



## Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom  
Geschwister-Scholl-Institut  
für Politikwissenschaft

---

**2014**

Valentin Feneberg

**Die Säkularisierung als  
reziproker Freiheitsgewinn.  
Eine Untersuchung anhand  
des Islam in Deutschland**

---

Bachelorarbeit bei  
Prof. Dr. Karsten Fischer  
WS 2013/2014

## Inhalt

1. Einleitung .....	2
2. Säkularisierung und wechselseitiger Freiheitsgewinn .....	3
2.1 Historisches und Begriffliches .....	3
2.2 Die „Win-Win-Situation“ .....	11
3. Der Islam in Deutschland: Nutznießer der Säkularisierung? .....	17
3.1 Die religiöse Liberalität des Islam .....	18
3.2 Die Institutionalisierung des Islam.....	21
3.3 Islamischer Religionsunterricht in Deutschland .....	30
3.4 Islamische Theologie an deutschen Hochschulen.....	33
3.5 Bewertung der Fallbeispiele.....	35
4. Schlussbetrachtung.....	36
Literatur.....	41

### 1. Einleitung

Die weitklingende Äußerung, der Islam sei ein „Teil von Deutschland“ (Schäuble, Wulff, et al.) bildet seit ihrer ersten Verkündigung die Grundlage zahlreicher Debatten darüber, wie mit den Muslimen in diesem Land umgegangen werden soll. Es scheint, als sei hier eine politische Grenze markiert worden, hinter die es kein Zurück mehr gibt. Dass das im Kontext einer pluralen Gesellschaft prinzipiell gut zu heißen ist, ist keine Frage. Allerdings stellt sich durchaus eine andere: Was passiert auf der Seite dieser Grenze, hinter der sich der (scheinbare) politische Konsens versammelt hat? In anderen Worten: Wie umgehen mit diesem – relativ neuen – „Teil von Deutschland“?

In derlei Debatten ist man schnell beim Begriff der Integration angekommen. Und so wichtig die Frage danach ist, wie Muslime in die christlich geprägte deutsche Gesellschaft einbezogen werden können, soll in der vorliegenden Arbeit ein anderer Schwerpunkt gesetzt werden (der zweifelsohne niemals ganz zu trennen ist vom Thema der sozialen Integration). Untersucht wird die Frage, ob der Islam in Deutschland einen Vorteil daraus zieht, Glaubensgemeinschaft in einem säkularen, liberalen Rechtsstaat zu sein. Theoretische Grundlage dessen ist die These, dass die Säkularisierung eine Art „Win-Win-Situation“ für ihre beiden Pole, nämlich Vorteile für Politik *und* Religion bereithält, und zwar in Form eines reziproken Freiheitsgewinns. Diese allgemeine These wird in einem ersten, theoretisch gehaltenen Teil der vorliegenden Arbeit

eingeführt und auf einer abstrakten Ebene diskutiert. Dabei wird ebenfalls der Begriff der Säkularisierung grundlegend geklärt sowie der Frage nachgegangen, ob die Religion auch im säkularen Staat sozio-moralische Grundlage desselben sein kann.

Im Anschluss wird die Frage auf den Islam in Deutschland übertragen. Dabei wird die These vertreten, dass es weniger am religiösen Selbstverständnis des Islam liegt, dass dieser Schwierigkeiten damit hat, echte Vorteile aus dem säkularen deutschen System zu ziehen. Vielmehr ist es so, dass der Islam aufgrund seiner enormen Heterogenität und seinen grundlegend kirchenungleichen Strukturen auf zahlreiche Hindernisse in Deutschland stößt. Dies führt dazu, und das sei vorweggenommen, dass die Frage, ob der Islam vom deutschen liberalen System profitieren kann, unbefriedigend mit „Ja, aber“ beantwortet werden muss. Paradox lässt sich das so formulieren (für Klarheit wird weiter unten gesorgt): Die Muslime profitieren durchaus vom liberalen System Deutschlands, der Islam aber tut das weniger.

Die Untersuchung der These erfolgt anhand einer Policy- und Verfassungsrechts-Analyse und geht vor allem der Frage nach, wo die Schwierigkeiten einer Institutionalisierung des Islam in Deutschland liegen. Exemplarisch werden dabei der islamische Religionsunterricht und die muslimische Theologie an deutschen Hochschulen diskutiert. Diese Beispiele wurden deshalb ausgewählt, weil sie am aussagekräftigsten sind hinsichtlich Fragen der islamischen Institutionalisierung. Die Fälle werden zusammen aufgeführt, weil zwischen beiden starke Strukturaffinitäten bezüglich der Lösung (oder Kompensation) institutioneller Probleme des Islam bestehen und weil beide Beispiele aufgrund ihrer bildungspolitischen Brisanz eng miteinander zusammenhängen. Eine Schlussbetrachtung samt normativer Bewertung der vorliegenden Frage (die notwendigerweise ausblickartig bleibt) schließt die Arbeit ab.

## **2. Säkularisierung und wechselseitiger Freiheitsgewinn**

Die Säkularisierung ist terminologisch, historisch und in ihrer substanziellen Bedeutung ein ausgesprochen vielschichtiger Begriff, der eine Annäherung von vielen Seiten ermöglicht. Das Ziel des folgenden Abschnitts ist es, sowohl die begriffliche als auch die geschichtliche Komponente nur mit kurzen Anmerkungen zu bedienen, um anschließend den Begriff anhand seiner aktuellen Bedeutung zu erklären. Die Ergebnisse werden im Anschluss auf eine konkretere Ausgestaltung des Verhältnisses von Politik und Religion bezogen.

### **2.1 Historisches & Begriffliches**

"Saeculum" bedeutet Welt, Weltzeit, Jahrhundert. Gemeint ist damit eine „Kategorie weltlicher Zeit, die ihren Sinn aus den Kontrastierungen mit der sakralen Zeitdimension der Heilsgeschich-

te gewinnt“ (Joas 2007: 19). Bezogen auf den Staat wird dieser demnach als weltliches Gebilde charakterisiert. Das bedeutet, dass dessen konstitutionelle Grundlage auf rationalem, säkularem Recht basiert, und eben nicht auf einem religiösen Fundament. Es herrscht ein „praktischer Geltungsvorrang des säkularen Rechts“ (Bielefeldt 2003: 32).

In (kirchen-)rechtlicher Perspektive meint Säkularisierung die Überführung kirchlichen Eigentums in weltliche Hände (Conze 1984: 790). In einer weiteren Fassung wird der Begriff geschichtsphilosophisch und gesellschaftstheoretisch verwendet und bezeichnet die "Entchristlichung" oder allgemein „Verweltlichung“ als epochalen Vorgang und Wesensmerkmal der Moderne. Gleichzeitig beschreibt der Begriff auch eine Relation, insofern er als die Verhältnisbestimmung europäischer Neuzeit zu christlicher Tradition zu verstehen ist, da Säkularisierung auch immer als dynamisches Moment aufgefasst wurde und wird.

Die verschiedenen Substantive, die das Adjektiv „säkular“ umkreisen, sind Gegenstand lebhafter terminologischer Debatten, die hier nicht vertieft werden sollen. Ebenso wenig soll es an dieser Stelle um geschichtsphilosophische oder rein kirchenrechtliche Aspekte gehen, sondern um die Frage der Trennung von Politik und Religion. Diese Trennung ist die maßgebliche Komponente der Säkularisierung (verstanden als prozesshafter *Vorgang*) und eine Folge ihres Ursprungs, der Säkularisation (als ideologischer *Fixpunkt* dieser Trennung).<sup>1</sup>

In historischer Hinsicht kann dies als Ursprung des säkularen Staates angesehen werden. Gemeint als konkretes geschichtliches Ereignis ist der Investiturstreit im 11. und 12. Jahrhundert als grundlegende Trennung von geistlicher und weltlicher Sphäre und der damit einhergehenden Entstehung des Nationalstaates (Böckenförde 1967): „In diesem Sinne heißt Säkularisation schlicht, der Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistiger Observanz und Herrschaft“ (Lübbe 1967: 23, zitiert nach Böckenförde 1967: 45). Mit Reformation und Kirchenspaltung kam es im 16. Jahrhundert zu einer Pluralisierung der Religionen und damit zu einem "Bedürfnis nach staatlich garantierter Religionsfreiheit" (Waldhoff 2010: 26). Andere Narrative werten die Reformation selbst erst als den Ursprung der Säkularisierung wegen der dadurch geförderten Ökonomisierung und Rationalisierung der (Lebens-)Welt (Pollack 2001). Die Religionsfreiheit ist neben der Trennung von Staat und Kirche die zweite wesentliche Komponente dessen, was heute den Begriff „säkular“ bezeichnet.

Durch eine systemtheoretische Beschreibung kann die Säkularisierung als ein Fall der Ausdifferenzierung von Funktionssystemen als Merkmal der Moderne beschrieben werden, nämlich als die der Funktionssysteme Politik und Religion. Mit Säkularisierung wird dann die Tatsache bezeichnet, „dass es eine der Religion externe Umwelt gibt, und dass Religion nur eines der vielen Funktionssysteme ist“ (Corsi 1997: 159). Säkularisierung ist also Teilvorgang funktionaler Differenzierung (Luhmann 2000a; 285 ff.) mit dem Ergebnis, dass religiöse Kommunikation

---

<sup>1</sup> Ausführlich bei Lübbe 1965 und Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011.

nicht mehr die Gesamtgesellschaft repräsentiert (Pollack: 2013: 316 ff.). Aber die Säkularisierung ist nicht nur ein Produkt der Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Funktionssysteme, sondern führt auch zu einer (institutionellen) Ausdifferenzierung des Systems der Religion selbst (Reder 2013: 17 f.). Die Kirchenspaltung als Folge der Reformation ist ein historisches Beispiel im Falle des Christentums. Mittlerweile ist der Begriff Spaltung im christlichen Kontext kaum noch im Singular zu verwenden: Über 34.000 christliche Gruppierungen existieren weltweit, Tendenz steigend (Jenkins 2007). Auch der Islam muss als plurales Phänomen gesehen werden, bei dem Homogenität eine unzulässige Vereinfachung wäre. Der blanke systemische Dualismus von Politik und Religion verdeckt dementsprechend vielschichtige Strukturen innerhalb beider Sphären.

Säkularisierung wird hier also verstanden als eine grundlegende Trennung von Politik und Religion beziehungsweise von Religionsgemeinschaften und Staat auf institutioneller Ebene. Die zweite zentrale Komponente ist die Gewährleistung einer umfassenden Religionsfreiheit in negativer und positiver Form. Es handelt sich dabei um zwei wesentliche Merkmale des modernen, liberalen, säkularen und demokratischen Staates (Schuppert 2012: 36).

Die formale Feststellung der Ausdifferenzierung von Politik und Religion sagt noch nichts über die konkrete Ausgestaltung dieser Trennung. „Entscheidend ist weniger die Präferenzbildung im Rahmen der Unterscheidung als vielmehr der Umstand, dass überhaupt unterschieden wurde. Denn hiermit wurden weltlich Angelegenheiten als eigenständiger menschlicher Handlungsbe- reich mit einer spezifischen Logik (wieder) erkennbar“ (Fischer 2009: 21). Allerdings dürfen die verschiedenen Ausformungen der Säkularisierung nicht übersehen werden, denn erst durch diese Konkretisierung wird das Verhältnis von Religion und Politik korrekt bezeichnet.

Grundlegend wird unterschieden zwischen einem Modell der Kooperation zwischen Staat und Kirche (z. B. Deutschland), einer kompletten Trennung (der Französische Laizismus ist dafür das Musterbeispiel) und Ländern, in denen eine Staatsreligion existiert (wie z. B. in Pakistan) (Cesari 2005: 2). In Deutschland liegt also der Trennung von Politik und Religion das Kooperationsmodell zugrunde. Die dafür relevanten Artikel sind aus dem Normbestand der Weimarer Reichsverfassung ins Grundgesetz transformiert worden, „mit der Besonderheit einer redaktionellen Entkopplung des Grundrechts, nunmehr Art. 4, von den institutionellen Gewährleistungen, nunmehr Art. 140. (...) Beide stehen in innerer Beziehung zueinander als eigenständige Entitäten: ersteres als Jedermann-Grundrecht, letzteres mit den über dieses hinausführenden Garantien“ (Häberle 2012: 19). Das Kooperationsmodell wird in Deutschland ermöglicht durch die Feststellung, dass keine Staatskirche besteht (Art. 137 I WR, Goerlich 2011: 38). Diese negative Formulierung der Säkularität ermöglicht eine enge Verbindung von Staat und Religionsgemeinschaften, auf die weiter unten noch ausführlich Bezug genommen wird. Art. 4 GG, der die Freiheit der Gesinnung und damit auch der religiösen Einstellung zum Menschenrecht erhebt, kann als „Grundrecht der Sinnorientierung“ (Schuppert 2012: 23) verstanden werden und

ist damit fundamentales Element staatsbürgerlicher Identität bzw. Persönlichkeitsbildung (Waldhoff 2010: 68). Inwiefern daraus eine „kulturstaatliche Relevanz“ (Schuppert 2012: 23) bzw. eine „Voraussetzung freiheitlicher Demokratie“ (Waldhoff 2010: 68) abzuleiten ist, gilt es zu klären.

Neben der durch Art. 4 GG garantierten individuellen Wahl der Weltanschauung bildet die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates eine zweite Facette der Religionsfreiheit und ist als weitere Grundlage der säkularen Demokratie die „beherrschende Übernorm“ (ebd.: 42) des Religionsrechts. Staatliche Neutralität darf dabei nicht mit Toleranzpolitik verwechselt werden. Letztere gilt es zu vermeiden, um dem liberalen Selbstverständnis des modernen Rechtsstaats willen. Denn Toleranz meint immer schon die Unwahrheit der Meinung oder des Glaubens des Tolerierten mit – und toleriert eben diese. Neutralität nimmt hingegen von vornherein Abstand von der Wahrheitsfrage, denn diese ist für den Staat nicht entscheidbar (Fischer 2013: 126 f., Bielefeldt 2003: 24 ff.).<sup>2</sup> Diese Unentscheidbarkeit ist nicht nur staatliche Maxime aufgrund des Gebots der Neutralität, die die Trennung von Politik und Religion als zwei unterschiedliche Systeme einfordert. Hinzu kommt eine staatliche Inkompetenz, wenn es um (transzendente oder metaphysische) Wahrheiten oder die Reproduktion von Sinn geht. Funktion der Politik ist kollektiv bindendes Entscheiden (Luhmann 2000b: 84) auf liberaler und demokratischer Grundlage, und nicht die Stiftung von Sinnorientierung oder gar die Gewährleistung von Kontingenzbewältigung. Die Kompetenz des Staates bzw. der Gerichte liegt beim Recht und der Subsumtion von Fällen unter dieses.

Neutralität heißt aber nicht einfach Gleichmacherei oder Bindungslosigkeit hinsichtlich des Umgangs mit Religionsgemeinschaften, sondern ist eher "Konsequenz einer ethischen und rechtlichen Bindung [im Sinne einer] respektvollen Nicht-Identifikation", da der Staat die Freiheit des Einzelnen mit dem gebührenden Respekt zu behandeln hat (Bielefeldt 2003: 16 f.). Es geht auch nicht um die Frage, ob staatliche Neutralität als Rechtsnorm nun eine dezidiert wertfreie Angelegenheit darstellt, denn das kann Recht auf Grund seiner Genese durch politische Entscheidungen per se nicht sein, beziehungsweise ist Religionsfreiheit durch den Status als Menschenrecht ein *Verfassungswert* (Waldhoff 2010: 50, Bielefeldt 2003: 16). Vielmehr gilt es, Rechtsnormen in juristische Sachlogik zu überführen und nur unter diesem Wertfreiheit garantierenden Schutzschild anzuwenden.

Die Nicht-Identifikation beschränkt sich auf den Inhalt der Religion bzw. des Glaubens, nicht aber auf das konkrete Handeln einer Religionsgemeinschaft. Dieses ist "durchaus Gegenstand rechtlicher Bewertung" (Waldhoff 2010: 46). Sobald also Glaube durch Handlungen in lebensweltliche Praxis transformiert wird, kann, ja muss das Recht aktiv werden, insofern dagegen verstoßen wird. Dass die Gesinnung einer Religionsgemeinschaft nicht gegen diese rechtlich ins

---

<sup>2</sup> Allerdings ist Bielefeldt (2003: 31, FN 34) zuzustimmen, wenn er die Toleranz zwar aus der staatlichen Religionspolitik ausklammert, aber ihre Funktion zur Mäßigung „innergesellschaftlicher Wahrheitskonkurrenz“ betont. Toleranz ist also mitnichten ein generell verzichtbares Konzept.

Feld geführt werden darf, machte das Bundesverfassungsgericht beispielsweise in seinem Urteil über die Zeugen Jehovas deutlich, indem es klarstellte, dass von einer Religionsgemeinschaft keine uneingeschränkte Loyalität gegenüber dem Grundgesetz verlangt werden dürfe, solange sich diese staatsfeindliche Haltung nicht in konkreten Handlungen niederschlägt (BVerfGE 102, 370). Auch im Falle des Islam ist auf diese Unterscheidung zwischen Praxis und Gesinnung zu achten. „Dass zum Beispiel bestimmte Vorstellungen im Koran oder in theologischen Schriften der Wertordnung des Grundgesetzes widersprechen, ist wegen des Verbots der Glaubensbewertung für den säkularen Staat zunächst einmal unerheblich“ (Magen 2012: 103 ff.). Es darf dabei auch keinen Kulturvorbehalt zugunsten historisch verankerter Religionsgemeinschaften geben. Statt kultureller Kompatibilität wird verfassungsrechtliche Kompatibilität eingefordert (Waldhoff 2010: 46). Das Prinzip der Neutralität ist dabei nicht negativ als Reduktion des staatlichen Aufgabenbereichs zu verstehen, sondern vielmehr als "Transformation staatlicher Verantwortung" (Bielefeld 2003: 18). Das wird deutlich, wenn der Begriff der Religionsfreiheit hinzukommt. Denn statt der Fürsorge um Wahrheits- oder Sinnfragen tritt der Staat dadurch für ein positives Moment der Freiheit ein, eben für die Freiheit, sich für eine Gesinnung bzw. ein Bekenntnis entscheiden zu können. Dieses Konzept ist im Sinne einer reziproken Bezugnahme der beiden Komponenten Respekt und Nicht-Identifikation zu verstehen. Denn der Respekt vor der Würde des Menschen ist grundlegend für das Nicht-Identifikations- und damit das Neutralitätsprinzip (ebd.: 23 f.).

Der Regelungsgehalt des Neutralitätsprinzips betrifft also nicht die „organisatorisch-institutionelle Seite des Verhältnisses von Staat und Kirche – ob man zum Beispiel gemeinsame Veranstaltungen unterhält wie den Religionsunterricht oder die Militärseelsorge –, sondern das ideelle Verhältnis des Staates zur Religion – also, wie sich der Staat selbst zur Religion stellt. Diese ideelle Dimension des Staat-Religionsverhältnisses zu regeln, bildet den Kern und das Spezifikum des Neutralitätsprinzips“ (Magen 2012: 101). Am deutlichsten wird das im Verbot einer Staatsreligion. Verbunden mit der Facette der staatlichen Inkompetenz in Glaubensfragen wird der Religionsunterricht zum Musterfall echter Kooperation vor dem Hintergrund des Neutralitätsprinzips: Dem Staat wird damit die institutionelle Ausgestaltung dieses Unterrichts erlaubt, allerdings bleibt es dabei, denn mehr darf und kann er nicht.

