

Wofür braucht Niedersachsen
einen Vertrag mit
muslimischen Verbänden?

herausgegeben von
Björn Thümler

Wofür braucht Niedersachsen
einen Vertrag mit muslimischen
Verbänden?

herausgegeben von Björn Thümler

Druck: Geest-Verlag

Geest-Verlag
Lange Straße 41 a,
49377 Vechta-Langförden
Tel. 04447/856580
Geest-Verlag@t-online.de
www.Geest-Verlag.de

ISBN 978-3-86685-580-9

© 2016 Geest, Vechta
Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Inhalt

Einführung <i>Björn Thümler MdL</i>	7
Loccumer Vertrag (1955) und Niedersach- senkonkordat (1965). Meilensteine des Staat-Kirche-Verhältnisses in Nieder- sachsen <i>Prof. Dr. Hans-Georg Aschoff</i>	17
Wie geschlechtergerecht ist der Islam in Niedersachsen? Wie sich Konfliktpunkte und Perspektiven zur Geschlechterstellung in den Verträgen widerspiegeln <i>Prof. Dr. Irene Schneider</i>	70
Muslimische Verbände als Religionsge- meinschaften und Vertragspartner des Landes Niedersachsen * <i>Prof. Dr. iur. Stefan Muckel</i>	125
Staatliche Verträge mit muslimischen Akteu- ren – ein längerer, religionsverfassungs- rechtlicher Zwischenruf zur Lage <i>Prof. Dr. Ansgar Hense</i>	187
Verträge als Zwischenschritt zum Körper- schaftsstatus? <i>Dr. Berend Lindner</i>	346

Vertrag zwischen dem Land Niedersachsen und der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V. <i>Baykal Arslanbuga</i>	387
Anmerkungen zu der Notwendigkeit von Verträgen zwischen Bundesländern und islamischen Verbänden. Eine evangelische Position. <i>Landesbischof Ralf Meister</i>	400
Die Verträge mit den muslimischen Verbänden – eine Konsequenz und Ermöglichung von Religionsfreiheit, Integration und Kooperation? <i>Prälat Prof. Dr. Felix Bernard</i>	421
Verträge zwischen Anerkennung und Integration Anforderungen an Verträge des Landes Niedersachsen mit muslimischen Verbänden und der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V. <i>Björn Thümmler MdL</i>	443
Autorenbiografien	471

**Wie geschlechtergerecht ist der Islam in
Niedersachsen?
Wie sich Konfliktpunkte und Perspektiven
zur Geschlechterstellung in den Verträgen
widerspiegeln**

Prof. Dr. Irene Schneider

I. Vorbemerkungen

Religionsgemeinschaften, besonders zahlenmäßig so große wie die muslimische, haben nach dem Grundgesetz (Artikel 4 sowie Artikel 3 Abs. 3 und insbesondere durch Artikel 137 Abs. 5 Weimarer Reichsverfassung i. V. m. Artikel 140 GG) ein verbrieftes Recht der freien Religionsausübung. Maßnahmen für die Eingliederung dieser Religion in das deutsche Staatsgefüge sind deshalb nicht nur sinnvoll, sondern unverzichtbar, weil inzwischen – um eine laufende Debatte mit unglücklicher Wortwahl aufzugreifen – ohne Zweifel der Islam zu Deutschland gehört und die Eingliederung der Muslim_innen in die deutsche Gesellschaft zu großen Teilen schon erfolgt ist beziehungsweise dort, wo Defizite bestehen, erfolgen muss. Den Muslim_innen in Deutschland steht ein Recht auf religiöse Repräsentanz zu. Hinzu kommt, dass die große Mehrheit der Muslim_innen als gesetzestreue Bürger leben. Andererseits stellen Terrorangriffe extremistisch-gewalt-

tätiger Gruppen in Europa eine nicht von der Hand zu weisende Bedrohung dar und entsprechende Ängste müssen ernst genommen werden. Der Auszug vieler junger Menschen zum ‚Islamischen Staat‘ zeigt darüber hinaus, dass die Integration von jungen Muslim_innen, zu denen auch eine Gruppe deutscher Konvertit_innen gehört, in Deutschland bisher nicht in dem Maß gelungen ist, wie häufig angenommen wurde. Der Plan der Niedersächsischen Landesregierung, mit drei muslimischen Verbänden, und zwar zum einen mit SCHURA und DITIB und zum anderen mit den Aleviten, Verträge abzuschließen, ist deshalb grundsätzlich zu begrüßen.

