geschieht auf der Basis jahrhundertlang gesammelter Erfahrungen der Kirche und ihrer patristischen, liturgischen und asketischen Tradition (so die „Einführung“ zum Dokument).

Auf diesen Grundlagen werden die Ausführungen zur Würde der menschlichen Person (A) formuliert, dessen Ziel die Vergöttlichung und die Rettung der ewigen Seele ist und nicht vergängliche irdische Erfolge oder Errungenschaften. Dasselbe trifft auf den Bereich Freiheit und Verantwortung des Menschen zu (B), dem nicht alles erlaubt ist, sondern nur das, was keine Sünde ist, um zu seiner spirituellen Vervollkommnung und zur Freiheit in Christo beizutragen (vgl. 1 Kor. 10, 23-24). Ähnliches wird zu Frieden und Gerechtigkeit (C) gesagt: Sie sind nur in Christo und in einer echten Kirchengemeinschaft durch -die Synergie zwischen Gott und den Menschen dauerhaft möglich. Der Kampf der Kirche gegen die Sünde ist wichtiger Bestandteil dieses Prozesses. Im Abschnitt Frieden und Ablehnung des Krieges (D) werden kriegerische Konflikte in kausaler Verbindung mit Sünde und Übel gesehen. Die Kirche, gleichwohl sie nicht immer in militärischen Auseinandersetzungen neutral bleiben kann (etwa im Falle eines Krieges zur Verteidigung des Vaterlandes), versucht sowohl die Ursachen des Problems (Fanatismus oder Hass) zu lösen als auch zwischen den kriegerischen Parteien gemäß ihrer Tradition zu vermitteln. Im Abschnitt (E) Haltung der Kirche gegenüber Diskriminierung wird nochmal die Einheit und Gleichheit aller Menschen in Christo und in der Kirche sowie die Ablehnung diverser Diskriminierungsformen betont. Im abschließenden Teil (F) über die Mission Kirche als Zeugin der Liebe in der Diakonie wird konkret benannt, wo die Kirche mit ihrer prophetischen und pastoralen Stimme einen heilsbringenden Beitrag leisten könnte: im Dienst an den Bedürftigen, bei der Bekämpfung von Armut, der Milderung der negativen Konsequenzen des ökonomischen

Liberalismus, der voranschreitenden Globalisierung, eines exzessiven Materialismus und Konsumismus, der Naturwissenschaften und der Biotechnologie und bei der Bewältigung der tiefen ökologischen Krise.

Die kursorische Erläuterung des Inhalts und der Hauptrichtungen des Dokuments zeigt, dass es kein radikales oder innovatives, sondern ein traditionsbewusstes und gemäßigtes Dokument ist. Umso verwunderlicher waren Reaktionen während des Konzils auf manche der im Text verwendeten Termini; etwa um die Verwendung des Begriffs „Person“ für den Menschen, der eigentlich ausschließlich für die drei göttlichen Personen der Trinität verwendet werden sollte. Es waren theologische Differenzen, die am Ende grundsätzlich beigelegt werden konnten, doch zeigen sie die großen Unstimmigkeiten zwischen verschiedenen Richtungen innerhalb der gegenwärtigen orthodoxen Theologie. Der orthodoxe Personalismus, eine seit Jahrzehnten einflussreiche Strömung orthodoxer theologischer Reflexion, geht von einer Analogie zwischen göttlicher und menschlicher Person aus (so etwa russische Theologen in der Diaspora im 20. Jahrhundert oder heute die griechischen Theologen John Zizioulas, Metropolit von Pergamon, und Christos Yannaras). Andere orthodoxe Theologen, wie der griechische Metropolit von Nafpaktos Hierotheos (Vlachos), verstehen das als eine Abweichung von der patristischen Tradition und als Verunreinigung authentischer orthodoxer Reflexion durch moderne philosophische Entleihungen.