Analog zu den verschiedenen Ausformungen der Säkularität des Staates existieren auch verschiedene Konzepte der Neutralität, die teilweise mit den oben beschriebenen Modellen korrespondieren. Gemeint ist einerseits eine Konzeption der distanzierten Neutralität, die in Frankreich vorliegt und komplementär zu einem laizistischen Modell der Säkularität verstanden werden kann. Die andere Seite markiert eine offene Konzeption der Neutralität, die das Kooperationsmodell Deutschlands bezüglich des Verhältnisses von Staat und Religionen komplettiert. Es handelt sich um eine „offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit aller Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung“ (BVerfGE 108, 282, zitiert nach Magen 2012: 100, vgl. auch

Muckel 2012: 64 f.), die durch zahlreiche institutionelle Bestimmungen der bundesdeutschen Verfassung ermöglicht wird.

Da aber auch eine offene Konzeption der Neutralität grundlegend Nicht-Identifikation und Inkompetenz des Staates mit und in Glaubensfragen untermauert, stellt sich die Frage, wer überhaupt bestimmt, wann es sich um eine Religion handelt, mit der der Staat in ein Kooperationsverhältnis tritt. Denn auf Grund der staatlichen Inkompetenz in weltanschaulichen Fragen ist es für diesen unmöglich, anhand der Gesinnung einer Gruppierung deren Status als Religionsgemeinschaft zu bestimmen. Dem Staat bleibt dann die Möglichkeit, auf das Selbstverständnis der jeweiligen Gruppierung zu setzen und Religiosität damit zu einer „self-fulfilling prophecy“ zu erheben: Religion ist, was sich als Religion versteht. Diese scheinbar liberale Herangehensweise stellt sich bei näherer Betrachtung allerdings als das eigentliche Moment der Überforderung des weltanschaulich-neutralen Staates heraus, weil damit endgültig große Verwirrung entsteht bei der Frage, wann er es nun mit einer Religionsgemeinschaft zu tun hat und wann nicht (Fischer 2013: 145 f.). Natürlich kann auf wesentliche Komponenten eines Definitionsversuches von Religion verwiesen werden, namentlich vor allem bemessen an den Funktionen der Sinnstiftung und der Kontingenzbewältigung und dem Transzendenzbezug als wesentliches Merkmal (Schuppert 2012, Luhmann 2000a, Pollack 2001). Aber wie soll der weltanschaulich inkompetente Staat das bemessen?

Das Dilemma lässt sich verdeutlichen am Fall des „Pastafarianismus“, einer in Amerika gegründeten „Religionsgemeinschaft“, die davon ausgeht, die Erde sei von einem fliegenden Spaghettimonster erschaffen worden, was die Mitglieder zwar als abwegige, aber gerade dadurch gleichberechtigte Version der Schöpfung neben dem Kreationismus ansehen (Fischer 2013: 146). In Europa sorgte 2011 der Fall eines österreichischen Anhängers der Gruppe für Aufsehen, der es als seine Religionsfreiheit deklarierte, sich auf seinem Führerscheinfoto mit einem Nudelsieb auf dem Kopf ablichten zu lassen. Letztlich fühlten sich die Behörden Außers-tande, die religiöse Unernsthaftigkeit der Aktion nachzuweisen. Denn wenn der Staat sich in der Lage wähnen würde, hier eine Entscheidung fällen zu können, „müsste er sich eine Kompetenz zum Prüfungsvorbehalt religiöser Seriosität zuschreiben, der mit seiner religiös-weltanschaulichen Neutralität offenkundig unvereinbar wäre“ (ebd.).

Dieser Rekurs auf das religiöse Selbstverständnis, das vom Bundesverfassungsgericht selbst beispielsweise durch dessen „Lumpensammlerentscheidung“ 1968 in die Wege geleitet wurde (BVerfG 24, 236), ist allerdings in dessen jüngeren Urteilen stark relativiert worden (Fischer 2013 und Waldhoff 2010). Maßgeblich ist hier wiederum das Primat der Handlung vor der Gesinnung. Der Staat darf zwar in religiösen Fragen nicht richten, allerdings hindert ihn das nicht daran „das tatsächliche Verhalten einer Religionsgemeinschaft oder ihrer Mitglieder nach weltlichen Kriterien zu beurteilen, auch wenn dieses Verhalten letztlich religiös motiviert ist“ (Fischer 2013: 149). Dieser „Tatsächlichkeitsvorbehalt“ (Fischer) des Staates zeigt „die Unver-



meidlichkeit einer staatlichen Interpretation der Tatsächlichkeit religiöser Überzeugung und der hierfür erforderlichen verfassungskonformen, interpretatorischen Bestimmung des Religionsbegriffs, und zwar erst und nur im Streitfall“ (ebd.). Statt der Ermächtigung zur Eigendefinition und der damit einhergehenden Gefahr des Grundrechtssubjektivismus (d.h. jede Gruppe würde selbst entscheiden, ob Art. 4 GG auf sie zutrifft) kommt es also zu einer „Objektivierung des Selbstverständnisses“ (Waldhoff 2010: 70) religiöser Gruppen (allerdings ist diese Formulierung aufgrund ihrer inhärenten Paradoxie wenig glücklich). Das Primat der Handlung verhindert demnach, dass der Kompetenzbereich des Staates überschritten wird. Denn dieser mutmaßt dann nicht über die religiöse Gesinnung einer Gruppe, sondern legt einen „säkularen Mantelbegriff“ (ebd.: 71) über deren Praxis, wonach er den religiösen Gehalt, die „Substanz“ (ebd.), objektiv beurteilen kann. Da Rechtssprechung Unterscheiden bedeutet, kann von einem Definitionsverbot nicht die Rede sein, vielmehr sei ein "objektiv zu handhabendes Definitionsgebot" (ebd.) seitens des Staates unerlässlich.

In einem rechtspositivistischen Kontext scheint dieses Verhalten des Staates, das das Primat der Praxis und des Streitfalls betont, legitim oder besser: unerlässlich zu sein. Das Recht muss hier tun, was das Recht tun muss: unterscheiden. Dafür gibt es vor allem funktional-positivistische Argumente. Allerdings führt kein Weg daran vorbei, dass der Staat damit über seine Kompetenz hinausgeht. Denn wie, wenn nicht in irgendeiner Art und Weise auch inhaltlich, soll die "Substanz" einer vermeidlich religiösen Gruppe erkannt und vor allem als solche bewertet werden? Streng genommen kann der Staat nicht beurteilen, was religiöse Praxis ist und was nicht. Vor allem kann er verschiedene Praxen nicht unterscheiden oder gar bewerten. „To define what is normal and what is extreme in terms of religious practices is beyond the scope of the modern democratic state“ (Roy 2013: 7, vgl. auch Haedrich 2009: 42). Aber um der Logik der Rechtsstaatlichkeit willen muss aus der Not eine Tugend gemacht werden, indem die Unterscheidung von Religionspraxis zur Rechtspraxis gemacht wird.

Alternativ könnte die Frage umgangen werden, indem Art. 4 GG umfassender (und damit wörtlicher) verstanden und die allgemeinere Idee der „Weltanschauung“ neben die der Religion gestellt wird. Denn „die Gleichstellung von Religion und Weltanschauung in den Freiheits- und Leistungsgarantien des Grundgesetzes prägt ganz wesentlich die offen-plurale Neutralitätskonzeption der Verfassung“ (Heinig 2012: 82 f). Das Grundgesetz verlangt also streng genommen eine Parität von Religion und Weltanschauung in der Praxis. Allerdings wäre das Problem damit nur auf eine allgemeinere Ebene verschoben, denn es stellt sich sogleich die Frage nach der Definition einer Weltanschauung. Die „Einladung des Grundgesetzes an Weltanschauungsgemeinschaften zur gleichberechtigten Teilhabe am staatskirchenrechtlichen Status quo“ (ebd.: 83) besteht also trotz der offensichtlichen begrifflichen Widersprüchlichkeit, ist aber für die Rechtspraxis bislang von untergeordneter Bedeutung.

Die Säkularisierung und die sie umkreisenden sozialwissenschaftlichen Thesen bedienen zahlreiche Narrative bezüglich der Bedeutung der Religion in der modernen Gesellschaft (ebd.: 90 ff.). Debatten kreisen beispielsweise um die Frage, ob Säkularisierung mit religiöser Individualisierung oder deren Privatisierung gleichgesetzt werden kann.<sup>3</sup> Populär, vielleicht sogar am populärsten, ist das Narrativ eines Bedeutungsverlustes der Religion durch die Säkularisierung, also der These, die Trennung von Staat und Kirche sei ein antireligiöser Vorgang. Parallel dazu ist die Frage aufgekommen, ob Säkularisierung nicht als „moderner Mythos“ (Pollack) eine falsche Beobachtung des 21. Jahrhunderts abgibt, da doch die Religionen in der Summe weltweit auf dem Vormarsch sind.

Dieser These kann hier nicht der gebührende Raum gegeben werden. In der vorliegenden Arbeit geht es nicht um eine Problematisierung der Frage, ob nun und in welchem Umfang die Säkularisierung (in Europa) überhaupt eine zutreffende Beschreibung der Moderne ist oder ob es sich nicht doch um einen Mythos handelt.<sup>4</sup> Es wird davon ausgegangen, dass eine Trennung von Staat und Kirche existiert, ebenso wie ein wie auch immer geartetes Moment der Religionsfreiheit. Säkularisierung wird in dieser Arbeit als vorhandenes Bezugsproblem betrachtet, dessen Implikationen eher graduell als grundlegend diskutiert werden. Statt der Frage nach Renaissance oder Rückzug der Religion wird vielmehr deren Verhältnis zum Staat thematisiert. Der substantielle Grad der Säkularisierung mag strittig sein, eine grundlegende Ausdifferenzierung von Politik und Religion ist es nicht.<sup>5</sup>

Außerdem muss die Behauptung, dass eine Trennung von Politik und Religion *per se* ein antireligiöser Vorgang ist, zurückgewiesen werden. Denn die Religion bleibt ein gesellschaftliches Phänomen, der Staat verneint sie nicht, sondern „er findet sie vor und setzt sich in ein Verhältnis zu ihr“ (Böckenförde 2007: 13). Es handelt sich vielmehr um eine „Freigabe der Religion“ (ebd.). Diese Beobachtung berührt nun direkt die Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit, nämlich ob die formale „Freigabe“ auch einen „Freiheitsgewinn“ für die Religion mit sich bringt. An dieser Stelle genügt die kurze Feststellung, dass ein inhärenter Nachteil für die Religion nicht einfach durch deren Trennung vom Staat abgeleitet werden kann.

---

<sup>3</sup> Luhmann 2000a: 289 f., Pollack 2013: 321, Waldhoff 2010: 20 ff., Cesari 2005: 5, Reder 2013: 16. Luhmann merkt aber richtig an, dass Religiosität schon aufgrund deren Selbstverständnisses nie ganz als Privatsache beobachtet werden kann, da sie sich immer auch im öffentlichen Raum abspielt (Luhmann 2000a: 289).

<sup>4</sup> Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011: 56, Casanova 1994, Pollack 2013, Pippa/Inglehart 2007.

<sup>5</sup> Dennoch ist Pollack zuzustimmen, wenn er formal behauptet (und damit Casanova widerspricht), dass die Ausdifferenzierung des Religionssystems in gewisser Weise mit dessen Marginalisierung einhergeht: „Wenn Religion auf der Makroebene zu einem differenzierten Teilsystem neben anderen wird, dann vermindert dies das Maß an Bestätigung, die das Individuum in seinen religiösen Einstellungen in außerreligiösen Gesellschaftsbereichen erfahren kann“ (Pollack 2013: 316 f.)

„Religiosität und Religion werden im säkularen Verfassungsstaat nicht gelehnt. Die säkulare Herrschaft räumt ihnen Raum ein. Alles andere würde bedeuten, dass dieser Verfassungsstaat beansprucht, in transzendente Räume zu expandieren“ (Goerlich 2011: 39).

Dies kann abgeleitet werden aus dem bereits Gesagten über die staatliche Neutralität in weltanschaulichen Belangen. Interessanter ist allerdings die Frage, inwiefern beide Sphären, also Religion und Politik, tatsächliche Vorteile von ihrer Trennung im Sinne eines reziproken Freiheitsgewinns davontragen und wie eine solche „Win-Win-Situation“<sup>6</sup> im Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften aussehen könnte.

## 2.2 Die „Win-Win-Situation“

Der Vorteil für den Bereich der staatlichen Herrschaft ist dabei schon implizit angeklungen. Gemeint ist die Tatsache, dass Religiosität aus der politischen Sphäre ausgeschlossen wird und sich der Staat auf eine weltliche Grundlage stützt. Diese Verweltlichung der konstitutionellen Basis des modernen Staates ist zugleich Legitimation der Säkularisierung, da der Staat nur durch diese Freiheit von religiösen Einflüssen seinen weltlichen Aufgaben überhaupt gerecht werden kann (Böckenförde 2007: 16 ff.). Aber inwiefern profitiert die Religion von ihrer Trennung von der Politik in einem liberalen Staat? Die Antwort lautet kurz und knapp: Durch die umfassende Gewährleistung von Religionsfreiheit. Das ist mit wechselseitigem Freiheitsgewinn gemeint: Die Autonomie des Staates und dessen weltliche Grundlagen und gleichzeitig die Autonomie der Religion in Sachen Gesinnung und religiöser Praxis. Dieser Freiheitsgewinn ist allerdings ganz und gar nicht voraussetzungsfrei. Denn damit die Religion von ihrer Freiheit Gebrauch machen kann, muss sie die Religionsfreiheit selbst als Grundrecht und damit als Komponente des liberalen, demokratischen Rechtsstaats akzeptieren. Sie muss diesen Kontext, die rechtsstaatliche Demokratie, als den Rahmen ihrer Möglichkeiten betrachten und diese damit selbst anerkennen. Denn wer von seinen Grundrechten Gebrauch machen will, sollte deren Geltung nicht verneinen.

Für die Religion selbst gilt es also, einen gewissen Grad an Liberalität auszubilden, um neben dem demokratischen Staat zu koexistieren bzw. tatsächlich von diesem zu profitieren. Das bezeichnet der Begriff der *religiösen Liberalität*. Gemeint ist damit „die freiwillige Bereitschaft von Glaubensgemeinschaften, den Vorrang demokratischer politischer Entscheidungen gegenüber weltanschaulichen Geltungsansprüchen zu akzeptieren und konkurrierende religiöse Überzeugungen zu tolerieren“ (Fischer 2009: 11). Religiöse Liberalität kann also als komplementäre Gesinnung zur staatlichen Neutralität aufgefasst werden. Denn während letztere die Autonomie

---

<sup>6</sup> Diese These stammt ursprünglich von A. Stepan (2000).

religiöser Gruppen in weltanschaulichen Fragen respektiert, akzeptiert religiöse Liberalität den liberalen politischen Kontext selbst.

„Folglich gilt es, von religiöser Seite zu erkennen, dass der Säkularisierungsprozess nicht nur der Politik, sondern auch der Religion einen Freiheitsgewinn beschert. Gerade weil der liberale Staat diese Einsicht nicht erzwingen darf, bedarf er freilich umso mehr der voraussetzungsvollen Entwicklung religiöser Liberalität“ (Fischer 2011a: 6).

Damit sind die beiden wesentlichen Probleme religiöser Liberalität als Grundlage der „Win-Win-Situation“ zwischen Politik und Religion angedeutet. Einerseits ist die Anforderung, überhaupt zwischen Politik und Religion zu unterscheiden, verbunden mit der Forderung nach religiöser Liberalität, per se eine Zumutung bzw. Provokation für die Religion (Fischer 2011a, vgl. auch Luhmann 2000a: 285). Denn aufgrund ihres Selbstverständnisses implizieren (Schrift-) Religionen in erster Linie eine „wesentliche Intoleranz“ (Slenczka 2008); der mutmaßliche Besitz der einen Wahrheit verträgt sich nun einmal schlecht mit pluralistischen Strukturen. "Der grundlegende Konflikt zwischen dem Staat und einer Religion/Religionsgemeinschaft resultiert aus wechselseitigen Letztentscheidungsansprüchen“ (Waldhoff 2010: 52). Dieser Konflikt kann nur gelöst werden, indem die Religion Akzeptanz für den liberalen Kontext entwickelt und einseht, dass ihre Wahrheiten nicht zum Kreuzzug gegen die Demokratie führen dürfen, da die Koexistenz ansonsten unmöglich wird. In gewisser Hinsicht steht also der demokratische Letztentscheidungsanspruch des Staates vor dem doktrinären Letztentscheidungsanspruch der Religion.

Das zweite Problem religiöser Liberalität bringt das sogenannte Böckenförde-Theorem auf die Bühne. Dieses besagt, dass der Staat sich in der paradoxen Lage befindet, zwar gewisse sozio-moralischen Grundlagen zu benötigen, für diese aber aufgrund seines weltanschaulich-neutralen Selbstverständnisses nicht selbst sorgen kann (Böckenförde 1967). Übertragen auf die Frage der religiösen Liberalität bedeutet das, dass der Staat eben diese nicht von den Religionsgemeinschaften einfordern darf, da das, analog zum oben beschriebenen Definitionsproblem, nicht sein Herrschaftsbereich ist. Allerdings handelt es sich hier nicht nur um eine thematische Analogie, sondern ebenso um eine Analogie der Problemlösung. Denn auch hier steht am Ende das Recht und kommt dort zur Geltung, wo Gesinnungen die Schwelle zur Handlung überschritten haben und damit „rechtskräftig“ werden, wo also die Religion in irgendeiner Art und Weise gegen das säkulare Gesetz verstoßen hat. Der Staat kann die Religionsgemeinschaften nicht zum Aufbau religiöser Liberalität zwingen. Aber er kann Verstöße dagegen sehr wohl ahnden. Dennoch bildet dieses Problem den Kulminationspunkt der Frage, ob es sich bei der Ausbildung religiöser Liberalität tatsächlich um einen Akt der Freiwilligkeit (Fischer 2009) handelt oder vielmehr um eine Projektion des demokratischen Staates auf die Religion (Fischer 2011a).

Die Frage nach einem tatsächlichen Freiheitsgewinn auf beiden Seiten bedarf einer näheren Betrachtung des Verhältnisses von Politik und Religion. Dies soll an dieser Stelle formal geschehen, bevor dann der Islam als spezifische Glaubensgemeinschaft und dessen Verhältnis zur Politik genauer unter die Lupe genommen wird.