Im diesem Artikel wird der Vertragsentwurf aus islamwissenschaftlicher Sicht analysiert und kommentiert, wobei ein besonderer Fokus auf die in der bundesdeutschen Öffentlichkeit heftig umstrittene Frage der ‚Geschlechterstellung‘ (Kopftuch, Schwimmunterricht, angebliches Recht der Männer, Frauen zu schlagen etc.) liegt. Gerade in diesem Kontext stellen sich Fragen mit Blick auf die generelle Integration der Muslim_innen in die deutsche Gesellschaft, die unter III. genauer behandelt werden. Die Verfasserin vertritt die These, dass die Integration der Muslim_innen nur gelingen kann, wenn die auch im Vertragsentwurf erwähnte Islamische Theologie die ihr bevorstehenden Aufgaben erkennt und bewältigt. Der Frage, welche Rolle der Islamischen Theologie im Vertrag zukommt, wird deshalb besondere Aufmerksamkeit gewidmet.

Warum ist die Islamische Theologie so wichtig? Eine Hildesheimer Professorin äußerte die Befürchtung, man müsse im islamischen Religionsunterricht mit extremistischem Einfluss rechnen, es bestehe das Risiko, dass Schüler im Unterricht für die Ideen des terroristischen ‚Islamischen Staates‘ begeistert würden (Altwig 10.02.2016). Den Nachweis, dass eine grundgesetzwidrige, extremistische oder gewaltverherrlichende Ausbildung stattfindet, bleibt sie allerdings schuldig. Sollen hier nicht unhinterfragt Resentiments geschürt werden, benötigt eine solche Befürchtung konkrete Verdachtsmomente und kann deshalb aus Sicht der Verfasserin nicht grundlos geäußert werden. Sie verweist jedoch auf eine grundlegende dahinter stehende Frage: Wer genau unterrichtet muslimische Kinder in staatlichen Schulen und wie werden und wurden diese Lehrer_innen ausgebildet? Welche Imam_innen beten Muslim_innen an den Moscheen vor? Welche Auslegung des Islams, deren es viele gibt, wird in den Schulen unterrichtet? Für die Ausbildung der Religionslehrer_innen ist die Islamische Theologie verantwortlich und sie könnte in Zukunft möglicherweise Imam_innen an den Moscheen Deutschlands stellen. Eine gründliche und wissenschaftlich-kritische Ausbildung dieses Personenkreises in den Fakultäten der Islamischen Theologie an den bundesdeutschen Hochschulen ist deshalb für eine gelungene Integration zentral.

Die Entwicklung der Islamischen Theologie in Deutschland, im Rahmen eines säkularen, die Religionsfreiheit garantierenden Staates, ist mithin Chance und Verpflichtung zugleich. Verpflichtung insofern, als, wie gerade ausgeführt, damit Lehrer_innen an öffentlichen Schulen und zukünftig möglicherweise auch Imam_innen an den Moscheen ausgebildet werden sollen, die dem grundgesetzlich garantierten Recht der inzwischen zahlenmäßig auf circa 4 Millionen Menschen angestiegenen muslimischen Bevölkerung Deutschlands auf islamischen Religionsunterricht Rechnung tragen. Islamischer Religionsunterricht wurde bislang und wird wohl auch weiterhin an Moscheen gegeben, so wie dies für Kommunion- und Konfirmationsunterricht an den Kirchen auch der Fall ist. Er wird parallel dazu intensiv an staatlichen Schulen ausgebaut. Die islamische Theologie muss deshalb die Ausbildung entsprechender Lehrer_innen sicherstellen. Eine Chance liegt insofern in der Implementierung der Islamischen Theologie, als in ihrem Rahmen ‚Konfliktpunkte‘ (s. II.) wissenschaftlich bearbeitet werden können und müssen, die bei einer traditionellen Auslegung bestimmter Koranverse und Prophetenüberlieferungen mit den Werten einer modernen demokratischen Gesellschaft entstehen können. Im II. Abschnitt wird der islamrechtliche Hintergrund mit Blick auf die Geschlechterfrage skizziert. Daran schließen sich Analyse und Kommentar des Entwurfs mit seinen Zielen, Aussagen und mögli-