Eine noch gewichtigere Frage ist, inwieweit im Dokument von einer Anpassung der Kirche an die Welt die Rede ist. Wie bereits erwähnt, handelt es sich dabei um einen empfindlichen Punkt orthodoxer Orientierung und Reflexion: Die Welt sollte sich immer nach der Kirche richten und nicht umgekehrt. In der vorliegenden Fassung des Dokuments kann man zweifellos nicht von einer Anpassung der Kirche an die Welt sprechen. Zum besseren Verständnis sei auf die ursprüngliche Konzeption und die Entstehungsgeschichte des Dokuments verwiesen. Zunächst gab es einen 1986 im vorkonziliaren Prozess verabschiedeten Grundlagentext, der zwischen 2014 und 2016, in der intensiven Vorbereitungszeit des Panorthodoxen Konzils, aktualisiert und modifiziert wurde. Diese Entwicklung von einer liberaleren zu einer konservativeren Version geht wahrscheinlich auf die inzwischen stärker antimoderne Haltung bestimmter Orthodoxer Kirchen zurück. Federführend war die Russische Orthodoxe Kirche, die bereits 2000

eine eigene „Sozialdoktrin“ veröffentlichte, die von einem ähnlichen Geist durchdrungen ist – trotz mancher vorsichtiger Öffnungen zur modernen Welt. Dass die Russische Orthodoxe Kirche bei der Anpassung des Dokuments aktiv mitgewirkt hat, ist bekannt. Änderungen betrafen etwa den Geist eines „Verantwortungskonservatismus“, der sich gegen den modernen Liberalismus richtet, sowie die Überbetonung der christlichen Moral als ausschließliches Kriterium des Lebens, das der menschlichen Freiheit im Sinne der individuellen Menschenrechte Grenzen setzen sollte. Dass die Änderungen vor dem Konzil integriert wurden, ist angesichts der weitgehenden Traditionstreue während des vorkonziliaren Prozesses nicht verwunderlich. Zugleich waren alle vorbereiteten Dokumente Kompromissversuche, um konservativeren als auch liberaleren Kreisen gerecht zu werden und ihre Teilnahme am Konzil nicht zu gefährden – was aus unterschiedlichsten Gründen schließlich nicht gelang.

In diesem Sinne ist der Ton des Dokuments nicht aggressiv, doch bleibt er immer kritisch, um traditionelle orthodoxe Orientierungen und Prioritäten nicht preiszugeben. Hier einige Beispiele dafür: Die Grenzen der Kirche zu der Außenwelt bleiben immer erhalten und werden dabei klar gezogen. Die zwischenkirchliche und interreligiöse Verständigung sollte zwar fortgesetzt werden, jedoch sollte sie nicht zum religiösen Synkretismus führen (A.3). Die Kirche sollte ferner mit anderen (säkularen) Akteuren und Institutionen im sozialen Wohlfahrtsbereich kooperieren (F.1), doch sollte sie ihre Voraussetzungen und Prioritäten nicht vergessen, denn sie sei nicht einfach ein Anbieter von sozialen Diensten wie alle anderen in der Gesellschaft. Bestimmte Entwicklungen in der Moderne werden eindeutig kritisiert oder verworfen, etwa die moralische Permissivität und Immoralität (B.2; F.8) oder das Konzept von Menschenrechten, das auf Gewissensfreiheit und religiöse Freiheit reduziert wird (B.2). Menschliche Freiheit bleibt insofern idealerweise nur von christlichen Prinzipien abhängig und sollte sich nach ihnen richten (F.13). Es wird zwar behauptet, die Orthodoxe Kirche diskriminiere nicht in Bezug auf etwaige sexuelle Orientierungen (E.2), doch wird gleichzeitig die göttlich-angeordnete Institution der Ehe im traditionellen Sinne zwischen Mann und Frau ausdrücklich und ausschließlich verteidigt (F.14). An mehreren Stellen wird die moderne säkulare Epoche mit all ihren Kennzeichen und Konsequenzen (Globalisierung, Liberalismus) ausdrücklich kritisiert und abgelehnt (B.2; E.3; F.7, 8, 9, 13). Eine Reevangelisierung der säkularen Welt wird als notwendig erachtet. Ferner sollte die wissenschaftliche

Forschung nicht gegen christliche und humanitäre Prinzipien verstoßen (F.11). Das gelte vor allem für die explosive Entwicklung der Biotechnologie in den letzten Jahrzehnten, die nicht die Sakralität der menschlichen Person und des Lebens vernachlässigen dürfe (F.12). All dies deutet eher auf eine Konfrontation mit der säkularen Moderne hin, statt auf ein wie auch immer gestaltetes Arrangement mit ihr.