Grundsätzlich ist von einer engen Verstrickung von Politik und Religion auszugehen. Dies ist insbesondere in Deutschland der Fall, wo das Modell der Kooperation schon begrifflich auf diese Verstrickung hinweist. "Unter diesen demokratischen Bedingungen der liberalen Moderne sind Religion und Politik also geradezu schicksalhaft ineinander verstrickt und einander Nemesis" (Fischer 2009: 40 f.). Diese Bezeichnung des Verhältnisses als „Nemesis“ nimmt Bezug auf die jeweiligen Letztbegründungsanspruch der beiden Systeme Religion und Politik, die sich den „soziologischen Größenwahn“ (ebd.) teilen, in einer funktional differenzierten Gesellschaft jeweils die Gesamtgesellschaft vertreten zu wollen. Die für eine Verhältnisbestimmung hilfreiche Untersuchung der jeweiligen Funktion spricht aber eine andere Sprache: Denn während die Politik zuständig ist für kollektiv bindendes Entscheiden und dazu das symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium der Macht zur Verfügung hat (Luhmann 2000b: 84 ff.), reproduziert die Religion Sinn und ist das System der Kontingenzbewältigung, die Codierung läuft über einen Transzendenzbezug, Kommunikationsmedium ist der Glaube (Luhmann 2000a, vgl. auch Fischer 2009: 40 f. und ders. 2011: 6 f.). Diese funktionale Differenzierung legt nahe, von einer Arbeitsteilung auszugehen, insofern die Machtfrage im politischen System verbleibt und dieses zugleich froh sein kann, dass die limitierte Ressource Sinn in einem anderen Medium reproduziert wird. Eben diese Vorstellung einer Arbeitsteilung liegt nun einer Folgethese Böckenfördes zugrunde, in der er postuliert, dass es maßgeblich die Religion ist, die die für den Staat auf Grund seines neutralen Selbstverständnisses nicht selbst herzustellende sozio-moralische Grundlage bereitstellt (Böckenförde 1967, außerdem: Brenner 2003, Droege 2001, Isensee 1991 und mittlerweile auch Habermas 2001 & ders. 2005). Ausgehend von dieser „Sinnstiftungsschwäche des Staates“ (Schuppert 2012: 49) wird die Reproduktion von Sinn also „outgesourct“ und von der Religion wahrgenommen, um den generierten Sinn dann zurück in die Gesellschaft zu geben.

Eine derartige Instrumentalisierung hat allerdings Probleme auf empirischer und normativer Ebene. Normativ kann diese Sicht auf die ethosspeisende Kraft der Religion als reines Nützlichkeitsdenken zurückgewiesen werden. Problematisch ist die "staatszentrierte Perspektive" (Schuppert 2012: 50), die Autonomie und Eigenlogik von Religion ausblendet und die Gefahr eines Identitätsverlustes der Religion mit sich bringt. Umgekehrt könnte eine normative Zurückweisung auch mit der Frage beginnen, welche Art der limitierten Ressource Sinn denn die Religion überhaupt produziert und inwiefern dieser etwas in den Sphären des Politischen verloren hat. Empirisch bekommt die These Probleme, da sie enorm voraussetzungsvoll ist. Denn plausibel ist sie einerseits nur, wenn man von einer relativen Homogenität der Religiosität ei-

ner Gesellschaft ausgeht, in der diese außerdem noch einen hinreichend hohen Grad hat (Hennig 2012: 92). Faktisch ist es nun aber so, dass einerseits das Maß der Religiosität in Deutschland abnimmt, während die religiös Pluralisierung zunimmt (Waldhoff 2010: 16 ff., Pollack 2013).

"Wenn sich ein Viertel keiner Religion zugehörig fühlt und diese Einstellung auch an die nächste Generation weitergibt, reicht die Religion als kraftspendendes und lebenserhaltendes Ethos des freiheitlichen Staates nicht mehr aus" (Heinig 2012: 92).

Dabei ist vom Problem der Religion als ambivalentes, nämlich sowohl gewalt- als auch gemeinschaftsstiftendes Moment noch gar nicht die Rede. Andererseits setzt diese Sicht auf die Religion als Sinnstifterin bereits ein hohes Maß an religiöser Liberalität voraus. Denn nur so kommt ihre „staatstragende“ Seite zum Vorschein, ohne dass zugleich die „staatsfeindliche“ Seite diesem gefährlich wird: „Originäre religiöse Liberalität ist der nachhaltigste Schutz des Staates“ (Fischer 2009: 233). Ebenso wenig wie die sozio-moralische Grundlage selbst kann aber, wie bereits beschrieben, religiöse Liberalität durch den Staat in den Religionen verfügbar gemacht werden. Der Staat ist also, um seiner eigenen Liberalität willen, gleich doppelt unfähig, diese Liberalität zu sichern, eben weder direkt noch indirekt.

Spannend wird es, wenn der historische Blick erweitert wird und beispielsweise nach christlichen Grundlagen der Menschenrechte oder deren Einflüssen auf das deutsche Verfassungsrecht gefragt wird (Waldhoff 2010: 50). Weiterhin haben religiöse Semantiken bei der frühen Begründung nationalstaatlicher Strukturen keine geringe Rolle gespielt (Reder 2013: 21). Wie dem auch sei, für den modernen westlichen Staat scheint eine derartige Arbeitsteilung von Politik und Religion in Macht und Sinn unzutreffend zu sein. Sie funktioniert auch deshalb nicht, weil der Aspekt der Macht nicht aus der Religion herauszuhalten ist. Denn es geht nicht nur innerhalb der Religion vermachtet zu (Pollack 2001: 343), sondern es besteht auch eine institutionelle Machtdimension. Denn eben durch ihre Funktionen der Sinnstiftung und der Kontingenzbewältigung kontrollieren religiöse Institutionen eine "zentrale kulturelle Ressource (...), nämlich das imaginierte wie auch kollektive Krisenbewältigungspotential einer Gesellschaft" (Riesenbrodt 2001, zitiert nach Schuppert 2012: 31). Insofern hat Religion auch eine dezidiert "politische Dimension" (ebd.: 32). Allerdings verweist das wiederum auf einen Alleinvertretungsanspruch der Religion in Sinn- und Kontingenzfragen, der für einen pluralistischen Staat nicht einfach postuliert werden darf (besser müsste es heißen: „Krisenbewältigungspotential der Gläubigen“). Denn werden diese beiden Komponenten nicht mittlerweile beispielsweise von der modernen Psychologie (Kontingenzbewältigung) oder der Möglichkeit beinahe grenzenlosen Konsums (Sinnstiftung) (mit)übernommen? Kontingenzbewältigung und Sinnstiftung scheinen in der modernen Gesellschaft häufig losgekoppelt zu sein von der dritten Komponente "herkömmlicher" Religion, dem Transzendenzbezug. So folgt das Individuum heute nicht selten "anderen Göttern", beispielweise der Selbstoptimierung und Selbstverwirklichung durch Fitness, Karriere

oder ästhetische Ideale. Zusätzlich wird traditionelle Religiosität in diese Sphären transformiert und nicht nur formal, sondern auch substanzieller Bestandteil weltlicher Bereiche, wie beispielsweise die Bedeutung von Ritualen im Sport oder die Rhetorik der Sinnstiftung bei der Selbstopтимierung des Individuums zeigen (vgl. auch Reder 2013: 20). Ob es sich dabei immer um „Ersatzreligionen“ oder wenigstens „säkulare Transzendenzbezüge“ handelt, bleibt fraglich. Aber Übergriffe der Semantik sind beobachtbar (vor allem wenn es darum geht, die persönlichen Grenzen in irgendeiner Weise zu überschreiten, nur eben nicht nach oben, sondern in die Welt hinein). Diese vielschichtigen Gründe sprechen gegen eine derartig gestaltete Verhältnisbestimmung von Politik und Religion. Auch Böckenförde hat in jüngerer Zeit darauf hingewiesen (Böckenförde 2007) und auf ähnliche Probleme im Falle des allgemeineren Topos „Kultur“ aufmerksam gemacht.<sup>7</sup>

Grundsätzlich beantworten lässt sich die Frage nach dem Fundament des freiheitlichen demokratischen Staates deshalb mit einer erneuten Paradoxie, zu der das Böckenförde-Paradoxon selbst führt: Denn am Ende bleibt nur, auf die Selbststabilisierung der säkularen Freiheitsordnung zu verweisen (ebd.). „Es ist also nicht religiöses Ethos, sondern die formative Kraft der Freiheit selbst der entscheidende Ansatzpunkt für die Frage nach dem (...), wovon der freiheitliche säkulare Staat lebt (...)“ (Heinig 2012: 93). Demensprechend sind auch die weiter oben angesprochenen Charakterisierungen des Art. 4 GG als "Grundrecht der Sinnorientierung" (Schuppert 2012: 23) und damit des Identitätsschutzes des Einzelnen zu verstehen, was wiederum als "Voraussetzung freiheitlicher Demokratie" (Waldhoff 2010: 68) unabdingbar ist. Hier liegt eben die Pointe, dass nicht religiöse Inhalte eine Bestandsvoraussetzung des demokratischen Staates bilden, sondern die Tatsache, dass diese, sowie andere Gesinnungen und Weltanschauungen, geschützt werden bzw. dass diese zu einer Identitätsbildung des einzelnen Bürgers beitragen *können*. Die Ausbildung einer solchen Identität ist, in ihrer Summe, sozio-moralische Grundlage des Staates. Aber der Staat kann diese durchaus implizit ermöglichen, indem er ein Grundrecht auf Gesinnungsfreiheit garantiert. Es geht also weniger um Religion als um Religionsfreiheit, weniger um Sinnstiftung sondern um die Tatsache, dass freie Sinnorientierung möglich ist. Gleiches gilt auch für die religiöse Liberalität, die wiederum in einem solchen freiheitlichen Rahmen am ehesten von den Religionen selbst ausgebildet werden kann. Insofern ist es einerseits ein Moment der gegenseitigen Selbstbegrenzung, wenn staatliche Neutralität der religiösen Liberalität gegenübergestellt wird (Fischer 2009: 233), aber eben auch die Abbildung eines komplementären Verhältnisses, insofern, als so überhaupt die Bedingung der Möglichkeit religiöser Liberalität geschaffen wird. Das Kooperationsmodell ermöglicht diese Komplementa-

---

<sup>7</sup> Böckenförde macht keinen Hehl daraus, dass ihm die Kultur, ebenso wie die Religion, sehr recht wäre als staatliches Fundament, auch wenn offensichtliche Aversionen gegen den Begriff der „Leitkultur“ bestehen.

rität und macht eine grundlegende Trennung von Politik und Religion bei deren gleichzeitiger Verflechtung möglich.

"Denn der freiheitliche Verfassungsstaat, der auf die Prägekraft der Freiheit selbst angewiesen ist, ist gut beraten, im Rahmen seiner Möglichkeiten auch eine religiöse Kultur der Freiheit zu fördern. Dies gelingt mit den Grundkoordinaten des geltenden Staatskirchenrechts erkennbar besser als mit dem Wechsel zu einem distanziert-laizistischen System" (Heinig 2012: 93).

Aber inwiefern kann so von einem Freiheitsgewinn der Religion die Rede sein? Denn grundsätzlich erfährt diese ja im liberalen Staat zuerst einmal eine Einbettung in dessen rechtsstaatliche Strukturen, nach denen sie sich zu richten hat. Dies wirkt intuitiv eher wie ein Freiheitsverlust, da nun das Recht die Regeln und die Bewegungsfreiheit bestimmt und nicht selten auch begrenzt. Es kommt also zu der Paradoxie, dass ein Freiheitsgewinn dort postuliert wird, wo Freiheit offensichtlich eingegrenzt wird. Hier muss zwischen verschiedenen Begriffen der Freiheit differenziert werden, um Klarheit zu schaffen. Dass mit der Limitation einer unbegrenzten Freiheit, nämlich der, die ohne Rechtsstaatlichkeit herrschen würde, sich eine andere Art der Freiheit erhebt, ist mit der Rousseau'schen Terminologie von natürlicher und bürgerlicher Freiheit zu erklären (Rousseau 1762 [2011]). Durch das Verlassen des Naturzustandes und den Eintritt in den bürgerlichen Stand veräußert der Mensch zwar seine natürliche Freiheit, nach der erlaubt ist, „wonach ihn gelüftet und was er erreichen kann“ (ebd.: 23). Allerdings gewinnt der Mensch dadurch die bürgerliche Freiheit, die sich manifestiert durch den Gesellschaftsvertrag und limitiert wird durch den Gemeinwillen bzw., modern gesprochen, durch die demokratische Rechtsstaatlichkeit, die die Freiheit an die Gleichheit aller Rechtsträger koppelt und damit gesellschaftliches Zusammenleben erst möglich macht.

Kurz und gut ist Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft also erst möglich durch die Akzeptanz des Rechtsstaates durch die Bürger, wobei der Einzelne durch das demokratische Selbstverständnis dieser Staatsform zugleich Autor und Empfänger der Gesetze ist, was deren Gültigkeit legitimiert und zugleich maßgebliches Moment bürgerlicher Freiheit ist (Forst 2003, in Bezug auf Rousseau vgl. Fetcher 1975: 105). So limitieren sich zwar sowohl Staat als auch Religionsgemeinschaften durch deren Einbettung in die demokratische Rechtsstaatlichkeit, zugleich aber ermöglicht dieses Prinzip erst deren friedliches Zusammenleben. „[E]benso sind Religionsfreiheit und politische Freiheit untrennbar, beide kulminieren im Begriff der bürgerlichen Freiheit“ (Fischer 2009: 46).

Zwar verliert dadurch die Religion weitgehend die Möglichkeit der praktischen Umsetzung ihres Sendungsbewusstseins in konkrete Politik, was das Moment des Schutzes des Staates vor religiösem Fundamentalismus ausmacht. Zugleich aber ist die Religion vor staatlichen Übergriffen geschützt, was als deren Freiheitsgewinn interpretiert werden kann. Hinzu kommt, dass in der modernen, pluralistischen Gesellschaft nicht von *einer* Religionsgemeinschaft ausgegangen



werden kann, sondern dass sich die Pluralität auch in Glaubensfragen niederschlägt und mithin zu einem religiösen Pluralismus führt. Der rechtsstaatliche Rahmen macht auch die Koexistenz verschiedener Religionsgemeinschaften in einer Gesellschaft möglich und sorgt dafür, dass Glaubensdifferenzen als interreligiöser Dialog und nicht in Form eines innerstaatlichen Missionierungskampfes stattfinden. Nur im demokratischen Staat „ist Gleichberechtigung aller Menschen, die unterschiedlichen Religionen angehören, möglich“ (Haedrich 2009: 9).

Außerdem profitieren Religionsgemeinschaften von bestimmten institutionellen Strukturen, die ihnen der Staat bietet und die vor allem im bundesdeutschen Kooperationsmodell ein starkes Moment der Förderung beinhalten, von dem eine Religion profitieren kann. Ein Beispiel ist die Möglichkeit der Erlangung des Körperschaftsstatus mit den damit einhergehenden Vorteilen, die der betreffenden Gruppierung zuteil werden (siehe unten). Nicht zu unterschätzen ist auch die damit verbundene Planungssicherheit für eine Religion, denn die Einbettung in einen gesetzlichen Rahmen macht klare Ansagen, was rechtens ist und was nicht, entweder durch das positive Recht selbst oder die ständige Rechtssprechung der Gerichte. Das führt weiterhin dazu, dass die Religion sich auf das „Wesentliche“ konzentrieren und ihrer funktionalen Bestimmung frei von unvorhergesehenen staatlichen Repressionen nachgehen kann.

### **3. Der Islam in Deutschland: Nutznießer der Säkularisierung?**

Ob die Religion einen Vorteil von ihrer Trennung vom Politischen davonträgt, ist wie beschrieben auch abhängig vom Grad der religiösen Liberalität. Aus diesem Grunde werden im Folgenden einige Aspekte religiöser Liberalität im Islam untersucht bezüglich des Verhältnisses von Staat und Religion. Es wird der Frage nachgegangen, ob der Islam überhaupt eine Trennung von Religion und Politik kennt, ob er also in seinem Selbstverständnis überhaupt kompatibel mit dem Modell des säkularen Rechtsstaats ist. Die folgende Darstellung bleibt notwendigerweise überblicksartig, da nicht zu tief in islamwissenschaftliche Gewässer vorgestoßen werden kann und soll. Außerdem und vor allem aber wird die These vertreten, dass die Kompatibilität von Islam und westlichem Staat weniger einer Frage des theologischen Selbstverständnisses ist, sondern vielmehr eine Frage der institutionellen Ausgestaltung des Islam. Hier scheinen sich die tatsächlichen Kompatibilitätsprobleme abzuzeichnen. Eine kurze Darstellung einiger Thesen zur religiösen Liberalität im Islam ist aber dennoch notwendig, da diese Liberalität immerhin Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass der Islam Fuß fassen kann in einem liberalen Rechtsstaat. Sie sollen deshalb einer Untersuchung des institutionellen Problems vorausgeschickt werden.

### 3.1 Die religiöse Liberalität des Islam

Eine Vertiefung der Frage nach der religiösen Liberalität des Islam ist vor allem deshalb problematisch, weil es unter sowohl westlichen als auch muslimischen Islamgelehrten keine Einigkeit gibt, bis zu welchem Grad der Islam eine Trennung von Politik und Religion favorisiert oder eben nicht. Allerdings besteht ein mehr oder weniger harmonischer Konsens in der Ablehnung der These, dem Islam sei eine Trennung von Politik und Religion generell unbekannt und damit unmöglich. Vielmehr ist es so, dass das Propagieren einer Einheit von Staat und Religion (*din wa-daula*) einer bestimmten Richtung des Islam zuzuordnen ist, dem Islamismus (Krämer 2007, dies. 2011). Dieser stellt eine Politisierung des Islam dar, auf die viele der (westlichen) Stereotypen und Konstruktionen zutreffen. Von dieser Strömung allerdings auf die gesamte Religion zu schließen, ist ein großer Fehler. Denn der Islam ist ein durch und durch heterogenes Phänomen:

"Sunniten unterscheiden sich in gewissen Fragen von Shiiten, schriftgläubige Muslime von liberalen; die einen suchen einen spirituellen Weg zu Gott, andere stehen der Mystik fern; manche leben streng puritanisch, andere ausgesprochen lebensfroh; viele sehen in der Politik eine wichtige Dimension ihrer Religion, andere lehnen Politik im Namen des Islam strikt ab. Der Islamismus, der in der öffentlichen Debatte so viel Beachtung findet, bildet daher nur eine Möglichkeit unter mehreren, islamische Lehren auf individuelle Lebensführung und gesellschaftliche Ordnung anzuwenden" (Krämer 2011: 87).

Während für viele Strömungen des moderaten Islam die Gemeinschaft der Muslime (*umma*) als identitätsbildendes Merkmal im Vordergrund steht, sieht der Islamismus die Religion als ein „in sich geschlossenes, allumfassendes, ganzheitliches Gefüge von Normen und Werten, kurz *sharia*, das sowohl die individuelle Lebensführung als auch die gesellschaftliche Ordnung, Wirtschaft, Recht und Politik gestalten muss.“ (Krämer 2011: 88) Im Islamismus wird also eine Einheit von Staat und Religion propagiert. Diese Einheit dient dabei „als Motto islamistischer Bewegungen (...)“ (Bielefeld 2003: 125), repräsentiert aber weder eine historische Wirklichkeit noch hat die Formel eine evidente Grundlage in den islamischen Quellen. Im Übrigen verweist bereits der Begriff *din wa-daula* auf die Tatsache, dass der Islam sehr wohl zwischen geistlicher und weltlicher Sphäre trennt (Matysek 2008: 168 und Krämer 1999: 43). Diese Logik lässt sich auch darauf übertragen, dass im Falle des Islamismus von einer *Politisierung* des Islam gesprochen wird. Ein Blick auf die Geschichte zeigt zwar eine immer wieder neu geartete Bezugnahme von Staat und Religion in muslimischen Ländern, allerdings waren diese „in der Regel nicht enger miteinander verknüpft als im Europa des Mittelalters, der frühen Neuzeit und in Einzelfällen selbst noch in der Neuzeit“ (Krämer 2007: 193).