chen Kritikpunkten vor dem Hintergrund der oben skizzierten Bedenken und generellen Konfliktpunkte und der noch genauer zu beschreibenden Debatten zur Geschlechterfrage auf der Ebene des Landes Niedersachsen an (III.). Im Fazit erfolgt eine Zusammenfassung mit einem Ausblick (IV.). Da die Verfasserin dieses Artikels Islamwissenschaftlerin ist, kann und wird sie nicht aus der Perspektive der Muslim_innen oder gar einer muslimischen Theologin sprechen, sondern aus der Perspektive einer nicht-glaubensgebundenen Religions- und Kulturwissenschaftlerin.

II. Islamrechtlicher und islamtheologischer Hintergrund

Der Vertragsentwurf mit SCHURA und DITIB und derjenige mit den Aleviten, eine Präsentation zu den Vertragsverhandlungen und Frequently Asked Questions (im folgenden FAQ)¹ sind auf der Internetseite des Niedersächsischen Kultusministeriums zu finden. Die Vertragsentwürfe unterscheiden sich im Hinblick auf die die Religionsgemeinschaft betreffenden Unterschiede wie die jeweiligen Feiertage, Benennung der Gebetshäuser etc. In der Präsentation sind Ziele und Inhalte noch einmal übersichtlich dargestellt. Die FAQ sind Fragen, die aus der Sicht des Ministeriums näher erläutert werden. FAQ (5) ist die Frage, ob durch die Anerkennung des Selbst-

verwaltungsrechts der Religionsgemeinschaften ‚parallele Rechtswelten‘ gefördert würden. Die Antwort der Landesregierung darauf ist ein klares ‚Nein‘, da sich die Verbände, die Vertragspartner sind, ausdrücklich zur Geltung und Achtung der staatlichen Gesetze bekannt haben. Es zeichnet diesen Vertrag aus, dass die Religionsgemeinschaften sich so ausdrücklich in Artikel 1 auf die deutsche Verfassung und die Verfassung Niedersachsens beziehen. Damit sind, könnte man meinen, eine Reihe genereller Konfliktpunkte im Bereich der Geschlechterstellung ausgeschaltet, die bei einer konservativen Auslegung des Korans und der Prophetenaussagen entstehen können. Die Angst, dass ‚die Scharia‘ in Deutschland Einzug hält, ist auf der Ebene des Rechts ohnehin nicht gegeben.

Jedoch erfordert es das den Religionsgemeinschaften in Artikel 7 des Entwurfs gewährte Recht, Religionsunterricht an staatlichen Schulen anzubieten, dennoch der Frage nachzugehen, wie diese Ausgestaltung des Religionsunterrichts aussehen soll und welche Auslegung des Islams im Unterricht den Kindern nahegebracht werden soll. Wie ist die 2010 auf dringende Empfehlung des Wissenschaftsrates eingerichtete Islamische Theologie, die zwischen den Debatten in der muslimischen Welt auf der einen Seite und der Anforderung, eine mit dem Grundgesetz kompatible Theologie zu entwerfen, auf der anderen Seite steht, zu beurteilen und welche Perspektiven ergeben sich? Ein kurzer geschichtlicher

Überblick soll die wichtigsten Charakterisierungen des islamischen Rechts aufzeigen und einen Problemaufriss skizzieren.