Dem Dokument fehlen eine gewisse historische Tiefe und eine Kontextualisierung von aktuellen Ereignissen. Beides hätte dazu beitragen können, bestimmte Entwicklungen in der Geschichte der orthodoxen und der gesamtchristlichen Welt besser einzuordnen und zu deuten. Zudem fehlt es an Selbstkritik, was allerdings generell in solchen kirchlichen Dokumenten unüblich ist. So werden Verfolgungen, Zwangsumsiedlungen und ethnische Säuberungen zahlreicher christlicher Gemeinden und Bevölkerungsgruppen im Nahen Osten (D.3) oder nationalistische Konflikte stark moniert. Der durchaus verbreitete orthodoxe Nationalismus, der in vielen Ausprägungen manifest ist und der nicht selten zu Konfliktlagen beigetragen hat, wird jedoch meistens verschwiegen.

Wie bereits gesagt, wird im Dokument nicht zwischen den Beziehungen der Kirche zur Welt im Allgemeinen und den Beziehungen zur modernen Welt im Spezifischen unterschieden. Eine solche Unterscheidung wäre in vielerlei Hinsicht von Bedeutung. Markierten doch die modernen Herausforderungen einen Bruch mit der früheren, vor-modernen Epoche, stellten die christlichen Kirchen vor neue Probleme und erforderten Anpassungen und teilweise radikale Entwicklungen seitens der Kirchen. All dies wird im Dokument (und auch generell in den orthodoxen Kirchen) wenig und unzureichend reflektiert, obwohl es ein zentrales Anliegen sein müsste. Die Wirtschaftsprobleme der Gegenwart werden kritisiert (F.3), doch dass es einer systematischeren „orthodoxen Wirtschaftsethik“ bedarf, wird nicht erwähnt. Auch eine speziell „orthodoxe politische Theologie“, die sich auf die Beziehungen von Staat und Kirche und die moderne Staats- und Gesellschaftsordnung bezieht, wird nicht angesprochen. Ein gehobener und breitgefächerter theoretischer Dialog der Kirche mit diversen säkularen Akteuren über die moderne Welt findet auch keine Erwähnung. Aktuelle Konzepte von Postsäkularität oder Entsäkularisierung sowie die Konsequenzen aus der sogenannten Postmoderne werden nicht berücksichtigt oder reflektiert. Ein wirklicher Gegenwartsbezug fehlt im Dokument. Vielleicht ist die Erwartung zu hoch, all diese Aspekte

in ein relativ kurzgefasstes Dokument aufzunehmen. Allerdings sind das Themen, die die orthodoxe Welt generell bis dato vernachlässigt hat, abgesehen von einigen, meist individuellen Ausnahmen. Aus diesem Grund besteht hier erheblicher Nachholbedarf.

### **Kirchen, Welt und Moderne: Ein Ost-West Vergleich**

Das Dokument – genau wie alle anderen vom Konzil verabschiedeten – ist zweifellos zu begrüßen und zeugt von zukunftsweisenden Entwicklungen innerhalb der orthodoxen Welt. Berücksichtigt man die Geschichte und Entfaltung dieser Welt bis heute sowie ihre Merkmale, Besonderheiten und Empfindlichkeiten, dann erscheint das Dokument als angemessen. Unter den gegebenen Umständen hat man von der Orthodoxen Kirche nichts anderes erwartet, auch keine wie auch immer geartete Radikalität des Dokuments. Bei näherer Betrachtung fällt allerdings auf, dass die bereits angedeuteten Unterschiede zu entsprechenden Positionen der westlichen Kirchen sehr groß sind. Kurz: Die westlichen Kirchen (sowohl der Protestantismus als auch der Katholizismus), gleichwohl auf unterschiedliche Weise, können eine viel längere und konstruktivere Geschichte der Beziehungen zur Welt und zur Moderne vorweisen. Es geht nicht um einen qualitativen Vergleich der Kirchen in Ost und West, beide standen vor unterschiedlichen Herausforderungen, die sie entscheidend mitgeprägt haben. Es gilt nur, die Hauptdifferenzen in ihrem Verhältnis zur Moderne zu lokalisieren, zu beschreiben und angemessen zu würdigen.