Plädoyers für eine Trennung von Staat und Religion kamen in islamischen Gesellschaften auch immer wieder von Moslems selbst auf. So ist eines der Hauptargumente, dass es im Islam keine religiöse Grundlage für die Einheit von Staat und Religion gibt, weder im Koran noch in der

Sunna zu finden. Vielmehr wird kritisiert, dass die Politik in derartigen Modellen gleichsam die Religion kolonialisiert, die dadurch ihre Eigentlichkeit und ihre Authentizität verliert. Die Politisierung des Islam ist mithin ein Moment der Entfremdung, denn im Selbstverständnis der Religion hat die Politik keinen Platz (Flores 2005: 623 ff.). Für viele muslimische Gelehrte geht es darum, "den religiösen Diskurs aus dem Klammergriff politischer Institutionen und Ideologien [zu] befreien und damit überhaupt erst *als einen freien Diskurs* [zu] etablieren" (Bielefeld 2003: 77).

Die Quellenlage ist also keinesfalls eindeutig in Fragen der Trennung oder Einheit von Religion und Politik. Dabei sind nicht nur diese Quellen sehr heterogen, auch ihre Kontextabhängigkeit ist zu beachten. Denn „immer sind es Menschen, die geprägt von Ausbildung, Vorverständnis sowie dem historischen und sozialen Kontext die Normen nach Geltung und Inhalt zu interpretieren haben, und die demgemäß zu sehr diversen Ergebnissen kommen“ (Rohe 2011: 25).<sup>8</sup> Auch in Sachen Staatsform herrscht Uneinigkeit, denn es gibt gute Gründe, zahlreiche Koranstellen als Empfehlung eines demokratischen Systems zu lesen (Matyssek 2008: 170 ff.). Diese Interpretation wiederum verweist auf einen nicht zu unterschätzenden Gehalt religiöser Liberalität im Islam, der damit bereits grundlegend im Koran angelegt ist: „Eine muslimische Demokratie ist heute genauso gut möglich und auch lebensfähig, wie es eine christliche Demokratie vor einem halben Jahrhundert in Westeuropa war“ (Casanova 2009: 57).

Dass der Islam also auf Grund seines religiösen Selbstverständnisses grundsätzlich antisäkular eingestellt ist, ist zurückzuweisen: „Die These, der Islam sei *din wa-daula*, Religion und Staat, bildet keine Beschreibung der Wirklichkeit oder gar ein unabänderliches Gesetz“ (Matyssek 2008: 178).<sup>9</sup> Und nicht nur im Verhältnis von Religion und Politik lässt sich ein grundlegendes Maß islamischer Liberalität erkennen, sondern auch bei den Menschenrechten (Matyssek 2008: 188, Bielefeldt 2003: 64) und, wie schon aufgezeigt, der Demokratie. Eine genauere Untersuchung der konkreten Ausgestaltung der religiösen Liberalität kann hier nicht geliefert werden. Es soll die These genügen, dass der Islam in seinem theologischen Selbstverständnis mit dem säkularen Rechtsstaat westeuropäischer Provenienz nicht kategorisch unvereinbar ist.

In einem so generellen Kontext lässt sich Leitfrage dieser Arbeit, ob der Islam in Deutschland vom System der liberalen Trennung von Staat und Religion profitiert, bereits in einer Hinsicht vorsichtig positiv beantworten. Denn wie eben beschrieben, wird es als Freiheitsgewinn interpretiert, dass die Religion sich vom Politischen absetzt und sich damit ganz auf ihre Sphäre konzentrieren kann und zugleich geschützt ist vor Eingriffen oder Instrumentalisierungen von Seiten des Staates. In muslimischen Ländern ist der Islam entweder Staatsreligion oder unter der

---

<sup>8</sup> Ebenso wenig wie der Koran ist auch eine historische Betrachtung der medinensischen Urgemeinde hin zur Formel des *din wa-daula* zu interpretieren (Matyssek 2008: 176 ff.).

<sup>9</sup> Für eine differenziertere Betrachtung des Gehalts religiöser Liberalität der beiden größten Strömungen des Islam vgl. Schulze 1994 (Sunniten) und Fischer 2009: 207 ff. (Shiiten).

Kontrolle des Staates. Der Staat ist Wächter über die Legitimität der Interpretation der Religion (Cesari 2005: 4, Ünalán 2011: 149). Insofern ist die Etablierung muslimischer Gemeinschaften in Europa für diese eine Art Befreiung, die vor allem mit einer Individualisierung der Religiosität einhergeht. Die Muslime könnten ihre Religion im Westen sogar häufig besser praktizieren als in einigen muslimischen Ländern (Bielefeldt 2003: 74, vgl. auch Rohe 2004: 107). Der Islam trägt also schon deshalb einen Freiheitsgewinn davon, weil er überhaupt in einem liberalen Staat angesiedelt ist, in dem umfassende Religionsfreiheit garantiert wird. Die Entgegnung, dies sei nicht möglich, weil die Muslime in der Bundesrepublik nicht nach den rechtlichen Geboten der *sharia* leben können, ist zurückzuweisen wegen eines weiteren Moments religiöser Liberalität des Islam selbst: Nach der hanafitischen Rechtschule, nach der die meisten Muslime in Europa leben, sind die Gläubigen dazu aufgerufen, sich dem Recht zu beugen, das auf dem jeweiligen Territorium ihrer Diaspora gilt (Matyssek 2008: 183, vgl. auch Krämer 1999: 45 und Bielefeldt 2003: 67 f.). Dieses Gebot wird abgeleitet aus der *sharia* selbst. Ergo handelt es sich hier um einen Akt religiöser Liberalität, der der Lehre des Islam entspringt und nicht zuletzt deshalb eine grundlegende Bedingung für die (rechtsstaatliche) Integration von Moslems in einen säkularen Staat bedeutet. Denn das islamische Recht gebietet es. Neben diesem grundlegenden Punkt ist außerdem anzumerken, dass die *sharia* bzw. ihre diversen Quellen nicht einheitlich als Rechtspraxis aufgefasst werden, sondern es sich in vielen Fällen um individuell-moralische Gebote handelt, die nicht immer mit den geltenden Gesetzen kollidieren. Insofern können Muslime dem säkularen Recht folgen ohne deshalb gänzlich auf die Gebote der *sharia* zu verzichten (Matyssek 2008: 166f).<sup>10</sup> Vorrangig für deren Integration ist die Frage,

„ob Muslime sich gerade auch mit dem säkularen System einverstanden erklären können. Insoweit ist von Bedeutung, dass Europa von den hier lebenden Muslimen und heutigen muslimischen Gelehrten weithin nicht als *dar al-harb*, als Gebiet des Krieges, sondern als islamfreundliches Land betrachtet wird, da Muslime in Europa das Recht auf Religionsfreiheit genießen.“ (Matyssek 2008: 227)

Die Religionsfreiheit ist also wesentlicher Faktor, ob Muslime den säkularen Staat mit ihrem Selbstverständnis vereinbaren können (und weniger das vermeidliche Selbstverständnis *prima facie*). Das spricht wiederum für die These, dass das Gebot der Freiheit Grundlage des demokratischen Staates ist, da die freiheitliche Grundordnung alle Gruppen der pluralistischen Gemeinschaft erfassen kann. Der säkulare Staat und das religiöse Selbstverständnis sind also nicht alleinige Kriterien, ob eine gelungene Integration der Muslime möglich ist (wenn denn, wie dargestellt, keine kategorische Ablehnung der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften

---

<sup>10</sup> Deutlich weiter geht die Reichweite der *sharia* in Großbritannien, wo schon seit geraumer Zeit sharia-Gerichte über konkrete rechtliche Fälle entscheiden (Fischer 2011a, ders. 2011b, ders. 2013). Das Case-Law System macht es möglich, weshalb dies auch in Deutschland auf Grund einer Verfassung in Form eines Grundgesetzes nicht möglich ist (vgl. Roy 2013: 14 f.). Zum Recht im Islam in grundlegender bzw. umfangreicher Hinsicht vgl. Zacharias 2008 und Rohe 2009.

vorliegt), sondern die Frage, inwieweit diese sich weiterhin in diesem Staat religiös entfalten können. Diese These wird durch die empirische Tatsache gestützt, „dass die Zustimmung zu den Grundlagen des deutschen Staats- und Rechtssystems unter Muslimen ungefähr so groß ist wie unter der Gesamtbevölkerung“ (Rohe 2011: 25). Die meisten Muslime sind "Alltagspragmatiker" die sich, wie der Großteil der Bevölkerung, ohne größere Reflexion in das gegebene System einfügen und es damit akzeptieren.

Nachdem festgestellt ist, dass es keine religiösen Gründe gibt, von einer Unvereinbarkeit des Islam mit dem säkularen Staat zu sprechen, ja es sogar einen nicht zu unterschätzenden Anteil an Stimmen gibt, die diese Kompatibilität ausdrücklich auch religiös begründen (Stichwort religiöse Liberalität), soll der Blick auf einen problematischeren Bereich der politisch-rechtlichen Integration des Islam in das bundesdeutsche System gerichtet werden. Gemeint ist die organisatorische bzw. institutionelle Seite und genauer die Frage, ob es hier eine Unvereinbarkeit des Islam mit dem säkularen Staat bzw. dem bundesdeutschen Staatskirchenrecht gibt. Denn der Islam als Religionsgemeinschaft, religiöse Liberalität hin oder her, ist gänzlich anders organisiert als die christlichen Kirchen, mit denen es der Staat in Sachen Religionen in der Vergangenheit fast ausschließlich zu tun hatte und auf die das gesamte staatskirchenrechtliche System hin ausgelegt ist.

### **3.2 Die Institutionalisierung des Islam**

Die Institutionalisierung des Islam in Deutschland und deren Möglichkeiten und Probleme sind vor allem Konfliktstoff vieler rechtswissenschaftlicher Abhandlungen (Waldhoff 2010, Hennig 2010, Muckel 2008, ders. 2012), da mit Institutionalisierung bzw. institutioneller Integration der Muslime die rechtliche Gleichstellung des Islam gemeint ist, also eine Inkorporierung dieser Religion in das Staats-Kirchen-System (Bodenstein 2010: 350). Dabei ist die religionsrechtliche Integration zu unterscheiden von der sozialen Integration der Muslime (Busch/Goltz 2011: 29), es bestehen aber enge Verflechtungen. Durch deren Institutionalisierung wird eine (nicht amtliche) Glaubensgemeinschaft zur (amtlichen) Religionsgemeinschaft (Waldhoff 2010: 76). Das Thema ist direkt gekoppelt an die Leitfrage der vorliegenden Arbeit, da es auch von dieser rechtlichen Gleichstellung abhängt, ob und inwiefern der Islam vom bundesdeutschen Modell des Säkularismus profitieren kann. Nachdem festgestellt worden ist, dass es kein genuin religiöses Selbstverständnis ist, dass den Islam in Deutschland an dessen rechtlicher Integration hindert, soll im Folgenden die These vertreten werden, dass die Frage, ob der Islam vom säkularen System Deutschlands profitiert, nicht theologisch, sondern politisch-strukturell beantwortet werden muss. Denn ohne diese Strukturen aus religiösen Gründen abzulehnen ist es doch so, dass die vorherrschende Trennung von Staat und Religion in Form des deutschen Kooperationsmodells den Strukturen muslimischer Länder grundlegend widerspricht. Das gilt nicht nur auf Seiten der

Religion selbst, sondern auch hinsichtlich der Nationalstaatsbildung in der muslimischen Welt. Diese hat, einerseits spät vollzogen, andererseits häufig stark beeinflusst beziehungsweise negativ induziert vom europäischen Kolonialismus, teilweise viel instabilere staatliche Gebilde hervorgebracht als in der westlichen Welt (vgl. auch Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011: 63 f.). Ohne diese grundlegende staatsrechtliche Debatte zu vertiefen bleibt festzuhalten, dass in der islamischen (namentlich in der arabischen) Welt die Entstehung des Staates definitiv kein „Vorgang der Säkularisation“ (Böckenförde) war. Hinzu kommt, auf der anderen Seite, dass das staatskirchenrechtliche Modell der Bundesrepublik, wie der Name schon sagt, auf die christlichen Kirchen und deren Organisationsstrukturen zugeschnitten ist, wenngleich es sich nicht grundsätzlich auf diese beschränkt (Ünalán 2011: 149).

Im Folgenden geht es nun ausschließlich um die rechtlich-institutionelle Seite des Staatskirchenrechts, festgelegt durch Art. 7 und Art. 140 GG. Es geht nicht um die formale Anerkennung einer Religion bzw. deren Religionsfreiheit. Diese ist festgelegt durch Art. 4 GG und kann nicht durch einen fehlenden Grad an Institutionalisierung relativiert werden (Khorchide 2009: 58).<sup>11</sup> Zu unterscheiden ist also zwischen der korporativen Dimension des Staatskirchenrechts, die Fragen der Institutionalisierung betrifft und damit Garantien wie den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts oder den islamischen Religionsunterricht, und der individuellen Dimension der vorbehaltlosen Garantie der Religionsfreiheit. Dabei intendieren die korporativen Rechte "nicht gegenwartsbezogene Freiheitsgewähr [wie der Art. 4 GG, VF], sondern zukunftsbezogene Freiheitssicherung" (Uhle 2007: 316). Deshalb ist der Zugang zu ihnen "in materieller Hinsicht an Bedingungen gebunden, von deren Erfüllung die Inanspruchnahme der institutionellen Verbürgungen des geltenden Staatskirchenrechts abhängt" (ebd.: 317). Diese institutionellen Verbürgungen meinen in erster Linie die Anerkennung des Islam als Religionsgemeinschaft, was wiederum nach Art. 7 III GG Voraussetzung für die Einrichtung bekenntnisorientierten Religionsunterrichts und nach Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 WRV Grundlage für den Körperschaftsstatus des öffentlichen Rechts ist.

Der Islam hat auf zwei miteinander in Verbindung stehenden Ebenen Probleme damit, diesen Bedingungen gerecht zu werden. Einerseits aufgrund seiner inhärenten religiösen *Heterogenität*, andererseits wegen seiner (kirchenunähnlichen) *Organisationsstruktur*, ergo wegen seines „fehlenden institutionellen Substrats“ (Heun 2007: 353). Das erste Problem ist bereits weiter oben angeklungen. Denn „der“ Islam ist nicht nur global ein religiöses Phänomen, das sich nur schwerlich auf einen Nenner bringen lässt, sondern das gilt auch für dessen Ausprägungen in Deutschland.

---

<sup>11</sup> Anders ist das in Österreich, denn dort fallen gewissermaßen Art. 4 GG und Art. 140 GG zusammen: Jede Glaubensgemeinschaft, die formal als Religion anerkannt wird, wird auch öffentlich-rechtlich als Religionsgemeinschaft anerkannt.

Der Islam, wenn man ihn im Singular bezeichnet, ist, nach dem Christentum, die zweitgrößte Religion der Bundesrepublik. Die Schätzungen schwanken zwischen 3,5 und 4 Millionen Muslimen, was gut 4 % der deutschen Bevölkerung entspricht. Knapp 30 % besitzen die deutsche Staatsbürgerschaft. Die Muslime stammen vor allem aus der Türkei (über 70 %) (Khorchide 2009: 38). Es besteht aber nicht nur eine ethnische Vielfalt. Zwar ist die mit Abstand größten Gruppierung innerhalb des Islam, sowohl global als auch in Deutschland, die der Sunniten, es leben allerdings auch zahlreiche Shiiten, Aleviten und Mitglieder der Ahmaddja im Land (Henning 2010: 22 ff.). Diese Heterogenität wird abgebildet durch die bereits vorhandenen Strukturen des Islam in Deutschland, also die bestehenden Vereine und Verbände (siehe unten). Das Problem liegt damit auf der Hand: Welcher Islam soll konkret institutionalisiert werden, wenn die gesamte muslimische Glaubensgemeinschaft in Deutschland ein so pluralistisches Phänomen ist?

Die Heterogenität des Islam kann zurückgeführt werden auf dessen spezielle Struktur. Im Gegensatz zu einem kirchlichen Organisationsmuster mit festen Gemeinden und hierarchischen Ebenen herrscht eine freie gemeinschaftliche Glaubenspraxis nach den Regeln des Koran vor. Der Islam kennt keine Kirche „als hierarchisch geordnete Institution mit festgelegter Lehrautorität und damit auch keine kirchliche „Heilanstalt“ als Ort heilsrelevanter Leistungen.“ (Krämer 2007: 179, vgl. auch Waldhoff 2010: 35 ff.) Es gibt weder einen Papst, noch Konzilien oder Synoden als Sprecher und Vertreter der Muslime gegenüber der Politik. Bestehende Organisationsformen der Muslime sind außerdem rein politisch zu verstehen, sie weisen keine sakralen Züge auf wie im Falle der christlichen Konfessionen (Kirche als Leib Christi) (Chbib 2011: 99).

„Jeder Muslim ist unmittelbar zu Gott; sie oder er brauchen keinen Mittler, um mit "Allah" zu kommunizieren. Dies wird dann zu einem Problem, wenn Muslime in einem nicht-muslimischen Staat kollektive Vertretungsrechte reklamieren und in ein Kooperationsverhältnis zum demokratischen Staat treten wollen“ (Kandel 2004).

Im Gegensatz zu den christlichen Kirchen fehlt dem Islam also eine hierarchisch aufgebaute Struktur, die Ansprechpartner bestimmt und vor allem eine feste Regelung über die Mitgliedschaft zu einer speziellen muslimischen Glaubensgemeinschaft. Die Probleme Heterogenität und Organisationsstruktur verbinden sich in den Stichworten *Ansprechpartner* und *Repräsentativität*. Denn ersteres kann es für „den“ Islam in Deutschland nicht geben und die Frage der Vertretung wird auf Grund der in der theologischen Logik der Muslime nicht vorhandenen Mitgliederstruktur erschwert.