Streitpunkt und häufig in den Debatten angstbesetzt ist der Begriff ‚Scharia‘. Die ursprüngliche Bedeutung von Scharia (arab. *šarī‘a*) ist „Weg zur Tränke“ oder „Wasserstelle“. Klassischerweise wird darunter das Recht verstanden, wie es aus dem Koran und der Sunna, den Aussagen und Taten des Propheten, abgeleitet wird. Dies geschieht in der sunnitischen Theologie durch Analogieschluss (arab. *qiyās*) und den Konsensus der Gelehrten (*iǧmā‘*), in der schiitischen Theologie spielt schon früh der *iǧtihād*, die sogenannte eigenständige Textinterpretation, eine wichtige Rolle, die in der Moderne übergreifend eine zentrale Bedeutung bei der Neuauslegung der heiligen Texte erhielt. Ein weiterer grundlegender Begriff des islamischen Rechts ist *fiqh*. *Fiqh* ist die Wissenschaft vom religiösen Recht. Zuständig für die Exegese der heiligen Texte und mithin die Ableitung der Normen aus den Texten, vor allem dem Koran, waren in der Vormoderne die muslimischen Juristen (*faqīh*, pl. *fuqahā‘*). *Fiqh* ist somit die menschliche Auslegung des göttlichen Rechts. In der 1400-jährigen Geschichte des islamischen Rechts kamen die Juristen zu teilweise sehr unterschiedlichen Auslegungen der Texte.

Der Koran, die wichtigste Textquelle, ist kein Gesetzbuch, sondern umfasst mit mehr als 6.000 Versen heilsgeschichtliche Erzählungen und Parabeln,

Hymnen und Gebete neben rechtlichen und moralischen Weisungen. Die Verse sind in 114 Suren eingeteilt, die unterschiedliche Längen haben und ihrem Umfang nach geordnet sind: Die zweite Sure ist die längste, die letzte Sure die kürzeste. Der Koran gilt Muslim_innen als das Wort Gottes (Wild 2001, 7). Rechtliche Regelungen, die das Miteinander der Menschen betreffen (*mu'āmalāt*), ebenso wie kulturelle Regelungen, die die Beziehung des Menschen zu Gott betreffen (*ibādāt*), machen nur etwa hundert Verse aus, von denen viele von jeher und besonders in der Moderne in ihrer juristischen Auslegung kontrovers diskutiert wurden und werden. Für den Koran gilt, so der Islamwissenschaftler Goldziher (gest. 1921), was der reformierte Theologe Peter Werenfels (gest. 1703) auch für die Bibel sagte:

Jedermann sucht seine Dogmen in diesem heiligen Buche
Jedermann findet zumal was er gesucht darin
(Goldziher 1952, 1).

Dies zeigte sich in der Vormoderne in den in umfassenden Rechtswerken niedergelegten unterschiedlichen Meinungen und widersprüchlichen Interpretationen und auf institutioneller Ebene an der Koexistenz von vier sunnitischen Rechtsschulen neben vor allem einer großen schiitischen Rechtsschule. Weiterhin hat sich im Laufe des 20. und zu Beginn des

21. Jahrhunderts in den muslimischen Ländern und in der Diaspora eine moderne Exegese entwickelt, die mit vielen traditionellen Auslegungen bricht und neue Aspekte, die durch den gesellschaftlichen Wandel und das Aufkommen der Moderne entstanden, aufgreift. Beispielsweise hat der sudanesischer Gelehrte Mahmud Muhammad Taha (gest. 1985) eine menschenrechtskompatible Auslegung des Korans vorgelegt (Wild 2001, 42-43), die von dem amerikanisch-sudanesischen Wissenschaftler Abdullahi Ahmed An-Na'im (geb. 1946) aufgegriffen und weiterentwickelt wurde. In diesen Kontext gehören auch Ansätze einer feministischen und geschlechtergerechten Exegese, wie sie beispielsweise von der amerikanischen Muslimin Amina Wadud entwickelt wurde (Schneider 2011, 57-68).