Dieses Dokument ist ziemlich kurz gefasst, obwohl es viele und komplexe Themen aufgreift. Etliche, teilweise brennende Debatten in der gegenwärtigen Welt (z. B. in Bezug auf die voranschreitende Liberalisierung und Legalisierung neuer Sexualitätsformen und die Geschlechterfrage) werden nicht tangiert oder nur implizit kritisch angedeutet. Vielleicht war eine ausführlichere Beschäftigung mit diesen Themen wegen der knappen Dauer des Panorthodoxen Konzils nicht möglich. Hinzu kam das bereits erwähnte Zugeständnis des Konzils über die gesetzten Prioritäten bei den zu behandelnden Themen. Die primäre Fokussierung auf die intra-orthodoxen Probleme und die vielen internen Schwierigkeiten in der orthodoxen Welt ist zwar verständlich und nachvollziehbar, doch folgte daraus notwendigerweise, dass die Diskussion über die Mission der Orthodoxen Kirche in der modernen Welt zweitrangig war. Diese Priorisierung ist der indirekte Verweis



darauf, dass soziale Themen nie weit oben auf der Agenda der Orthodoxen Kirche standen und dass deren ausführliche Behandlung immer wieder in die Zukunft verschoben wurde. Insofern findet sich im Dokument keine umfassende soziale Lehre aus orthodoxer Sicht. Selbst in den „Grundlagen des Sozialkonzeptes der Russischen Orthodoxen Kirche“ von 2000 oder in dem Menschenrechtsdokument derselben Kirche von 2008 wurden solche und ähnliche Themen viel ausführlicher und gründlicher diskutiert.

Im Vergleich zur katholischen Sozialdoktrin oder zur evangelischen Sozialethik ist die Beachtung sozialer Themen in der Orthodoxen Kirche rudimentär, wenn nicht unterentwickelt. Es fehlen eine theoretische Aufarbeitung und Analyse der angesprochenen Themen, die notwendige tiefe Reflexion und die Suche nach alternativen kirchlichen Modellen sozialer Präsenz in spezifisch orthodoxer Tradition. Es fehlen Pendanten zu laufenden oder allgemeinen säkularen Sozialprogrammen. Die Unterschiede erklären sich aus den Erfahrungen der jeweiligen Kirchen. Die Orthodoxe Kirche war nie ernsthaft mit der „sozialen Frage“ konfrontiert, während sie das westliche Christentum seit dem 19. Jahrhundert vor immense Herausforderungen stellte. Es ist kein Zufall, dass die Orthodoxen bis vor kurzem ihrer sozialen Vision keinen schlüssigen Ausdruck verliehen haben und dass die einzige Kirche, die es gewagt hat, die Russische Kirche war, die die schmerzhafteste Erfahrung der Sowjetzeit und die damit verbundene Diskriminierung und Verfolgung erleben musste. Es gab nicht wenige orthodoxe Stimmen, die im Fehlen einer systematischen orthodoxen Soziallehre sogar eine Besonderheit der Orthodoxie und ihrer Kultur entdecken wollten, die von den westlichen Kirchen grundsätzlich unterschieden sei.

Die Positionierung der Orthodoxen Kirche zur Welt ist in diesem Dokument vorsichtig formuliert, selektiv und traditionsbedingt. Man kann sicherlich nicht von einer Zäsur sprechen, wie etwa im Falle des *aggiornamento* des II. Vatikanischen Konzils, das die Katholische Kirche grundlegend veränderte. In seiner bekannten Ansprache zu Beginn des Konzils hat Papst Johannes XXIII. am 11. Oktober 1962 die Notwendigkeit der Erneuerung der christlichen Botschaft und die „Aktualisierung der Tradition“ unterstrichen, was im Verlauf des Konzils Realität wurde. Insofern lassen sich die beiden Konzile nicht vergleichen. Die im orthodoxen Dokument angesprochenen Themen sind

eher harmlos und fordern die Orthodoxie nicht heraus, neue Wege zu erproben und, wenn möglich, Neuland in einigen Bereichen zu betreten. Wie in der Behandlung einzelner Themen argumentiert wird, bleibt sehr traditionell. Die Logik der modernen Welt wird nicht ernsthaft reflektiert und kommt nur punktuell zum Tragen. Für die orthodoxe Welt wäre das auch zu gewagt, sprechen wir doch einerseits von einer sehr traditionsgebundenen Kirche und andererseits von einem Dokument des Kompromisses. Und selbst dieses bescheidene und abgewogene Dokument fand orthodoxe Kritiker, die diese Art von Offenheit als zu „liberal“ erachteten.