Beide Probleme spiegeln sich wider in der faktischen organisatorischen Situation des Islam in Deutschland. Denn einerseits ist das Bild der muslimischen Vereine und Verbände sehr heterogen, andererseits sind nur knapp 20 % der Muslime in Deutschland überhaupt über derartige

Formen organisiert (Hennig 2010: 32).<sup>12</sup> Sogenannte Moscheevereine bilden die unterste Stufe der Organisation. Der eingetragene Verein nach bürgerlichem Recht ist die grundlegende Möglichkeit des Erwerbs der Rechtsfähigkeit für eine muslimische Gruppierung. Trotz aller Probleme, die das Vereinsrecht für Muslime mit sich bringt, beispielsweise die grundlegende Tatsache, dass der Status "Muslim" sich im religiösen Selbstverständnis des Islam durch andere Dinge definiert als die Mitgliedschaft in einem eingetragenen Moscheeverein, "ist die Rechtsform des eingetragenen Vereins *der* Weg, sich institutionell in die deutsche Landschaft zu integrieren" (Bodenstein 2010: 357). Es handelt sich um "die notwendige Bedingung, um als Kollektiv unterhalb des Körperschaftsstatus am Rechtsverkehr teilnehmen zu können und um als überindividuelle Entität, d.h. über Einzelpersonen hinaus die verfassungsrechtlichen Sicherungen des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG in Anspruch nehmen zu können" (Waldhoff 2010: 82). Dies gilt auch dann noch, wenn man die Organisation der Muslime in Vereinen "als Notlösung oder als Ausschöpfung der gegebenen rechtlichen Möglichkeiten des religiösen Zusammenschlusses (...)" bewertet (Chbib 2011: 100).

Die Moscheevereine sind überregional in Dachverbänden organisiert wie die *Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religionen e. V. (DITIB)*, der *Verein Islamischer Kulturzentren e. V. (VIKZ)* oder die *Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. (AABF)*. Die oberste Instanz bilden die Spitzenverbände (*Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (IRD)* und der *Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD)*), detailliert Lemmen 2006). Diese beiden Organisationen gehören wiederum, zusammen mit dem VIKZ und der DITIB, dem 2007 gegründeten *Koordinationsrat der Muslime in Deutschland (KRM)* an. Neben weiteren Vereinigungen wurden diese Verbände seit den 1980er Jahren gegründet, um dem staatlichen Anspruch in Sachen Ansprechpartner, vor allem für den islamischen Religionsunterricht, gerecht zu werden (Hennig 2010: 30 f., vgl. auch Khorchide 2009: 38 ff. und Landmann 2005: 587 ff.). Gleiches gilt auch für die Motivation hinter der Gründung des KRM. Allerdings hat dessen Gründung nur bedingt zu einer Veränderung des Diskurses mit der Politik geführt, da die Mitgliedsverbände immer noch unabhängig voneinander operieren und auch vom Staat als einzelne Akteure angesehen werden (Rosenow/Kortmann 2011: 64).

Die Spitzenverbände sind neben ihrem Einsatz für den Religionsunterricht ausgerichtet auf eine Repräsentationsfunktion der Muslime in Deutschland. Allerdings sind, wie gesagt, nur 20 % der Muslime in Deutschland überhaupt organisiert auf der Ebene der Moscheevereine, aus denen sich die Dach- und Spitzenverbände zusammensetzen. Laut einer Begleitstudie der *Deutschen Islam Konferenz (DIK)* fühlen sich nur unwesentlich mehr, nämlich weniger als 25 % der Muslime in Deutschland von den Verbänden ganz oder teilweise repräsentiert (ebd.: 38 f.). Betrachtet man aber die Zahl der Muslime, die regelmäßig religiöse Veranstaltungen besuchen, liegt

---

<sup>12</sup> Andere Quellen gehen von nur 10 oder 15 % aus, vgl. Khorchide 2008: 480.



deren Anteil bei 70 % der deutschen Muslime (Azzaoui 2011: 248).<sup>13</sup> Daraus kann gefolgert werden, dass die Ebene der Moscheen quantitativ eine große Rolle spielt, ja sogar die Moscheevereine dem Begriff der Religionsgemeinschaft am nächsten kommt auf dem lokalen Level.

Dieser Begriff der Religionsgemeinschaft ist nun, wie oben erwähnt, grundlegend für die Erlangung des Körperschaftsstatus und für den islamischen Religionsunterricht und damit die erste Hürde der islamisch-deutschen Institutionalisierung. Denn einerseits heißt es in Art. 7 III GG, dass Religionsunterricht „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt“ wird. Und in Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 WRV wird der Begriff der „Religionsgesellschaft“ (der identisch ist mit dem der „Religionsgemeinschaft“, Hennig 2010: 88) dem Körperschaftsstatus vorgelagert (ebd.: 90). Unter Religionsgemeinschaften versteht man Gruppierungen, „die alle Angehörigen eines religiösen Glaubensbekenntnisses innerhalb eines bestimmten Gebietes zu allseitigen Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgaben zusammenfassen“ (Uhle 2007: 317 f., Hennig 2010: 90).

Die Definition von "Religionsgemeinschaft" und damit die Zuschreibung dieses Status ist in Deutschland nicht gesetzlich festgelegt, sondern wird von den Behörden im Konfliktfall entschieden bzw. ausgelegt (Rhode 2011: 113). Generell ist es problematisch, dass das deutsche Religionsrecht stark von den Kirchen geprägt ist und man vom Islam in vielen Fällen verlangt, sich deren Organisationsstruktur anzupassen, obwohl dies nicht seinem institutionellen Selbstverständnis entspricht. Die Forderung der Verkirchlichung ist aber verfassungsrechtlich keinesfalls geboten.<sup>14</sup> Zurecht hat das Bundesverwaltungsgericht festgestellt, dass das deutsche Recht den Religionsgemeinschaften nicht eine bestimmte Organisationsstruktur vorgibt (ebd.: 115 und BVerwGE 123, 71). Ursprünglich war es Konsens, dass muslimische Verbände für einen solchen Status nicht in Betracht kommen. Allerdings ist dies nach der jüngeren Rechtsprechung der BVerwG (ebd.) nicht mehr per se ausgeschlossen. Außerdem betrachten sich die großen muslimischen Verbände in ihrem Selbstbild bereits als Religionsgemeinschaften, wie aus deren Satzungen hervorgeht (Rosenow/Kortmann 2011: 55 und Lemmen 2006: 160).

Ob eine Gruppierung als Religionsgemeinschaft institutionalisiert werden kann, ist von mehreren Faktoren abhängig. Entscheidend für die Gewährung eines solchen Status ist vor allem eine "personale Grundlage" (Uhle 2007: 318). Das heißt, dass sich die Gruppierung auf natürliche Personen als konkrete Mitglieder berufen kann. Für einen Verband ist es deshalb notwendig, eine mehrstufige Struktur vorweisen zu können, auf deren unterster Ebene als Mitglieder der zugehörigen Vereine natürliche Personen stehen. Bei aller Kritik daran, muslimische Glaubens-

---

<sup>13</sup> Umgekehrt ist es bekanntlich bei den christlichen Kirchen: Verhältnismäßig viele sind Mitglieder, aber die Gottesdienste werden kaum besucht.

<sup>14</sup> Obwohl nicht geboten, beobachtet Olivier Roy dennoch einen „formatting effect“ (Roy 2013) neuerer Glaubensgemeinschaften in Europa, also deren (notgedrungene oder freiwillige) Angleichung an die Strukturen der eingesessenen Religionen.

gemeinschaften zu sehr in ein christlich geprägtes Muster drängen zu wollen, ist die Forderung nach Mitgliederverzeichnissen keine Folge eines spezifischen christlichen Verständnisses von Organisationsstruktur, sondern ergibt sich aus den Merkmalen der religiös neutralen Staates selbst (Rhode 2011: 116). Denn der Staat kann nur jemanden als Sprecher der Muslime anerkennen, wenn diese Muslime den Sprecher selbst als solchen anerkennen. Daraus ergibt sich die Bedingung, dass der Staat wissen muss, wer Mitglied einer Religionsgemeinschaft ist, wer also repräsentiert wird. Die Forderung nach Mitgliederverzeichnissen ist auch hinsichtlich des islamischen Religionsunterrichts relevant. Denn einerseits kann so überhaupt abgesehen werden, wer einen solchen Unterricht besuchen darf, andererseits kann danach gesehen werden, welche muslimische Gemeinschaft an der jeweiligen Schule überwiegt und welche Gemeinschaft dementsprechend Lehrer und Lehrerinnen stellen soll (Muckel 2012: 73 und Bielefeldt 2003: 118). Ein weiteres Kriterium ist die bei der Definition beschriebene Voraussetzung, dass der Verband "Aufgaben wahrnimmt, die für die Identität der Religionsgemeinschaft wesentlich sind (...)" (Uhle 2007: 319). Diese Aufgaben dürfen nicht nur auf der Vereinsebene, sondern müssen auch auf der Dachverbandsebene wahrgenommen werden (Waldhoff 2010: 78 und de Wall 2009: 60, Kritik an dieser strukturellen Vorgabe bei de Wall 2011: 197). Dabei ist die umfassende Glaubenspflege Ziel einer Religionsgemeinschaft, also nicht nur die Konzentration auf einige wenige Aspekte des Religiösen. Durch deren mehrstufige und arbeitsteilige Organisation werden muslimische Verbände diesem Kriterium gerecht. Es geht um Aufgaben, "die für die Identität der Glaubensgemeinschaft von wesentlicher Bedeutung sind (...)" (Hennig 2010: 96). Dies gilt beispielsweise für das Eintreten der Spitzenverbände für den islamischen Religionsunterricht als "zentrale Aufgabe der islamischen Bekenntnispflege" (ebd.: 98).

Zuletzt gibt es Anforderungen an das religiöse Bekenntnis selbst. Hier wird ein religiöser Konsens erwartet, der allerdings im Kontext des Art. 4 GG das religiöse Selbstverständnis der muslimischen Gruppierungen bzw. deren Selbstbestimmungsrecht betont. Beispielsweise kann sich dieser Konsens auf fundamentale muslimische Glaubensinhalte beschränken (ebd.: 93 f.).

Diese Kriterien zeigen, dass es keiner Verkirchlichung der Strukturen bedarf um den Status der Religionsgemeinschaft zu erlangen. Allerdings ist ein ideelles Zusammengehörigkeitsgefühl, wie es die *umma* darstellt, auch nicht hinreichend (BVerwG 123, 71). Formal aber ist „jeder in Deutschland ansässige, auf natürliche Personen bezogene Zusammenschluss mit einem Minimum an organisatorischer Struktur“ ausreichend (Hennig 2010: 91).

Der Islam kann den Kriterien also viel eher gerecht werden, als dies im Diskurs häufig kommuniziert wird. Insofern ist beispielsweise Wiebke Hennig (2010) der Meinung, dass der Religionsgemeinschaftsbegriff in der Lage ist, "Eigenheiten des Islam" (100) zu berücksichtigen (informelles Engagement in Moscheevereinen statt formeller Mitgliedschaft, Glaubenspraxis außerhalb korporativer Strukturen, Heterogenität im Glauben). Es bedürfe keiner "Christianisierung des Staatskirchenrechts" (99), stattdessen gelte es, auch Moscheevereine unter den Begriff

zu subsumieren und ebenso die Dach- und Spitzenverbände, wenn sich diese durch eine mehrstufige Organisationsstruktur mit den Moscheevereinen als "Gesamtorganismus" (101) begreifen lassen, in der die Aufgaben, die das religiöse Bekenntnis bzw. dessen Identitätswahrung arbeitsteilig organisiert sind. Allerdings fehlt es den Verbänden dafür bislang „an einer hinreichend übersichtlichen Aufgabenteilung zwischen den verschiedenen Organisationsebenen muslimischer Vereinigungen“ (129).

Der Status der Religionsgemeinschaft und dessen Kriterien sind nun wiederum eine der Bedingungen für die oberste Stufe der rechtlichen Anerkennung einer Glaubensgemeinschaft, nämlich als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Dieser Status kommt unter anderem den beiden christlichen Konfessionen oder dem Zentralrat der Juden in Deutschland zu. Er erlaubt es beispielsweise, Kirchensteuern zu erheben und bringt neben weiteren Korporationsprivilegien (ausführlich bei Schuppert 2012: 61 f.) auch einen hohen Grad an Prestige und Öffentlichkeitswirksamkeit mit sich. Schuppert stellt allerdings fest, dass es weniger um die Verleihung dieser Privilegien geht, sondern darum, „für einen verfassungsrechtlich geschützten Bereich - den der Religionsfreiheit - durch Rechtsordnung eine geeignete Organisationsform für Religionsgemeinschaften zur Verfügung zu stellen“ (Schuppert 2012: 51). Damit wird auch der häufig angeführte Grund eines einheitlichen Ansprechpartners relativiert. Relevant seien vor allem interne Organisationsmöglichkeiten, denn mit dem Körperschaftsstatus sei "religionsgemeinschaftliche Autonomie" am besten gewährleistet. Der Staat macht ein "Organisationsangebot, mehr nicht" (ebd.: 63). Auf Grund des staatlichen Neutralitätsgebots und der Maxime der religiösen Autonomie wäre dann das Ziel der Institutionalisierung des Islam eine "Selbstregulierung partikularer Interessen ohne unmittelbares Eingreifen des Staates (...)" (Bodenstein 2010: 358).

Neben dem Status der Religionsgemeinschaft gilt es für den Körperschaftsstatus die durch Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 WRV festgelegte „Gewähr der Dauer“ zu erfüllen. Diese ist nach Präzedenzfällen (und nicht verfassungsrechtliche Festlegung) definiert durch ein mindestens dreißigjähriges Bestehen (was bei Betrachtung der Geschichte der Muslime und ihrer Verbände in Deutschland schon zeitlich betrachtet ein Problem ist (Ferrari 2005: 15 und de Wall 2011: 93) und einer Mitgliederzahl von mindestens 0,1 % der Landesbevölkerung. "Die dauerhafte und klare, mitgliedschaftliche Verfasstheit wird so zur zentralen Voraussetzung für die Erlangung des Status“ (Waldhoff 2010: 79). Dabei gilt es, die Dauerhaftigkeit sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft zu betrachten, wobei Komponenten wie die Größe des Mitgliederbestands oder dessen soziologische und demographische Beschaffenheit eine Rolle spielen (Hennig 2010: 102). Hier sieht es schon deutlich schlechter für die Moscheevereine aus, die auf Grund ihrer Fragilität "kaum die Kontinuität gewährleisten können, die die Ansprüche auf Einrichtung von Religionsunterricht und Verleihung des Körperschaftsstatus voraussetzen“ (ebd.:

104).<sup>15</sup> Wie also schon beim Status der Religionsgemeinschaft ist die Frage der Mitgliederstruktur von höchster Relevanz. Beim Körperschaftsstatus wird dieser allerdings noch einmal durch das Kriterium der „Gewähr der Dauer“ überhöht im Vergleich zu den dahingehenden Ansprüchen an eine Religionsgemeinschaft.

Ein weiteres Kriterium für die Erlangung des Körperschaftsstatus ist eine verbindliche Vertretungsstruktur nach außen (ebd.: 111). Zuletzt können zwar keine ungeschriebenen Voraussetzungen wie die Gemeinwohlverantwortlichkeit, die Kulturadäquanz und die Loyalität gegenüber dem Staat zu Körperschaftskriterien erhoben werden, da dies ein unzulässiger Eingriff des neutralen Staates in Glaubensfragen darstellen würde (ebd.: 112 f.). Allerdings gilt das „Gebot der Rechtstreue“ (Waldhoff 2010: 80), um den Status zu erlangen. Gemeint ist der Schutz von Verfassungsgütern, namentlich denjenigen, die in Art. 79 III GG genannt sind. Wenngleich hier, wie im ersten Kapitel schon dargestellt, nur konkrete Handlungen und nicht allein religiöse Gesinnungen bewertet werden dürfen, so muss der Staat hier dennoch drohendes, verfassungsschädliches Verhalten antizipieren und danach seine Entscheidung richten (Hennig 2010: 120, Heinig 2012: 83, BVerfGE 102, 370). Bereits seit den 50ern, vor allem aber seit den 70er Jahren versuchen muslimische Vereinigungen, den Körperschaftsstatus zu erlangen. Diese Versuche waren bisher nicht von Erfolg gekrönt, und auch aktuell zeichnet sich in dieser Hinsicht keine Richtungsänderung seitens der Behörden ab. Dass der Islam für den Status nicht in Betracht kommt liegt weniger am religiösen Selbstverständnis sui generis als vielmehr an dessen spezifischer struktureller Verfasstheit. Namentlich fehlt es an der für die Körperschaft des öffentlichen Rechts benötigte mitgliedschaftliche Organisation (Waldhoff 2010: 81). Gleiches gilt für die Forderung nach verbindlicher Repräsentativität, die dadurch in Deutschland "ein wichtiges Stimulans für die Koalitionsbildung muslimischer Organisationen geworden [ist]" (Landmann 2005: 595, vgl. auch Khorchide 2009: 57, Ferrari 2005: 15).

Eine Ausnahme ist die *Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ)*, die als erste muslimische Vereinigung Deutschlands 2013 in Hessen den Körperschaftsstatus erlangt hat (Die ZEIT vom 13.6.2013 und Süddeutsche Zeitung vom 12.6.2013). Der Grund liegt darin, dass diese Gruppierung den Hauptkriterien für diese Form der rechtlichen Anerkennung genügt: Gewähr der Dauer, Mitgliederverzeichnisse, klare Hierarchie, Rechtstreue. Hilfreich dürfte außerdem die Tatsache gewesen sein, dass die *Ahmadiyya*-Gemeinde tatsächlich repräsentiert wird von der Vereinigung, da deren Gemeinschaft nahezu vollständig in diesem Verband organisiert ist (Chbib 2011: 94). Für den Islam in Deutschland ist dies allerdings ein nicht allzu großer Erfolg. Denn zum einen sind nur rund 35.000 Muslime in Deutschland Mitglied der *AMJ*, zum anderen wird die Gruppierung von den größeren islamischen Strömungen nicht als muslimische Glau-

---

<sup>15</sup> Inwiefern es legitim ist, hier den Religionsunterricht in einem Atemzug mit dem Körperschaftsstatus zu nennen, wird weiter unten deutlich.

bensgemeinschaft anerkannt. Insofern war die Reaktion des *KRM* auf die Entscheidung eher verhalten. Der Fall ist damit ein Exempel dafür, dass es Vereinigungen mit muslimischen Elementen gibt, die den Kriterien einer Körperschaft des öffentlichen Rechts genügen. Mehr nicht.<sup>16</sup>

Neben dem Bedürfnis des Staates, einen Ansprechpartner auf Seiten der Muslime im deutschen Kooperationsmodell zu gewinnen, wird als weiteres staatliches Interesse an der islamischen Institutionalisierung häufig die damit verbundene Integrationsförderung von Muslimen genannt. Durch die Institutionalisierung von Religionsgemeinschaften (mit dem Körperschaftsstatus als strukturelle Speerspitze) wird die grundgesetzliche Verfassungskultur gestärkt, indem die betreffenden Gruppierungen näher an die Verfassung und ihre Konditionen gebunden werden: "Das institutionelle Staatskirchenrecht ist folglich eine staatliche Prämierung des integrations-spezifischen Mehrwerts solcher Religionsgemeinschaften (...); insofern ist es ein Instrument mittelbarer staatlicher Einflussnahme auf die permanente Integration im Inneren des Staates" (Uhle 2007: 320). Nach dieser Interpretation handelt es sich damit auch um eine grundsätzliche Stärkung der freiheitlichen Grundlagen der Verfassung (und so auch des Staates selbst) und impliziert dementsprechend ein Moment der vorstaatlichen Garantie von Staatlichkeit. Denn, wie oben festgestellt, ist diese nichts anderes als die freiheitliche Grundordnung selbst.

"Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass der Staat den Religionsgemeinschaften mit den skizzierten Kompatibilitätsbedingungen für die Inanspruchnahme institutioneller staatskirchenrechtlicher Verbürgungen ein Angebot zu institutionalisierter Mitwirkung am Gemeinwohl unterbreitet, für das er gleichsam die Geschäftsbedingungen aufstellt und das die Religionsgemeinschaften in Freiheit annehmen oder ablehnen können" (ebd.: 322).

Die praktische staatliche Begründung der Institutionalisierung des Islam, also die Forderung eines Ansprechpartners, fußt also auf der grundlegenden Motivation, durch eine Institutionalisierung des Islam die Integration von Muslimen in die deutsche Gesellschaft zu verstärken. Diese Lesart führt zu der Behauptung, dass hauptsächlich der Staat und weniger die Muslime selbst an der Institutionalisierung interessiert sind, da diesen ja eine freie Religionsausübung in Deutschland schon immer mehr oder weniger möglich war, garantiert durch die individuelle Religionsfreiheit des Art. 4 GG. "Die Organisation muslimischer Migranten als Religionsgemeinschaft und deren Institutionalisierung scheint abgesehen von dem Wunsch eher symbolischer Anerkennung einem staatskirchenrechtlichen Interesse und der staatskirchenrechtlichen institutionellen Logik geschuldet (Bodenstein 2011: 359). Diese Verkürzung allein auf die staatliche Motivation wird der Realität allerdings nicht gerecht. Denn ebenso haben die Muslime in Deutschland ein Interesse daran, als rechtlich ebenbürtige Ansprechpartner wahrgenommen zu

---

<sup>16</sup> Für eine umfassende (und bisweilen emotionale) muslimische Kritik am Körperschaftsstatus für die eigene Religion siehe Köhler 1999.

werden und außerdem von den entsprechenden Privilegien einer solchen Anerkennung zu profitieren. Es liegt demnach im Interesse des Islam als Glaubensgemeinschaft, eine Gleichstellung mit den anderen Religionen und ihren Organisationen zu erlangen. Außerdem ist es verkürzt, Integration allein um ihrer stabilitätssichernden Funktion willen anzustreben und dabei das Interesse derer zu vernachlässigen, die faktisch integriert werden sollen.

### 3.3 Islamischer Religionsunterricht in Deutschland

Warum auch die Muslime ein nachhaltiges Interesse an ihrer eigenen Institutionalisierung haben und dementsprechend wichtige Vorteile aus dieser ziehen können, wird bei Betrachtung des islamischen Religionsunterrichts deutlich. Denn neben weiteren Begründungen für die Gewährleistung eines bekenntnisorientierten Religionsunterrichts ist dieser nicht zuletzt ein wesentlicher Bereich der „institutionalisierten Anerkennung einer Religionsgemeinschaft“ (Pötz et al. 2005: 3, zitiert nach Khorchide 2008: 467). Das Thema Körperschaftsstatus wurde auch deshalb hier umfassend diskutiert, weil es seit dem schon häufig erwähnten Urteil des BVerwG von 2005 eine direkte Kopplung der Begriffe Religionsgemeinschaft und Körperschaftsstatus im Falle des islamischen Religionsunterrichts gibt. Zwar wird nicht von den Gruppierungen der Körperschaftsstatus per se verlangt, allerdings werden die *Voraussetzungen* zu diesem Status als grundlegend für die Beteiligung am Religionsunterricht definiert. Vor allem wird die „Gewähr der Dauer“ als zusätzliches Kriterium für den Status der Religionsgemeinschaft angeführt (Waldhoff 2010: 91). Damit erfahren die Stadien der Religionsgemeinschaft und der Körperschaft des öffentlichen Rechts im Kontext des islamischen Religionsunterrichts eine starke Bindung und es stellt sich die Frage, ob damit der Körperschaftsstatus implizit nicht doch zum grundlegenden Kriterium für den Religionsunterricht gemacht wird.<sup>17</sup>

Der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach ist in Deutschland durch Art. 7 III GG geregelt. Darin wird die Notwendigkeit der Kooperation festgelegt: Denn der Staat ist Träger des Religionsunterrichts, ist aber aufgrund seiner Neutralitätspflicht auf Religionsgemeinschaften angewiesen. Damit bleibt der Unterricht zwar "staatliche, nicht kirchliche Veranstaltung" (Korioth 2006: 38). Der Staat ist "Unternehmer" (ebd. und Khorchide 2008: 474, ders. 2009: 49 ff.) des Religionsunterrichts, allerdings muss er sich seine fehlende Kompetenz in Glaubens- und damit Inhaltsfragen von den Religionsgemeinschaften "ausleihen" (Bielefeldt 2003: 111). Aus diesem Grunde bedarf die Einführung des (islamischen) Religionsunterrichts Kooperationspartner für den Staat, die den Status der Religionsgemeinschaft inne haben. Denn nach Art. 7 III GG wird der Religionsunterricht „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ erteilt.

---

<sup>17</sup> Stefan Korioth geht in dieser Hinsicht weiter und fordert die faktische Erlangung des Körperschaftsstatus als Voraussetzung für den islamischen Religionsunterricht (Korioth 2006: 47 ff.).

"Darüber kann man nicht einfach hinwegsehen, weil diese Regelung Ausprägung der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates ist. Der Staat weiß nicht bzw. darf nicht vorgeben, was Islam ist, schon gar nicht in einer bestimmten religiösen Richtung für spezifische Schüler einer bestimmten Region. Der in Art. 7 III GG vorgesehene bekenntnisgebundene Unterricht ist ihm ohne Rückbindung an Inhalte, die von einer Religionsgemeinschaft vorgegeben werden, nicht möglich" (Muckel 2012: 72, vgl. auch Heun 2007: 350).

Außerdem gewährleistet der Status der Religionsgemeinschaft die Versicherung für den Staat, dass die betreffende Gemeinschaft die religiöse Legitimation dazu hat, als die Seite für Glaubensfragen im Kooperationsverhältnis aufzutreten. Das praktische Argument für institutionalisierte Religionsgemeinschaften ist, dass der Staat einen Ansprechpartner benötigt, „der verbindlich über die Grundsätze der betreffenden Religionsgemeinschaft Auskunft geben kann" (Waldhoff 2010: 91). Damit wird das Kooperationsverhältnis überhaupt erst ermöglicht.

Hier nun also besteht das grundlegende Problem im Fall des islamischen Religionsunterrichts: Wer ist Ansprechpartner seitens der Muslime, um mit dem Staat das nötige Kooperationsverhältnis aufzubauen? Um der problematischen Frage nach dem Bedarf eines institutionalisierten Islam in Sachen Religionsunterricht zu entgehen, gibt es seit den 90er Jahren in zahlreichen Bundesländern sogenannte „Schulversuche“, die zwar keinen bekenntnisorientierten Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach nach Art. 7 III GG darstellen, aber als erster Schritt in diese Richtung verstanden werden wissen wollen (zu einer Übersicht über alle Bundesländer siehe Khorchide 2008: 475 f., Bodenstein 2009 und Bulut 2011). Neben der Tatsache, dass es sich de facto und de jure nicht um richtigen Religionsunterricht handelt, besteht das große Problem dieser Modellversuche darin, „dass die Lehrinhalte letztlich in der Verantwortung des Staates liegen, welchem bekanntermaßen nach dem Neutralitätsprinzip die Kompetenz dazu fehlt“ (Waldhoff 2010: 93). Muslimische Verbände wurden in die Modellversuche nicht mit einbezogen.<sup>18</sup> Sie sehen deshalb die Schulversuche als "Eingriff in die Angelegenheiten der Muslim[e] und somit in ihre Religionsfreiheit als verfassungswidrig an" (Khorchide 2008: 476, ähnlich Oebbeke 2000). Diese Schulversuche entgehen also der fehlenden Institutionalisierung des Islam dadurch, dass das Problem einfach nicht problematisiert wird, indem die eigentlich notwendige Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaft nicht stattfindet. Ob diese Projekte auf Grund bisher verschlossener Wege dennoch „folgerichtig“ (Waldhoff 2010: 107) sind, ist eine andere Frage. Positiv ist in jedem Fall, dass das Thema so die politische Agenda nicht mehr verlassen hat.

Einen nächsten Schritt stellte eine konkrete Empfehlung der ersten *DIK* dar. In dieser wird festgestellt, dass wegen dessen besonderer Bedeutung die Einführung islamischen Religionsunter-

---

<sup>18</sup> Eine Ausnahme bildet NRW, wo seit 2004 ein Beirat mit Vertretern aus dem *KRM* und der *AABF* am Schulversuch „Islamkunde“ beteiligt ist.

richts nicht daran scheitern darf, „dass die Qualifikation einer Organisation als Religionsgemeinschaft noch nicht endgültig feststeht. In solchen Fällen ist es als Übergangslösung zu einem Religionsunterricht nach Art. 7 III GG denkbar, mit im Land verbreiteten Organisationen zu kooperieren, die Aufgaben wahrnehmen, welche für die religiöse Identität ihrer Mitglieder wesentlich sind. Damit ist die Erwartung verbunden, dass diese Organisationen innerhalb einer absehbaren Frist alle Merkmale einer Religionsgemeinschaft unzweifelhaft erfüllen" (de Wall 2009: 63).

Zwar konnte die *DIK* über diesen Absatz kein Konsens erzielen, da die muslimischen Verbände befürchteten, durch ein solches Sonderrecht für den Islam würde dessen korrekte Institutionalisierung nur umso mehr aufgeschoben (Azzaoui 2011: 272). Dennoch kam es zu einer Implementierung in Form sogenannter Beiräte: Durch eine Art „Runder Tisch“ schafft sich der Staat damit den nötigen Ansprechpartner, um die Kooperation zu ermöglichen, die das Staats-Kirchen-Modell vorsieht. Diese Lösung wurde für den islamischen Religionsunterricht von dem Model der islamischen Lehrstühle an deutschen Universitäten adaptiert (siehe unten). Die Idee ist, die Heterogenität der Muslime und damit einhergehende Probleme in Sachen Ansprechpartner aufzufangen, indem alle Beteiligten an einen Tisch gebracht werden (de Wall 2011: 97). Es ist zu diesem Zweck ein "gangbarer und verfassungsrechtlich akzeptabler Weg" (ebd.: 101). Dennoch „substituiert [ein Beirat] die islamische Religionsgemeinschaft lediglich, sie stellt dabei keine autonome Religionsgemeinschaft als Entscheidungsinstanz im Sinne des Grundgesetzes dar" (Bodenstein 2009). So wurde das Modell zuerst im Schuljahr 2012/2013 in NRW umgesetzt, seit dem Schuljahr 2013/14 gibt es den bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach auch in Hessen und Niedersachsen.<sup>19</sup>

Im Kontext des Religionsunterrichts wird an den Beiräten vor allem die Macht der (konservativen) Verbände kritisiert, die Lehramtskandidaten nicht nach ihrem Glauben, sondern nach ihrer Verbandsloyalität beurteilen (Kaddor 2013). Abgesehen von solchen inhaltlichen Problemen wird allerdings auch ein formaler Missstand deutlich: Vor allem in NRW wird Kritik laut, dass der Unterricht nicht viel mehr als ein neuer Mantel der alten Islamkunde aus dem Schulversuch darstellt, denn Lehrpläne und Lehrer haben sich nicht verändert (ebd.).

---

<sup>19</sup> Den Aleviten ist es bereits vor längerer Zeit gelungen, bekenntnisorientierten Unterricht im grundgesetzlich vorgesehenen Rahmen anzubieten. Die *AABF* ist als Religionsgemeinschaft anerkannt (Muckel 2012: 72, Chbib 2011: 96, Waldhoff 2010: 103 f., vgl. auch Grethlein 2011: 359 und Kiefer 2011: 39). Allerdings ergibt sich hier ein ähnliches Problem wie bei der *AMJ*: Die großen muslimischen Strömungen akzeptieren die Aleviten nicht als Teil des Islam, weshalb auch ein gemeinsamer Unterricht mit Sunniten oder Shiiten nicht möglich wäre (Waldhoff 2010: 98). Dass sich die Aleviten in Sachen Religionsunterricht mittlerweile verselbstständigt haben zeigt, dass es wohl langfristig zu einem erhöhten Differenzierungsgrad in Sachen islamischer Religionsunterricht kommen wird, analog dazu, wie es schon Religionsunterricht der verschiedenen christlichen Konfessionen gibt (Grethlein 2011: 377 und Kiefer 2011: 39 f.).



Letzteres verweist auf die Frage der Lehrerausbildung an islamisch-theologischen Lehrstühlen, was die beiden muslimischen Bildungsthemen, Religionsunterricht und akademische Theologie, in ihrer direkten Verbindung zeigt. Diese Verbindung besteht nicht zuletzt auch deshalb, weil der Religionsunterricht "Antriebskraft" (Özdil 2011: 45) für die Einrichtung islamischer Lehrstühle in Deutschland war. Denn „befürwortet man (...) den Ausbau islamischen Religionsunterrichts bzw. seine Vorformen, hängt damit die Einrichtung von Lehrstühlen für islamischen Theologie zusammen“ (Waldhoff 2010: 154). Die Argumentation kann sogar so weit gehen, dass aus Art. 7 III GG eine grundrechtliche Basis für die Ausbildung geeigneter Religionslehrer abgeleitet werden kann (Özdil 2011: 189).

### **3.4 Islamische Theologie an deutschen Hochschulen**

Auch im Fall theologischer Fakultäten sieht das deutsche Recht ein Kooperationsmodell von Staat und Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften vor („res mixta“). Allerdings gibt es hier keine klare Regelung des Institutionalisierungsgrades, wie beim Religionsunterricht durch Artikel 7 III GG.<sup>20</sup> Es ist aber konsequent, die Logik der rechtlichen Regelung in Sachen Religionsunterricht auf die islamische Theologie zu übertragen. „Das Bundesverwaltungsgericht hat eine solche Gleichbehandlung selbst angedeutet und angesichts des ohnehin sehr komplexen Problems, auf islamischer Seite geeignete Ansprechpartner zu finden, liegt es auch politisch nahe, auf die gleichen Akteure zurückzugreifen“ (Walter 2009: 266).

Als der Wissenschaftsrat 2010 das für die Einrichtung islamischer Lehrstühle in Deutschland maßgebliche Dokument veröffentlichte, wurde darin auch die Form der Beiräte als strukturelle Überbrückung des Institutionalisierungsproblems des Islam gestärkt (Wissenschaftsrat 2010). Begründet wurde dies mit dem Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften und der Bekenntnisneutralität des Staates. Außerdem war es ein Ziel, "den Muslimen in ihrer Vielfalt die Möglichkeit zur Selbstrepräsentation [zu] geben" (Meyer/Schubert 2011). In den Beiräten sitzen theologisch kompetente Fachleute, die die Auswahl des Personals religiös (und nicht wissenschaftlich oder pädagogisch) bewerten (Muckel 2012: 74).

In den Jahren 2010 und 2011 wurden auf der Basis der Vorschläge des Wissenschaftsrates vier Standorte für islamische Theologie gegründet: Tübingen, Münster/Osnabrück, Erlangen und Frankfurt/Gießen.<sup>21</sup> Dabei war es eines der Ziele, durch die Etablierung mehrerer Standorte die Entwicklung verschiedener theologischer Profile zu entwickeln, um so die Heterogenität des Islam auch auf akademischer Ebene abzubilden (Özdil 2011: 194). Allerdings ist davon auszu-

---

<sup>20</sup> Den verfassungsrechtlichen Rahmen für die Einrichtung islamischer Fakultäten bildet der Grundsatz der Freiheit der Wissenschaft, Art. 5 III GG (Özdil 2011: 189).

<sup>21</sup> Frankfurt/Gießen ist der einzige Standort ohne Beiratssystem. Es handelt sich um einen Stiftungslehrstuhl, der von der Türkei finanziert wird. Die Verbände haben hier nur bedingt Mitsprache, nämlich beim Thema Lehrerausbildung. Übersicht über alle Standorte bei Özdil 2011: 196 ff.

gehen, dass die akademische Institutionalisierung zu einer weiteren Pluralisierung des Islam führt (Schmidt 2013). Denn dadurch betreten neue Akteure und damit Diskurse die öffentliche Bühne, die nun auch durch ihren universitären Hintergrund verstärkt Beachtung finden. Die Heterogenität des Islam in Deutschland wird durch die Etablierung islamischer Studien also nicht nur abgebildet, sondern zugleich auch reproduziert.

Während die Tatsache, dass sich islamische Studien in der deutschen Hochschullandschaft etablieren, von allen Seiten sehr positiv bewertet wird, wurde von Anfang an Kritik an dem Modell der Beiräte laut (vgl. für das Folgende Muckel 2012: 74 ff. und Kiefer 2011: 39). Zum einen ist es fragwürdig, dass der Staat die betreffenden Mitglieder auswählt. Das ist einerseits problematisch auf Grund dessen Neutralität und andererseits hinsichtlich einer Gleichberechtigung der Verbände. Außerdem ist es verfassungsrechtlich schwer zu rechtfertigen, dass die Verbände ein religiöses "Vetorecht" haben. Zugleich ist wiederum deren Heterogenität bei derlei Entscheidungen ein Problem. Das Beiratsmodell bekommt des Weiteren spätestens dann mit dem Verfassungsrecht in Konflikt, wenn es muslimische Religionsgemeinschaften nach Art. 140 GG i. V. m. 137 III WRV gibt (wobei diese Entwicklung ja grundsätzlich wünschenswert wäre), da es dann gegen deren Selbstbestimmungsrecht verstoßen würde. Zuletzt konterkariert das Modell die bisherigen muslimischen Bemühungen um den Status der Religionsgemeinschaft. Denn durch das Modell wird eine rechtlich fragwürdige Alternative implementiert, die die Bemühungen des Islam, einen juristisch korrekten Status anzustreben, umgeht und ein System stark macht, das langfristig weder im Interesse der Verbände noch des Staates ist. Aus diesen Gründen bewertet beispielsweise der in Münster Lehrende Muhannad Khorchide die Beiräte als „Übergangslösung“ (Die ZEIT vom 2.10.2013), die es nur bis zur Institutionalisierung der Verbände zu tragen gelte.<sup>22</sup> Allerdings verbleibt dann dennoch ein Problem, um das die Frage nach Ansprechpartnern und Vertretungskraft der Muslime und ihrer Verbände in Deutschland zu erweitern ist: Ihre Legitimationsgrundlage (de Wall 2009: 56). Denn niemand hat die Verbandsakteure dazu autorisiert (z. B. durch Wahlen), als Vertreter der Muslime aufzutreten. Dieses Problem äußert sich vor allem da, wo diese Vertretung nun faktisch institutionalisiert ist, nämlich in den Beiräten für Religionsunterricht und islamische Lehrstühle. Allerdings stellt sich die Frage, ob mit einer derartigen Kritik nicht über das Ziel hinaus geschossen wird. Denn rechtlich kann der Staat nicht verlangen, dass der Islam durch seine Institutionalisierung auch basisdemokratische Strukturmomente erfüllt. Nicht zuletzt ist das auch bei der katholischen Kirche defini-

---

<sup>22</sup> Münster ist allerdings in dieser Hinsicht ein „gebranntes Kind“, da es sowohl großen Streit um die Personalie Khorchide gibt, der von den Verbänden als zu liberal kritisiert wird, als auch um die Besetzung des letzten Platzes im Beirat, da hier die eigentliche Person von staatlicher Seite abgelehnt wurde, da deren Herkunftsverband vom (Bundes-)Verfassungsschutz beobachtet wird. Das Problem ist, dass ein Vertreter des gleichen Verbandes im Beirat für den Religionsunterricht auf Landesebene sitzt, was kritische Fragen nach der Kommunikation der verschiedenen Ebenen des Verfassungsschutzes nach sich zieht.

tiv nicht der Fall (allerdings wird hier, zwar demokratisch fragwürdig, aber faktisch wirksam, Demokratie schlicht durch Hierarchie ersetzt, was im Fall des Islam schwierig werden dürfte).