Die koranischen Regelungen, auf die im Folgenden besonders abgestellt werden soll,² betreffen das Zusammenleben der Muslim_innen und damit auch Fragen der Geschlechterrollen und des Familienrechts, einzelne Punkte des Strafrechts und in geringem Maß das Prozess- und Wirtschaftsrecht. Regelungen zum Staatsrecht finden sich hingegen nicht. Während moderne Koranexegeten aus 4:4³ die religiöse Gleichheit der Geschlechter ableiten, wurde 4:34 fast eineinhalb Jahrtausende lang als eine Überordnung des Mannes über die Frau verstanden, einschließlich des Rechts, die Frau notfalls nach Ermahnung und „Meidung im Ehebett“ zu schlagen. Auch klassischen Koraninterpreten war

diese Klimax nicht geheuer und schon früh wurde eingefügt, dass dieses Schlagen nicht schwer verletzend sein dürfe, es solle am besten nur mit einem „Zahnhölzchen“ erfolgen. Dennoch steht im arabischen Text „*daraba*“ (arab. schlagen). Feministische Koraninterpret_innen der Moderne haben sich der Herausforderung gestellt und neue Lesungen dieses schwierigen Verses vorgelegt (s. Schneider 2016, 57-68; 2017). Das ‚Zentrum für islamische Frauenforschung‘ (ZIF) widmete der Frage eine eigene Publikation mit dem Titel ‚Ein einziges Wort und seine große Wirkung‘.⁴ Die Interpretinnen kamen zu dem Schluss, dass Schlagen nicht erlaubt sei.

Eine Ungleichheit der Geschlechter bildet sich auch in dem Recht der Männer, bis zu vier Frauen gleichzeitig zu heiraten, ab (4:3). Muslimische Männer dürfen nicht-muslimische Frauen heiraten (5:5), Frauen ist es hingegen nicht erlaubt, nicht-muslimische Männer zu heiraten. Das Scheidungsrecht liegt in der Hand des Mannes (2:226-229), der Loskauf der Frau im Allgemeinen durch Rückzahlung des Brautgeldes ist jedoch erlaubt (in 2:229). In diesem letzten Fall hat der ägyptische Gesetzgeber im Jahr 2000 entschieden, dass auf der Grundlage dieses Verses Frauen das Scheidungsrecht auch gegen den expliziten Willen des Mannes und ohne weitere Vorbedingung – wie z. B. der Nichtzahlung des Unterhalts – zugestanden werden muss. Im Prozessrecht zählt die Zeugenschaft einer Frau nur

die Hälfte der Zeugenschaft eines Mannes (2:281) und laut Erbrecht erhalten Frauen nur die Hälfte des Anteils des Mannes auf der jeweiligen familiären Position (Vater/Bruder/Sohn) (4:12) (Schneider 2011, 35-42, 57-67). Unerlaubter Sexualverkehr wird übrigens geschlechtsunabhängig streng bestraft (24:2), verschiedene weitere Vergehen werden im Koran benannt und mit konkreten Strafen belegt, sind jedoch heute aus den Strafgesetzbüchern der Mehrheit der muslimischen Länder (Ausnahmen sind beispielsweise Iran, Pakistan, Saudi-Arabien) verschwunden (Schneider 2011, 86-92). Die Vorschrift allerdings, dass Sexualität nur in der Ehe gelebt werden darf, hat sich gehalten, ebenso noch in vielen Rechtsordnungen die Position des Mannes als Familienoberhaupt. Der marokkanische Gesetzgeber ersetzte dies in der Familienrechtsreform im Jahr 2004 durch die gemeinsame Leitung der Familie durch Ehemann und Ehefrau. Zum Vergleich ist der Hinweis hilfreich, dass in Deutschland die Hausfrauenehe noch 1957 durch den Gesetzgeber festgelegt und bis 1977 dem Ehemann das Recht gegeben wurde, einen Arbeitsvertrag seiner Frau zu kündigen, wenn ihre Arbeit ihm nicht mit ihren häuslichen und ehelichen Verpflichtungen vereinbar erschien (Langenfeld 2016). Zu diesem Zeitpunkt war Artikel 3 GG bereits in Geltung, der in Abs. 2 und 3 die Gleichberechtigung der Geschlechter fordert und Diskriminierung untersagt.