Nicht unerwähnt sollte sein, dass es in einigen Orthodoxen Kirchen noch kritischere Haltungen der „westlichen Moderne“ gegenüber gibt. Sie wird als Abfall von einer authentischeren und qualitativ besseren, vormodernen orthodoxen Epoche angeprangert. Die vielen progressiven orthodoxen Stimmen, die in den letzten Jahrzehnten international lauter geworden sind, fanden im Dokument keinen Platz. Das Patriarchat von Konstantinopel hat zwar die Meinungen verschiedener orthodoxer Akademiker und Denker (hauptsächlich aus Europa und Nordamerika) gehört, doch flossen deren Vorschläge nicht in die Konzilsdokumente. Gleiches gilt auch für fruchtbare theologische Reflexionen aus orthodoxer Sicht, insbesondere aus der russischen theologischen Diaspora im Westen im 20. Jahrhundert. Vielleicht ist es zu früh für die orthodoxe Welt, jedoch bleibt ihre Entwicklung ein Desideratum, wie heute aus mehreren Perspektiven und in vielen Kontexten betont wird.

Betrachtet man die aktuelle Situation des westlichen Christentums, zumindest auf europäischem Boden – mit Ausnahme von Fundamentalisten unterschiedlicher Provenienz –, dann ergibt sich ein anderes Bild bezüglich seiner Beziehungen zur Welt und zur Moderne. Die weltzugewandte Haltung war und ist im Protestantismus besonders ausgeprägt, weshalb er auch als „Weltfrömmigkeit“ charakterisiert worden ist (Helmut Plessner). Sie setzt eine kritische, aber konstruktive Auseinandersetzung mit der Moderne voraus, die die Protestanten in der Regel gut gemeistert haben. Die Katholiken hatten auch ihren eigenen Weltlichkeitsgrad. Verwiesen sei auf die politischen Dimensionen und Ansprüche des Papsttums im Mittelalter. Sie hatten jedoch erheblich schwerwiegende und konflikträchtige Probleme mit der Moderne, und das über viele Jahrhunderte. Jedoch gelang ihnen

mit dem II. Vatikanum der Durchbruch, der sie in der Folge in die Lage versetzte, ein neues Selbst- und Außenbild zu artikulieren und die Moderne zu bejahen, ohne ihr jedoch notwendigerweise zuzustimmen. Beide Kirchen haben ein kritisches und konstruktives, teilweise sogar spannungsvolles Verhältnis zur Moderne entwickelt. Sie haben beide, wenn auch mit Schwierigkeiten, die Legitimität der Moderne akzeptiert und ihren eigenen Weg entsprechend angepasst.

Die Gründe dafür liegen in einer historisch beobachteten Weltlichkeit beider Kirchen. Gemeint ist eine *Weltlichkeit* im neutralen Sinn (als affirmative Weltbezogenheit und aktive Weltinterferenz) und keine *Verweltlichung*, die meistens einen negativen Beigeschmack hat, weil sie eine unerwünschte Säkularisierung der Kirche intendiert. Die lange Weltlichkeitstradition beider Kirchen verband sie im Ergebnis mit der modernen Welt und deren Säkularität. Beide Kirche in Deutschland zeugen in ihrer produktiven Koexistenz und Interaktion (Bikonfessionalität) davon. Die Tatsache, dass ein protestantischer Pastor, Joachim Gauck, Bundespräsident wurde, zeigt, dass der moderne säkulare Staat vor der protestantischen Tradition keine Angst hat, und wie weit die Kompatibilität des Protestantismus mit der Moderne gediehen ist. Dass Papst Benedikt XVI. am 22. September 2011 im Deutschen Bundestag eine Rede über Rechtsstaat, Vernunft und Glaube gehalten hat, ist auch Ausdruck dafür, dass sich der Katholizismus mit den Kernerrungenschaften der Moderne grundsätzlich, wenn auch kritisch, arrangiert hat, und sie nicht mehr polemisch in Frage stellt. Dazu gehört auch, dass diese Entwicklungen sowohl protestantische als auch katholische Theologen dazu gebracht haben, eine jeweils eigene „Theologie der Säkularität“ zu entwerfen.

All diese Entwicklungen sind jedoch für die orthodoxe Seite schwer vorstellbar, kritisiert sie sie doch ausdrücklich (vgl. den heute russisch-orthodoxen Diskurs zur Verteidigung von „traditionellen Werten“, der sich gegen die westliche Moderne richtet, auch im Dialog mit dem Islam und seinen antiwestlichen Richtungen). Die Weltlichkeit war und ist bei den Orthodoxen immer eine besondere, begrenzte und wenig prägende, denn die starken außerweltlichen Orientierungen behielten immer die Oberhand und waren stets einflussreicher.