### **3.5 Bewertung der Fallbeispiele**

Nach der kurzen Betrachtung dieser beiden bildungspolitischen Fallbeispiele ist es an der Zeit, die Leitfrage der vorliegenden Arbeit wieder aufzunehmen und die Beispiele für deren Beantwortung nutzbar zu machen. Dies soll zunächst im direkten Zusammenhang des Religionsunterrichts und der islamischen Theologie an Hochschulen geschehen, um zuletzt den Blick zu weiten für die Verallgemeinerung der Frage, ob es zu einer Win-Win-Situation zwischen Staat und Islam in bundesdeutschen Kontext kommt.

Welche reziproken Vorteile für Staat und Islam ergeben sich also bei der Betrachtung der vorliegenden Beispiele? Zum einen haben die Muslime selbst ein spezifisches Interesse am islamischen Religionsunterricht. Denn dieser ermöglicht deren Identitätsförderung und -sicherung, indem bekenntnisorientiertes Wissen (kurz: Glaube) an neue Generationen weitergegeben wird bei fachlich und didaktisch ausgebildeten Lehrern, die noch dazu vom Staat finanziert werden. Damit wird islamischer Religionsunterricht selbst ein „Mittel zur Verwirklichung der Religionsfreiheit“ (Korioth 2006: 40). Insofern ist vor allem der Aspekt umfassender religiöser Bildung hervorzuheben, unabhängig von allen politischen Zielen. Diese Sichtweise ist auch im Kontext der islamischen Theologie an vorderster Stelle zu betonen. Die politischen Ziele kommen zum Tragen bzw. verbinden sich mit den intrinsisch bildungsspezifischen Aspekten, wenn die Wichtigkeit des islamischen Religionsunterrichts „für die Entwicklung des muslimischen Selbstverständnisses in einer nichtmuslimischen Umwelt“ (ebd.: 36) und die Erkenntnis der Beziehunghaftigkeit der liberalen Werte und der islamischen Werte hervorgehoben wird. In dieser Lesart ist muslimischer Religionsunterricht eine Lehre religiöser Liberalität.

"Dies spricht dafür, dass der zu etablierende islamische Religionsunterricht an Schulen, die entsprechende universitäre Ausbildung der Lehrkräfte und die Etablierung einer islamischen Theologie an Universitäten den wünschenswerten Prozess muslimischer Selbstreflexion und -bestimmung im Rahmen des säkularen Rechtsstaats deutlich voranbringen werden“ (Rohe 2011: 26).

Andererseits hat der Staat ein Interesse daran, dass die Muslime in Deutschland in dessen eigenen Institutionen ihren Nachwuchs schulen und nicht in außerschulischen Koranschulen. Damit wird vor allem der Religionsunterricht wieder in den Kontext der Integrationsdebatte gerückt. Das darf aber nicht nur als Vorteil auf Seiten des Staates verbucht werden, sondern von Integration profitieren, wie oben schon bemerkt, vor allem die, die integriert werden. Islamischer Religionsunterricht ermöglicht es, Integration voranzutreiben von Muslimen für Muslime, was viel von dem sonst mitschwingenden staatlichen Paternalismus auffängt. Denn „der Religionsunter-

richt sollte die Schüler und Schülerinnen schließlich dazu befähigen, den Islam als Teil einer gemeinsamen europäischen Kultur zu erfassen“ (Khorchide 2008: 481).

Im Falle des Hochschulislam wird die enge Verbindung von Integrationserwartungen und theologischen Fragen von Seiten der Muslime eher kritisch gesehen (Kiefer 2011: 38 und Ucar 2011: 204). So stellte beispielsweise der in Münster lehrende Milad Karimi im November 2013 bei einer Konferenz in München über die islamischen Studien in Deutschland fest: "Meine Rolle als Theologe ist nicht Marionette der Integrationspolitik zu sein. Theologie ist Selbstzweck." Da aber Integration in einer westlichen Gesellschaft nicht selten eine Frage des Prestige und der Bewertung der zu integrierende Gruppierung ist (was an anderer Stelle kritisiert werden müsste), bleibt festzuhalten, dass in einer etablierten islamischen Theologie durchaus „eine der Vorbedingungen für eine höhere gesellschaftliche Akzeptanz" zu sehen ist (Özdil 2011: 181).<sup>23</sup>

#### 4. Schlussbetrachtung

Was zeigen diese Fallbeispiele im Gesamtzusammenhang der vorliegenden Leitfrage? In gewisser Weise hat der Islam in Deutschland durch Religionsunterricht und Hochschultheologie eine *Institutionalisierung vor der Institutionalisierung* erlebt. Namentlich das Modell der Beiräte ermöglicht Organisation dort, wo noch gar nicht die Strukturen dafür geschaffen sind. Es ist damit ein Musterfall für eine „überobligatorische Zusammenarbeit“ (Hennig 2010: 131 ff.) zwischen Staat und Muslimen. Damit sind Kooperationsformen gemeint, die zwar nicht gegen das Grundgesetz verstoßen, aber dennoch „jenseits der im Grundgesetz vorgegebenen Formen“ (ebd.) angesiedelt sind. Das ist einerseits begrüßenswert, da offensichtlich (politische) Initiative ergriffen wird (allerdings zum Preis der genannten (verfassungsrechtlichen) Probleme). Andererseits bleibt zu befürchten, dass der Islam institutionell vorerst den Status als „Religion zweiter Klasse“ behalten wird, weil durch derartige Formen Wege begangen werden, die Tatsachen schaffen, auf denen sich ausgeruht werden kann.

Die Frage, ob nun auch die Religion bzw. namentlich der Islam vom deutschen Modell Säkularisierung im Sinne eines Freiheitsgewinns profitiert, lässt sich insofern mit einem diffusen „Ja, aber“ beantworten. Auf der einen Seite ist es de facto so, dass Muslime in der Bundesrepublik zwar auf der individuellen Ebene von der umfassenden Religionsfreiheit profitieren. Allerdings ist dies nicht der Fall auf der institutionellen bzw. korporativen Ebene, was begründet wurde durch die enorme Heterogenität des Islam und dessen strukturelle Defizite im Vergleich zu den christlichen Kirchen und dem Problem des Staates, damit umzugehen. In anderen Worten, näm-

---

<sup>23</sup> Richtigerweise stellen allerdings Meyer/Schubert (2011: 301) fest, dass ein integrationspolitischer Fokus auf religiösen Themen wie die islamischen Studien und den Religionsunterricht nicht ausreicht. Vielmehr gelte es, das Thema um die Komponente der *sozialen Integration* zu erweitern, um dem Problemfeld wirklich gerecht zu werden.

lich denen der in der Einleitung formulierten Paradoxie: Muslime als individuelle und damit partiell Ausübende ihrer Religion profitieren vom bundesdeutschen säkularen System, der Islam als institutionelle (Religions-)Gemeinschaft allerdings weniger.

Obwohl beide Aspekte zusammenhängen, scheint die Heterogenität des Islam dabei noch vor den organisatorisch-strukturellen Schwierigkeiten das größere Problem darzustellen, da sich letztere einfacher kompensieren lassen durch neue Wege, die das Recht zu gehen in der Lage ist. Dies gilt insbesondere für das Projekt, einen einheitlichen islamischen Religionsunterricht einzurichten. Nicht zuletzt durch die Alleingänge von Aleviten (und in nächster Zukunft potentiell auch der Shiiten (Kiefer 2011: 39)) scheint sich hier eher eine Differenzierung als eine Vereinheitlichung abzuzeichnen.<sup>24</sup>

Im Kontext des herausgearbeiteten Problems der muslimischen Institutionalisierung stellt sich außerdem die Frage, ob sich eher das deutsche Recht an den Islam anpassen muss oder andersherum. Für letztere Option votieren Stimmen, die die rechtliche Gleichstellung des Islam charakterisieren als „eine Frage muslimischer Selbstintegration“ (Uhle 2007: 315, ähnlich und sehr optimistisch Muckel 2012: 62). Damit läge es also an den Muslimen, den grundgesetzlichen Vorgaben gerecht zu werden. In die andere Richtung stellt sich die Frage, ob es nicht eine Anpassung des Staatskirchenrechts bedarf, um dem Islam die institutionelle Integration zu ermöglichen, gleichsam einer rechtlichen „Nivellierung nach unten“, um Parität zwischen den Religionen herzustellen (Heinig 2012: 87).<sup>25</sup> Die Lösung scheint in der Mitte dieser beiden Möglichkeiten zu liegen: Natürlich kann nicht vom Verfassungsrecht erwartet werden, dass es sich dem Islam in Form einer Änderung des Grundgesetzes anpasst. Aber andererseits muss davon Abstand genommen werden, die betreffenden Artikel nur in Bezug auf die christlichen Kirchen zu lesen. Die Offenheit des Gesetzes auch für andere Glaubensgemeinschaften muss wegen des Grundsatzes der Parität gewährleistet sein. Ansonsten kommt es zu einer Art Naturalistischem Fehlschluss des Rechts, dass also der Status quo (die Tatsache, dass das Recht zwar nicht auf die Kirchen beschränkt ist, doch aber auf diese zugeschnitten) zur Normativität erhoben wird und der Islam aus dem Staatskirchenrecht ausgeschlossen bleibt ist. Aus dem Sein folgt kein Sollen, dies würde gegen das juristische Gleichheitsprinzip verstoßen (vgl. grundsätzlich auch Koriath 2006: 53, ähnlich bei Oebbeke 2011: 239.). Das Sollen wird durch das Recht markiert, und dieses ist offen für andere Religionen (bzw. könnte es sein).

Solange also die Strukturen nicht dafür angelegt sind, auch nicht formalisierte religiöse Organi-

---

<sup>24</sup> Allerdings wäre dies ja auch nicht die abwegigste Idee, denn auch das deutsche Christentum bietet Religionsunterricht für seine jeweiligen Konfessionen an. Dennoch hat das Bundesverwaltungsgericht festgehalten, dass für die Einführung eines einheitlichen islamischen Religionsunterrichts eine konfessionelle Homogenität, die über die gemeinsame Grundlage Koran und Sunna hinausgeht, nicht erforderlich ist. Diese Bewertung fällt in den Bereich des Selbstbestimmungsrechts der muslimischen Glaubensgemeinschaft (de Wall 2009: 58).

<sup>25</sup> Dagegen argumentiert Muckel 2012, der feststellt, dass rechtliche Parität kein Nivellierungsgebot beinhaltet.

sationen rechtlich zu erfassen, "ist eine Kooperation mit den bestehenden, von den Religionsgemeinschaften selbst entwickelten Repräsentationsgremien und kollektiven Akteuren in Religionsfragen unerlässlich" (Chbib 2011: 110). Insofern ist der *KRM* zu begrüßen „als wichtiges Instrument (...), um Einheit in der Vielheit zu schaffen“ (ebd.: 104). Bei all den internen Problemen zwischen den vier Verbänden des *KRM* ist also die Politik in der Bringschuld, solche Organisationsformen als Kooperationspartner ernster zu nehmen und nicht die Messlatte höher zu legen, wenn seitens der Muslime Hürden bewältigt werden. Denn in der Folge der *KRM*-Gründung hat sich der politische Diskurs geändert: Anstatt den Koordinationsrat als Instanz zu akzeptieren, die 80 % der Moscheevereine des Landes vertritt (die grundlegende Forderung seitens der Politik war es, die Interessen der bereits organisierten Muslime zu bündeln), wurde nun bemängelt, dass dies ja insgesamt nur 20 % der Muslime in Deutschland seien. Ein neues Kriterium wurde ins Leben gerufen, statt der Relevanz des Ansprechpartners stand nun die Vertretungsleistung der Muslime im Vordergrund (Azzaoui 2011: 255 ff.). Dies erschwert nicht nur den Diskurs mit den Muslimen, die diese Gewichtsverschiebung konsequenterweise als "un-sportlich" ansahen, sondern es mindert auch deren Motivation zu organisatorischen Reformen und Anpassungen, wenn diese anschließend damit honoriert werden, dass die Bedingungen verschärft werden (ebd.: 257). Hinzu kommt, dass aus dem Religionsverfassungsrecht die Forderungen nach einem einheitlichen Ansprechpartner und nach Repräsentativität gar nicht hervorgehen. Verfassungsrechtlich hängt der Begriff der Religionsgemeinschaft nicht an diesen strikten Kriterien (ebd.: 258 und Hennig 2010: 101). Abgesehen davon reduziert der Zwang dazu, eine gemeinsame Interessensvertretung zu organisieren, den „Pluralismus der muslimischen Community bzw. begrenzt tendenziell die Möglichkeiten der offenen Zustimmung zu einem gesellschaftlichen Pluralismus" (Meyer/Schubert 2011: 295). Die Vielfalt der Muslime in Deutschland steht der Forderung nach einem *einheitlichen* Ansprechpartner entgegen. Im Falle des Vertretungsproblems wäre eine Möglichkeit des staatlichen Entgegenkommens, das Primat der Mitgliederstruktur für die institutionelle Anerkennung zu lockern. Denn diese wird der tatsächliche Lage in muslimischen Gruppierungen nur unzureichend gerecht und ist deshalb inadäquat "zur Einschätzung des Repräsentanzanteils muslimischer Verbände" (Chbib 2011: 109). Eine Möglichkeit wäre es, nicht nur formale Vereinsstrukturen zu bewerten, "sondern auch die diese ergänzenden, tatsächlich gelebten Strukturen muslimischer Gemeinschaften aufzunehmen" (Heinig 2010: 129).

Prinzipiell begrüßenswert, aber dennoch kritisch zu betrachten ist demnach auch eine andere Form der überobligatorischen Zusammenarbeit zwischen Staat und Muslimen, die *Deutsche Islam Konferenz*.<sup>26</sup> Begrüßenswert, da die *DIK* als "gesamtstaatlicher Kommunikationsmechanismus" ein "flexibles Übergangsformat" der Kommunikation zwischen Staat und Muslimen

---

<sup>26</sup> Für einen Überblick über Themen, Struktur und Entwicklung der *DIK* siehe Busch/Goltz 2011.

darstellt (Busch/Goltz 2011: 44) und damit einen "symbolisch höchst bedeutsame[r] Akt" der Islampolitik ist (Tezcan 2011: 115). Als „Governance von und durch Wissen“ (Schuppert/Voßkuhle 2008) ist die *DIK* als Form "exekutiver Informalität" (Möllers 2011: 40, zitiert nach Schuppert 2012: 59) ein Versuch, neue Wege im Umgang mit den Muslimen in Deutschland zu finden. Allerdings wurde schon früh die „Ratlosigkeit des Staates“ (Fischer 2011a: 7) deutlich, wie eine Lösung des rechtlich-institutionellen Problems des Islam herbeigeführt werden könnte.

Im Kontext der hier vertretenen These einer institutionellen Benachteiligung des Islam in der Bundesrepublik ist vor allem kritisch zu betrachten, dass die Frage nach der Institutionalisierung des Islam in den bisherigen beiden Legislaturperioden der *DIK* eine viel zu geringe Rolle gespielt hat, obwohl dies die Hoffnung der muslimischen Vertreter zu Beginn der Konferenz war (Azzaoui 2011: 254, Rosenow/Kortmann 2011: 75) und eine klare Aufgabenformulierung des Arbeitsprogramms der *DIK* in ihrer zweiten Legislaturperiode (*DIK* 2010). Insofern ist die *DIK* der (muslimischen) Erwartung nicht gerecht geworden, in ihrem Prozess auch rechtlich-materielle Ergebnisse zu erreichen und damit mehr zu sein als nur ein Forum des gemeinsamen Dialogs. Dass der *ZMD* aus der zweiten *DIK* ausgetreten ist, liegt v.a. daran, dass die Politik nicht bereit war und ist, die Verbände als Religionsgemeinschaften anzuerkennen (Rosenow/Kortmann 2011: 73). Dessen Vorsitzender Aiman Mazyek formulierte das Problem wie folgt:

"In der Frage der faktischen Integration der Muslime ins deutsche Religionsverfassungsrecht erleben wir mit der *DIK* II einen Rückschritt. Der Dialog wird nach wie vor von oben herab geführt. Die Mitsprache der muslimischen Seite war auch vor der neuen Islamkonferenz gleich null. Zusammensetzung, Themen, Organisation etc., alles war vorgegeben. Die Politik will nicht und die Muslime können nicht." (Die ZEIT vom 14.7.2010)

Die Problematik um die Institutionalisierung des Islam führt damit zu der These, dass der Islam in Deutschland nur partiell von seiner Einbettung in ein säkulares politisches System profitiert. Im Endeffekt scheint die Frage der „Win-Win-Situation“ allerdings auch nicht viel näher an den Kern des Problems heranzuführen: Die Antwort, ob der Islam nun tatsächlich einen Vorteil im Sinne eines Freiheitsgewinns durch diese Einbettung erfährt, endet in einer Aporie. Denn das ist letztlich nur ideologisch zu beantworten. Ob die Muslime also grundsätzlich einen Gewinn oder einen Nachteil aus dem bundesdeutschen Modell der Säkularisierung davontragen, obliegt am Ende einer normativen Bewertung, deren Ergebnis davon abhängt, wie verschiedene Faktoren und Grundlagen gewichtet und beurteilt werden. Die Analyse dieser Arbeit zeigt, dass das deutsche Modell des Verhältnisses von Religion und Staat zwar vielerlei Vorteile für beide Seiten bereithält. Allerdings werden Probleme für die muslimische Institutionalisierung damit

höchstens kompensiert. De facto bleiben diese Schwierigkeiten trotz einer umfassenden Garantie der Religionsfreiheit.

Obwohl also staatliche Initiativen zum Umgang mit dem Islam in Deutschland stattfanden und finden zeugen diese dennoch von einer gewissen Phantasielosigkeit der Politik. Denn letztlich handelt es sich, wenn überhaupt, um die besagte Institutionalisierung vor der Institutionalisierung (*DIK*, Beiräte für Religionsunterricht und Hochschulen), die der Frage nach der eigentlichen verfassungsrechtlichen Integration des Islam ausweichen (Beiräte) oder nicht gerecht werden (*DIK*). Da eines der grundlegendsten Hindernisse einer umfassenderen Integration der Muslime in die deutsche Gesellschaft damit ein institutionelles ist, ist die Politik (als Rahmen und Gewährleistungsgarantie einer solchen Institutionalisierung) in der Bringschuld, neue Formen des Umgangs mit dem Islam zu implementieren, um dessen rechtliche Integration über grundlegende Sonderformen hinaus nachhaltig zu garantieren. Dies darf nicht verstanden werden als die Forderung nach einem Zugeständnis eines Gastgebers an seine Gäste. Denn der Islam ist ein Teil dieses Landes. Gemeint sind also keine Fremden, sondern Mitglieder der deutschen Gesellschaft.