Die moderne umfassende Nationalisierung von Orthodoxen Kirchen seit dem 19. Jahrhundert verstärkte die Weltlichkeit, und gefährdete

te die panorthodoxe Einheit ernsthaft. Dieser Prozess war mit einer Säkularisierung der orthodoxen Welt verbunden und zwar in klarer Diskontinuität mit der ökumenisch ausgerichteten Orthodoxie der Vergangenheit. Diese grundlegende strukturelle Transformation der orthodoxen Welt wird jedoch von den betroffenen Orthodoxen Kirchen nicht als eine Weltlichkeitsform erachtet, sondern als wichtiger Bestandteil der eigenen historischen Entwicklung. Dies lässt sich folgendermaßen erklären: Betrachtet man die lange orthodoxe Geschichte, dann erkennt man andauernde und prägende Charakteristika orthodoxer Theorie und Praxis (administrative Vielfalt, Indigenisierungsprozesse, enge Staat-Kirche-Beziehungen), die im modernen Kontext umgewandelt wurden und unweigerlich zur Nationalisierung führten. Deshalb erscheint die Nationalisierung den Orthodoxen nicht als Bruch mit der Vergangenheit, Innovation oder gefährliche Weltlichkeitsform, sondern als ein Prozess in Kontinuität mit der eigenen Tradition. Insofern unterscheidet sich die orthodoxe Weltlichkeit und ist mit der westlichen in vielerlei Hinsicht nicht vergleichbar. Die in orthodoxen Kulturen existierende „Arbeitsteilung“ zwischen Staat und Kirche ist für diese Situation mitverantwortlich: Die weltlichen Angelegenheiten wurden und werden als primäre Aufgabe des Staates und nicht der Kirche angesehen (vgl. die berühmte byzantinische „Symphonie“ zwischen Staat und Kirche).

Eine weitere zentrale Besonderheit des Orthodoxen Christentums ist, dass es bisher keinen erheblichen konstruktiven und produktiven Umgang mit der (westlichen) Moderne gegeben hat. Sie wird weitgehend negativ und als Fremdkörper beurteilt und aus unterschiedlichen Gründen (z. B. aufgrund des virulenten orthodoxen Antiochidentalismus) abgelehnt. Die meisten Errungenschaften der Moderne – Pluralismus, Trennung von Staat und Kirche, Säkularität, Individualität, Selbstverwirklichung und kontextuelle Hermeneutik – bleiben den Orthodoxen fremd und werden oft attackiert und verworfen. Es gab und es gibt vereinzelte Versuche, ein anderes Verhältnis zur Moderne zu entwerfen, zum Beispiel durch die russische religiöse Philosophie im 19. Jahrhundert und auch später im 20. Jahrhundert. Selbst die umstrittene und verurteilte „Sophiologie“ von Sergij N. Bulgakov (1871–1944) war im Grunde der Versuch, einen eigenen und fruchtbaren orthodoxen Weg für die Beziehung zur Welt zu finden. Andere Richtungen jedoch, wie die neopatristische, waren eher von einem weltfremden Geist geprägt und übten starken Einfluss aus. In den

letzten Jahren gibt es aber vermehrt kritische orthodoxe Stimmen, die ein neues und konstruktiveres Verhältnis der Orthodoxie zur Moderne verlangen – ein Versuch, der bereits Früchte trägt.

In diesem Zusammenhang ist die orthodoxe Rezeption des II. Vatikanums sehr interessant. Die meisten orthodoxen Reaktionen betrafen die ekklesiologischen, liturgischen und dogmatischen Dokumente des Konzils. Die entscheidende pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et Spes*) wurde jedoch von den Orthodoxen überhaupt nicht wahrgenommen oder sehr wenig kommentiert, obwohl es sich hierbei um ein sehr innovatives Dokument handelte, das die neue Epoche des Katholizismus im Verhältnis zur modernen Welt markierte. All dies zeugt von dem noch fehlenden Interesse der Orthodoxen, in einen ernsthaften und kritischen, aber doch konstruktiven Dialog mit der modernen Welt zu treten. Dies ist auch mit der Geschichte der orthodoxen vorkonziliaren Bemühungen und Initiativen seit den 1920er Jahren zu begründen, die sich vorwiegend auf kircheninterne Themen konzentrierten und nicht auf die Beziehungen der Kirche zur Welt. Letztere wurden stufenweise erst viel später aufgegriffen, insbesondere 1986 mit einem offiziellen Dokument, das, wie bereits erwähnt, im Rahmen der intensiven Vorbereitungen für die Panorthodoxe Synode als Basis für das später nach vielen Revisionen verabschiedete Dokument verwendet wurde.

### **Fazit**

Das Panorthodoxe Konzil hat zwar den Weg geebnet, die Orthodoxen für die moderne Welt zu sensibilisieren, doch wurde damit kein Durchbruch erzielt. Der Prozess hat gerade erst begonnen, er ist lang und komplex und braucht viel Reifezeit. Bedenkt man die jahrhundertelangen Schwierigkeiten der Katholischen Kirche mit der Moderne, dann erscheinen die orthodoxen Probleme normal und nachvollziehbar. Die Idee einer ständigen Erneuerung der Kirche ist den Orthodoxen nicht geläufig, geschweige denn die Idee einer Reform, und gerade hier besteht erheblicher Nachholbedarf. Die Orthodoxie leidet sowohl an einem „politischen Nestorianismus“ (einer dualistischen Beziehung zur Welt) als auch an einem „politischen Monophysitismus“ (einer als notwendig erachteten Absorbierung der Welt durch die Kirche). Beide könnten gemäß einem „politischen Chalkedonismus“ (ein Modell der Perichorese und eines überlappenden Konsenses zwischen Kirche und Welt) über-

wunden werden, wie ein orthodoxer Theologe griechischer Herkunft aus den USA, Aristotle Papanikolaou, betonte. Es bleibt zu hoffen, dass das Versprechen des Konzils, künftig seine verstärkte Aufmerksamkeit auf die Beziehungen der Kirche zur modernen Welt zu lenken, umgesetzt wird und dass dies zu einer Hauptaufgabe der Orthodoxen Kirche wird.

### Literatur in Auswahl

Alle Dokumente des Panorthodoxen Konzils sowie weitere Informationen sind auf der offiziellen Website des Konzils zu finden: URL: <https://www.holycouncil.org/>

Eine deutsche Übersetzung dieser Dokumente findet man in Barbara Hallensleben (Hg.), *Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 18. bis 26. Juni 2016* (Epiphania – Egregia, 12), Münster 2016.

Makrides, Vasilios N., „Die soziale Verantwortung in der Sicht der Orthodoxen Kirche“, in: Anton Rauscher et al. (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 249–254.

Makrides, Vasilios N., „Orthodoxes Christentum und Moderne – Inkompatibilität oder langfristige Anpassung?“, *Una Sancta* 66 (2011) 15–30.

Makrides, Vasilios N., „Die Menschenrechte aus orthodox-christlicher Sicht: Evaluierung, Positionen und Reaktionen“, in: M. Delgado / V. Leppin / D. Neuhold (Hg.), *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte*, Fribourg / Stuttgart 2012, 293–320.

Makrides, Vasilios N., „Orthodoxes Christentum und Individuum – verhängnisvolle Affäre oder produktive Interaktion?“, in: B. Kracke / R. Roux / J. Rüpke (Hg.), *Religion des Individuums* (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt, 9), Münster 2013, 63–81, 188–190.

Makrides, Vasilios N., „Orthodoxe Kirchen im öffentlichen Raum: Hintergrund, Probleme, Perspektiven“, *Ökumenische Rundschau* 62 (2013) 350–369.

Makrides, Vasilios N., „Östliches orthodoxes Christentums und Säkularität. Ein Vergleich mit dem lateinischen Christentum“, *Transit. Europäische Revue* 47 (Herbst 2015) 59–75.

Makrides, Vasilios N. / Wasmuth, Jennifer / Kube, Stefan (Hg.), *Christentum und Menschenrechte in Europa. Perspektiven und Debatten in Ost und West* (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 11), Frankfurt am Main 2016.

## AUTOREN

### **Prof. Dr. Handan Aksünger**

ist seit dem Wintersemester 2014/2015 Juniorprofessorin für das Alevitentum und Stellvertretende Direktorin an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg. Seit dem Wintersemester 2015/16 leitet sie den Teilstudiengang „Alevitische Religion“ im Lehramt Primar- und Sekundarstufe I.

Seit 2005 ist sie als ehrenamtliche Referentin für das Alevitentum an den Deutschen Evangelischen Kirchentagen engagiert.

### **Prof. Dr. Ednan Aslan**

ist Professor am Institut für Islamische Studien an der Universität Wien. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die religiöse Erziehung muslimischer Kinder und Islam in Europa.