## Literatur

- Azzaoui M. (2011), *Muslimische Gemeinschaften in Deutschland zwischen Religionspolitik und Religionsverfassungsrecht - Schiefelage und Perspektiven*, in: Meyer H./Schubert K. (Hrsg.), *Politik und Islam*, Wiesbaden, 247-276.
- Bielefeldt H. (2003), *Muslimen im säkularen Rechtsstaat*, Bielefeld.
- Böckenförde (2007), *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München.
- Böckenförde E.-W. (1967) [2007], *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), in: ders., *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München, 43-72.
- Bodenstein M. C. (2009), *Islamischer Religionsunterricht im Schulversuch*, Online: [www.deutsche-islam-konferenz.de](http://www.deutsche-islam-konferenz.de), zuletzt aufgerufen am 11.12.13.
- Bodenstein M. C. (2010), *Institutionalisierung des Islam zur Integration von Muslimen*, in: Ucar B. (Hrsg.), *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte*, Frankfurt/M., 349-361.
- Brenner M. (2003), *Die Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts zwischen Grundgesetz und Gemeinschaftsrecht. Rechtslage und Perspektiven*, in: von Campenhausen A. (Hrsg.), *Deutsches Staatskirchenrecht und EU-Gemeinschaftsrecht*, Frankfurt/M., 43-66.
- Bulut Y. (2011), *Der islamische Religionsunterricht als ordentlichen Fach - Die Modellversuche in der Bundesländern*, in: Kurt H./Weber E. (Hrsg.), *Theion. Die Zukunft der Muslime in Deutschland*, Frankfurt/M., 43-55.
- Busch R./Goltz G. (2011), *Die Deutsche Islamkonferenz - Ein Übergangsformat für die Kommunikation zwischen Staat und Muslimen in Deutschland*, in: Meyer H./Schubert K. (Hrsg.), *Politik und Islam*, Wiesbaden, 29-46.
- BVerfG 24, 236, *Aktion Rumpelkammer*.
- BVerfGE 102, 370, *Zeugen Jehovas*.
- BVerfGE 108, 282, *Kopftuchtragende Lehrerin*.
- BVerwG 123, 71, *Islamischer Religionsunterricht*.
- Casanova J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago.
- Casanova J. (2009), *Religion, Politik und Geschlecht in Katholizismus und Islam*, in: ders., *Europas Angst vor der Religion*, Berlin, 31-84.
- Cesari J. (2005), *Introduction*, in: dies./MCLoughlin S., *European muslims and the secular state*, Cornwall, 1-10.
- Chbib R. (2011), *Einheitliche Repräsentation und muslimische Binnenvielfalt. Eine datengestützte Analyse der Institutionalisierung des Islam in Deutschland*, in: Meyer H./Schubert K. (Hrsg.), *Politik und Islam*, Wiesbaden, 87-112.
- Conze W. (1984), *Säkularisation, Säkularisierung*, in: Koselleck R., ders., Brunner O. (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 789-829.
- Corsi G. (1997), *Religion*, in: Baraldi C./ders./Esposito E., *GLU : Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt/M., 159-160.
- de Wall (2008), *Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen eines islamischen Religionsunterrichts, Anlage aus: Zwischen-Resümee der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises der Deutschen Islam Konferenz (DIK), Vorlage für die 3. Plenarsitzung des DIK v. 13. März 2008*, Online: [http://www.bmi.bund.de/cae/servlet/contentblob/129238/publicationFile/13206/dik\\_zwischenresuee.pdf](http://www.bmi.bund.de/cae/servlet/contentblob/129238/publicationFile/13206/dik_zwischenresuee.pdf), zuletzt aufgerufen am 11.12.13.

- de Wall (2009), *Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen eines islamischen Religionsunterrichts: Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK)*, 53-63, Online: [www.deutsche-islamkonferenz.de](http://www.deutsche-islamkonferenz.de), zuletzt aufgerufen am 11.12.13.
- de Wall H. (2011), *Die Ausbildung von (islamischen) Religionsdienern in Deutschland - die staatskirchenrechtliche Situation*, in: Graf P./Ucar B. (Hrsg.), *Religiöse Bildung im Dialog zwischen Christen und Muslimen*, Stuttgart, 187-200.
- Deutsche Islam Konferenz (DIK) (2010), *Schlussfolgerungen des Plenums vom 17. Mai 2010. Zukünftiges Arbeitsprogramm*, Online: [http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Themen/Politik\\_Gesellschaft/DIK/schlussfolgerungen\\_plenum2010.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Themen/Politik_Gesellschaft/DIK/schlussfolgerungen_plenum2010.pdf?__blob=publicationFile), zuletzt aufgerufen am 12.12.13.
- Die ZEIT vom 14.7.2010, „*Der Dialog wird von oben herab geführt*“, *Andrea Dernbach im Interview mit Ayman Mazyek*, Online: <http://www.zeit.de/politik/2010-07/zentralrat-muslime-islamkonferenz>, zuletzt aufgerufen am 11.12.13.
- Die ZEIT vom 13.6.2013, *Muslimische Gemeinde erhält Kirchenstatus*, Online: <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2013-06/islam-kirche-hessen-koerperschaft>, zuletzt aufgerufen am 11.12.13.
- Die ZEIT vom 2.10.2013, „*So kleinlich kann Gott nicht sein*“, *Martin Spiewak im Interview mit Mouhanad Khorchide*, Online: <http://www.zeit.de/2013/41/religionsunterricht-paedagogik-islam-mouhanad-khorchide>, zuletzt aufgerufen am 11.12.13.
- Droege M. (2001), *Prekäre Leitfunktion christlicher Tradition in Zeiten kultureller Differenz? Der Kulturauftrag im Verfassungsstaat und die Kirchen*, in: *KritV* 84, 466-489.
- Ferrari S. (2005), *The Secularity of the State and the Shaping of Muslim Representative Organizations in Western Europe*, in: in: Cesari J./MCLoughlin S., *European muslims and the secular state*, Cornwall, 11-24.
- Fetcher I. (1975), *Rousseaus politische Philosophie*, Frankfurt/M.
- Fischer K. (2009), *Die Zukunft einer Provokation. Religion im liberalen Staat*, Berlin.
- Fischer K. (2011a): *Die permanente Projektion: Zur Problembeziehung zwischen Religion und Politik*, in: *Ethik und Gesellschaft* 2/2011: Religionsprojektionen, Online: [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2011\\_Schieder.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2011_Schieder.pdf), zuletzt aufgerufen am 15.5.2013.
- Fischer K. (2011b), *Parallelordnungen als Herrschaftstechnik? Eine heuristische Skizze*, Diskussionspapier für den Workshop »Parallelordnungen«, LMU, 21.-23.10.2011, München.
- Fischer K. (2013), *Religionspolitische Governance im weltanschaulich neutralen Staat*, in: Voßkuhle A./Bumke C./Meinel F. (Hrsg.), *Der Staat. Beiheft 21. Verabschiedung und Wiederentdeckung des Staates im Spannungsfeld der Disziplin*, Berlin, 125-153.
- Flores A. (2005), *Die innerislamische Diskussion zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechten*, in: Ende W./Steinbach U. (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, Bonn, 620-635.
- Forst R. (2003), *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt/M.
- Goerlich H.(2011) , *Säkularität - Religiosität - Egalität. In einer nicht nur auf die Grenzen verfasster Rechte fixierten Perspektive*, in: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 7, 33-52.
- Grethlein C. (2011), *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Aktuelle Fragen und Probleme*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 108, 355–380.
- Habermas J. (2001), *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudation: Jan Philipp Reemtsma*, Frankfurt/M.
- Habermas J. (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.

- Häberle L. (2012), *Religionsfreiheit und Staatskirchenrecht in Deutschland – eine nicht nur verfassungsrechtliche Lageskizze*, in: ders./Hattler J., *Islam - Säkularismus - Religionsrecht. Aspekte und Gefährdungen der Religionsfreiheit*, Heidelberg, 5-26.
- Haeddrich M. (2009), *Multireligiösität als Rechtsproblem - Das Beispiel Islam*, in: dies. (Hrsg.), *Muslime im säkularen Staat. Eine Untersuchung anhand von Deutschland und Österreich*, Stuttgart, 33-52.
- Heinig H. M. (2012), „Säkularismus“ und „Laizismus“ als Anfragen an das säkulare Religionsrecht in Deutschland, in: Häberle L./Hattler J. (Hrsg.), *Islam - Säkularismus - Religionsrecht. Aspekte und Gefährdungen der Religionsfreiheit*, Heidelberg, 79-94.
- Heinig im Interview, in *Zeit* 47, 14.11.2013.
- Hennig W. (2010), *Muslimische Gemeinschaften im Religionsverfassungsrecht*, Baden-Baden.
- Heun W. (2007), *Integration des Islam*, in: Heinig H. M./Walter C. (Hrsg.), *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*, Tübingen, 339-354.
- Isensee J. (1991), *Verfassungsstaatliche Erwartungen an die Kirche*, in: Essener Gespräche 25, 104-178.
- Jenkins P. (2007), *Das Entstehen eines neuen Christentums. Zukünftige Entwicklung der katholischen Kirche aus globaler Perspektive*, in: *Forum Weltkirche* 1, 13-22.
- Kaddor L. (2013), *Auf zur Gesinnungsprüfung*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 7.1.2013.
- Kandel J. (2004), *Was ist Islam? Islam und Islamische Organisationen in Deutschland*, in: bpb, *Konfliktstoff Kopftuch*, <http://www.bpb.de/politik/innenpolitik/konfliktstoff-kopftuch/63315/islam-in-deutschland?p=all>, zuletzt aufgerufen am 20.11.2013.
- Khorchide M. (2008), *Wie viel Staat braucht der islamische Religionsunterricht in Europa? Ein Vergleich der Situation des Religionsunterrichts in Österreich und Deutschland*, in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP)*, 37/4, 467-482.
- Khorchide M. (2009), *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft*, Wiesbaden.
- Kiefer M. (2011), *"Islamische Studien" an deutschen Universitäten - Zielsetzungen, offene Fragen und Perspektiven*, in: *APuZ* 13-14/2011, *Islam in Deutschland*, 35-40.
- Köhler A. (1999), *Die strukturelle Assimilation des Islam in Deutschland. Anmerkungen zu den Körperschaftsrechten aus islamischer Sicht*, in: *Al-Islam* 3/1999, Online: <http://islam.de/2579.php>, zuletzt aufgerufen am 11.12.13.
- Korioth S. (2006), *Islamischer Religionsunterricht und Art. 7 Abs. 3 GG*, in: Bock W. (Hrsg.), *Islamischer Religionsunterricht?*, Tübingen, 33-53.
- Krämer G. (1999), *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechte und Demokratie*, Baden-Baden.
- Krämer G. (2007), *Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam*, in: Joas H./Wiegandt K. (Hrsg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt/M., 172-193.
- Krämer G. (2011), *Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*, Bonn.
- Landman N. (2005), *Der Islam in der Diaspora. Europa und Amerika. Deutschland*, in: Ende W./Steinbach U. (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, Bonn, 587-597.
- Lemmen T. (2006), *Muslimische Spitzenverbände in Deutschland: Ansprechpartner für einen islamischen Religionsunterricht?*, in: Bock W. (Hrsg.), *Islamischer Religionsunterricht?*, Tübingen, 151-172.
- Lübbe H. (1965), *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg i. Br./München.
- Luhmann N. (2000a), *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M.

- Luhmann N. (2000b), *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Magen S. (2012), *Neutralität und negative Religionsfreiheit im staatliche verantworteten öffentlichen Raum*, in: Häberle L./Hattler J. (Hrsg.), *Islam - Säkularismus - Religionsrecht. Aspekte und Gefährdungen der Religionsfreiheit*, Heidelberg, 94-110.
- Matussek U. (2008), *Zum Problem der Trennung von Religion und Politik im Islam*, in: Muckel S. (Hrsg.), *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, Berlin, 158-233.
- Meyer H./Schubert K. (2011), *Vielfalt als Potential, Implikationen aus dem Verhältnis von Politik und Islam*, in: dies. (Hrsg.), *Politik und Islam*, Wiesbaden, 290-310.
- Möllers C. (2011), *Referat*, in: *Verhandlungen des 86. Deutschen Juristentages Berlin 2010, Band II/I, Sitzungsberichte – Referate und Beschlüsse*, München, 39-56.
- Muckel S. (Hrsg.) (2008), *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, Berlin.
- Muckel S. (2012), *Antworten des staatlichen Religionsrechts auf Herausforderungen durch den Islam*, in: Häberle L./Hattler J. (Hrsg.), *Islam - Säkularismus - Religionsrecht. Aspekte und Gefährdungen der Religionsfreiheit*, Heidelberg, 61-78.
- Oebbecke J. (2000), *Das deutsche Recht und der Islam*, in: Khoury A. T./Heine P./ders. (Hrsg.), *Handbuch Recht und Kultur des Islam in der deutschen Gesellschaft*, Gütersloh, 2000.
- Oebbecke J. (2011), *Verfassungsrechtliche Vorgaben für die religiöse Bildung von Muslimen. Zur gemeinsamen Verantwortung von Staat und muslimischen Organisationen*, in: Graf P./Ucar B. (Hrsg.), *Religiöse Bildung im Dialog zwischen Christen und Muslimen*, Stuttgart, 231-239.
- Oermann N.-O. (2009), *Die Deutsche Islamkonferenz. Ihre Genese im Spiegel juristisch-theologischer und öffentlicher Auseinandersetzungen*, in: Haeddrich M. (Hrsg.), *Muslime im säkularen Staat. Eine Untersuchung anhand von Deutschland und Österreich*, Stuttgart, 11-22.
- Özdil A. Ö. (2011), *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa*, Stuttgart.
- Pippa N./Inglehart R. (2007), *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge.
- Pollack D. (2001), *Religion*, in: Joas H. (Hrsg.), *Lehrbuch der Soziologie*, Frankfurt/NY, 335-362.
- Pollack D. (2013), *Religion und Moderne. Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen*, in: Willems U./Pollack D./Gutmann T./Basu H./Spohn U. (Hrsg.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld, 293-330.
- Potz R. et al. (Hrsg.) (2005). *Islamischer Religionsunterricht in Österreich und Deutschland*, [www.abif.at/deutsch/download/Files/31\\_Islamischer\\_Religionsunterricht-SummaryNeu.pdf](http://www.abif.at/deutsch/download/Files/31_Islamischer_Religionsunterricht-SummaryNeu.pdf), zuletzt aufgerufen am 11.12.13.
- Reder M. (2013), *Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie*, Freiburg/München.
- Rhode U. (2011), *Rechtliche Anerkennung der muslimischen Glaubensgemeinschaften als Religionsgemeinschaften – Juristische Aspekte*, in: Kurt H./Weber E. (Hrsg.), *Theion. Die Zukunft der Muslime in Deutschland*, Frankfurt/M., 111-118.
- Riesenbrodt M. (2001), *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München.
- Rohe M. (2004), *The Legal Treatment of Muslims in Germany*, in: Aluffi B.-P. R./Zincone G. (Hrsg.), *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, 83-107.
- Rohe M. (2009), *Das islamische Recht: Geschichte und Gegenwart*, München.
- Rohe M. (2011), *Islam und säkularer Rechtsstaat: Grundlagen und gesellschaftlicher Diskurs*, in: APuZ 13-14/2011, *Islam in Deutschland*, 21-27.

- Rosenow K./Kortmann M. (2011), *Die muslimischen Dachverbände und der politische Islamdiskurs in Deutschland im 21. Jahrhundert: Selbstverständnis und Strategien*, in: Meyer H./Schubert K. (Hrsg.), *Politik und Islam*, Wiesbaden, 47-86.
- Rousseau J.-J. (1762) [2011], *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart.
- Roy O. (2013): *Secularism and Islam. The Theological Predicament*, in: The International Spectator. Italian Journal of International Affairs 48: 1, 5-19.
- Schmidt H. (2013), *Islamische Studien als Herausforderung und Chance für die christlichen Theologien*, Vortrag auf dem Symposium *Islamische Studien in pluraler Gesellschaft. Perspektiven einer Theologie im Dialog*, 29.-30.11.2013, München.
- Schulze R. (1994), *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München.
- Schuppert G. F. (2012), *When Governance meets Religion. Governancestrukturen und Governanceakteure im Bereich des Religiösen*, München.
- Schuppert G. F./Voßkuhle A. (Hrsg.) (2008), *Governance von und durch Wissen*, Baden-Baden.
- Slenczka N. (2008), *Wesentliche Intoleranz*, in: BTZ/Werner-Reihlen-Vorlesung, Berlin, 18-35.
- Süddeutsche Zeitung vom 12.6.2013, *Hessen stellt Moscheeverband auf Stufe mit Kirchen*, Online: <http://www.sueddeutsche.de/politik/anererkennung-als-koerperschaft-oeffentlichen-rechts-hessen-stellt-moscheeverband-auf-eine-stufe-mit-kirchen-1.1694916>, zuletzt aufgerufen am 11.12.13.
- Stepan A. (2000), *Religion, Democracy and the "Twin Tolerations"*, in: Journal of Democracy 11/4, 37-57.
- Tezcan L. (2011), *Repräsentationsprobleme und Loyalitätskonflikte bei der Deutschen Islam Konferenz*, in: Meyer H./Schubert K. (Hrsg.), *Politik und Islam*, Wiesbaden, 113-134.
- Ucar B. (2011), *Islamische Theologie im deutschen Kontext. Zwischen Status quo und Entwicklungsmöglichkeiten*, in: Graf P./ders. (Hrsg.), *Religiöse Bildung im Dialog zwischen Christen und Muslimen*, Stuttgart, 201-211.
- Uhle A. (2007), *Integration des Islam in das Staatskirchenrecht der Gegenwart*, in: Heinig H. M./Walter C. (Hrsg.), *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*, Tübingen, 299-338.
- Ünalán A. (2011), *Rechtliche Anerkennung der muslimischen Glaubensgemeinschaften als Religionsgemeinschaften – Religiöse Aspekte*, in: Kurt H./Weber E. (Hrsg.), *Theion. Die Zukunft der Muslime in Deutschland*, Frankfurt/M., 147-155.
- Waldhoff C. (2010), *Gutachten D zum 68. Deutschen Juristentag. Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität. Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates?*, München.
- Walter C. (2009), *Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen für die Einrichtung theologischer Fakultäten*, in: *Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK)*, 264-269, Online: [www.deutsche-islam-konferenz.de](http://www.deutsche-islam-konferenz.de), zuletzt aufgerufen am 11.12.13.
- Wissenschaftsrat (2010), *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, Berlin.
- Wohlrab-Sahr M./Burchardt M. (2011), *Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen*, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 7, 53-71.
- Zacharias D. (2008), *Islamisches Recht und Rechtsverständnis*, in: Muckel S. (Hrsg.), *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, Berlin, 43-157.