### **Dunja el Missiri**

ist an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main im Fachbereich Erziehungswissenschaft, Institut der Pädagogik der Sekundarstufe Erziehungswissenschaft mit dem Schwerpunkt Islam tätig.

### **Prof. Dr. Karl-Joseph Hummel**

seit 1993 Direktor der Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte e.V. in Bonn. 2011 wurde er zum Honorarprofessor für Kirchengeschichte an der Universität Erfurt berufen.

### **Augustinos Labardakis**

ist Erzbischof und Metropolit der griechisch-orthodoxen Metropolie von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel. In dieser Eigenschaft hat er auch den Vorsitz der Orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland inne.

### **Prof. Dr. Vasilios N. Makrides**

ist Professor für Religionswissenschaft (mit Schwerpunkt Orthodoxes Christentum) an der Philosophischen Fakultät der Universität Erfurt.



**Thomas Volk**

studierte Islamwissenschaft und Geschichte in Freiburg und absolvierte ein deutsch-türkisches Masterstudium in Ankara und Berlin. Er hatte einen Lehrauftrag am Seminar für Nahoststudien der Universität Basel und ist Koordinator Islam und Religionsdialog in der Hauptabteilung Politik und Beratung der Konrad-Adenauer-Stiftung.

**Prof. Dr. Christian Walter**

hat seit 2011 den Lehrstuhl für Öffentliches Recht und Völkerrecht an der Ludwig-Maximilians-Universität München inne. Er ist Mitglied in wissenschaftlichen Gremien und Vereinigungen und übernimmt Prozessvertretungen vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte und dem Bundesverfassungsgericht.

## **PUBLIKATIONEN ZU RELIGIONSPOLITISCHEN THEMEN IN DER KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG**

Texte zu religionspolitischen Themen erscheinen in der Konrad-Adenauer-Stiftung in verschiedenen Formaten.

### **1. Monitor Religion und Politik 2016**

Der Monitor Religion und Politik umfasst Hintergrundinformationen, Expertisen und kleine Rechtsgutachten zu aktuellen Fragen. Er richtet sich an einen ausgewählten Empfängerkreis. Im vergangenen Jahr sind unter anderem erschienen:

#### **Alexander Görlach**

Der amerikanische Blick: Der Papst und die katholische Kirche im Herbst 2015

#### **Karl-Joseph Hummel**

Versöhnte Gegenwart? Die deutsch-polnischen Beziehungen 50 Jahre nach dem Briefwechsel der katholischen Bischöfe von 1965

#### **Thomas Volk**

Welcher Islam gehört zu Deutschland?

#### **Augoustinos Labardakis**

Die orthodoxe Kirche in Deutschland und die Vorbereitung des Großen und Heiligen Konzils

#### **Dunja El Missiri**

Islamunterricht in Deutschland. Ein Überblick

#### **Handan Aksünger**

Religiöse Pluralisierung in Deutschland: Das anatolische Alevitentum im Transformationsprozess

#### **Ednan Aslan**

Ein Islam europäischer Prägung

#### **Vasilios N. Makrides**

Das Panorthodoxe Konzil 2016 und die moderne Welt

## **2. Analysen und Argumente 2016**

AA 202 **Thomas Volk**

Christen unter Druck?

Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ist nicht  
verhandelbar

AA 211 **Abdel-Hakim Ourghi**

„Aufklärung“ des Islams?!

AA 218 **Christian Walter**

Die Bedeutung der Religionsfreiheit für die Sicherheits- und  
die Integrationspolitik

Kontakt:

Dr. Karlies Abmeier

Leiterin des Teams

Religions-, Integrations- und  
Familienpolitik

E-Mail: [karlies.abmeier@kas.de](mailto:karlies.abmeier@kas.de)



Konrad  
Adenauer  
Stiftung

Religionspolitische Themen werden in der öffentlichen Wahrnehmung immer wichtiger. Dazu gehören alle Fragen rund um den Islam: seine Vielfalt und seine europäische Prägung, die Identität und Entwicklung des Alevitentums, die Unterschiede des Islamischen Religionsunterrichts in den Bundesländern sowie die Frage der Religionsfreiheit unter integrations- und sicherheitspolitischen Gesichtspunkten.

Aber auch weniger „publikumswirksame“ Entwicklungen gilt es zu begleiten, so das Panorthodoxe Konzil im Juni 2016 oder die deutsch-polnischen Beziehungen aus Sicht des Briefwechsels der katholischen Bischöfe vor 50 Jahren.

[www.kas.de](http://www.kas.de)