Koranexeget_innen sind seit dem 20. und 21. Jahrhundert intensiv bemüht, die traditionellen Auslegungen zu hinterfragen und vor dem Hintergrund einer rechtlichen Gleichstellung der Geschlechter die Verse neu auszulegen. Familienrecht ist heute in allen islamischen Ländern außer Saudi-Arabien kodifiziert, die neueste Kodifikation wurde in Bahrain im Jahr 2009 vorgenommen. Damit sind die vormodernen Regelungen der Scharia in Gesetzesform überführt worden. Cum grano salis kann man sagen, dass das Familien- und Erbrecht in den heutigen islamischen Staaten in einer modernisierten Form auf dem klassisch-islamischen Recht basiert, es jedoch weitgehend mit Blick auf eine größere Gleichberechtigung der Geschlechter fortbildet. Vollzogen ist dieselbe nur in der Türkei, die 1926 völlig auf die Kodifizierung islamischen Rechts verzichtete und das Schweizer Zivilrecht übernahm und bisher etliche weitere Reformen durchführte. In allen anderen Ländern spielen die Debatten um neue Auslegungen versus traditionelle Interpretation im Vorfeld der Gesetzesnovellen jeweils eine große Rolle. Tunesien hat 1957 beispielsweise die Polygynie, das Vorrecht des Mannes, mit bis zu vier Frauen gleichzeitig verheiratet zu sein, abgeschafft und mit Strafe belegt. Dies geschah auf der Grundlage der Neuinterpretation des entsprechenden Koranverses:

4:3 Und wenn ihr fürchtet, in Sachen der (eurer Obhut anvertrauen weiblichen) Waisen nicht recht zu tun, dann heiratet, was euch an Frauen gut ansteht (?) (oder: beliebt?), (ein jeder) zwei, drei oder vier. Wenn ihr aber fürchtet, (so viele) nicht gerecht zu (be)handeln, dann (nur) eine. Oder was ihr (an Sklavinnen) besitzt. So könnt ihr am ehesten vermeiden, unrecht zu tun.

Die vielen Klammern, die Paret, der Übersetzer, bei der Übersetzung einfügte, zeigen, wie schwierig der arabische Text zu deuten ist und wie viel Interpretationsspielraum er lässt. Der tunesische Gesetzgeber ging davon aus, dass in der modernen Welt eine gerechte Behandlung von mehr als einer Ehefrau nicht möglich, Monogamie mithin die passende Eheform des 20. Jahrhundert sei. Was bisher als Empfehlung verstanden worden war, wurde nun rechtlich festgelegt. Die Frage der Sklavinnen hatte sich ohnehin erübrigt, da Tunesien die Sklaverei bereits Mitte des 19. Jahrhunderts abgeschafft hatte, obwohl sie als Institut im Koran erwähnt wird.

Dieses Beispiel zeigt Aspekte, die in der von Emotionen geprägten öffentlichen Diskussion häufig übersehen werden: So ist ‚die‘ Scharia, obwohl sie in gewissem Sinn als ‚heiliges‘, eben auf heiligen Texten basierendes Recht gesehen werden kann, weder ein monolithischer Block noch unveränderbar. Sie ist auslegbar und flexibel und mithin modernen Gegebenheiten und neuen gesellschaftlichen Ent-

wicklungen anpassbar. Sie kann in Richtung auf eine geschlechtergerechte Theologie hin ausgerichtet werden. Dafür aber müssen gut ausgebildete Theolog_innen, die nicht zuletzt das Arabische beherrschen, bereitstehen. Es gilt für die Islamische Theologie in der Bundesrepublik, entsprechende Ansätze in allen Bereichen aufzugreifen und kritisch weiterzuentwickeln (Schneider: 2017).

Diskussionen um die Auslegungen der entsprechenden Koranverse beeinflussen in den muslimischen Ländern die Gesetzgebungsprozesse, wie gerade dargelegt, aber der Koran ist nicht ‚Gesetz‘. Modernes Personalstatut ist kodifiziert, eine Anwendung des Korans ist nicht vorgesehen, denn in modernen Nationalstaaten entscheiden Gerichte über Familienrechtsangelegenheiten. Aufsehen erregte der Fall einer Richterin in Frankfurt, die 2007 mit Verweis auf den Koran (4:34) eine deutsche Staatsbürgerin marokkanischer Herkunft, die die sofortige Scheidung von ihrem gewalttätigen Ehemann beantragt hatte, abwies und ihr auferlegte, das Trennungsjahr abzuwarten, da dies keine unzumutbare Härte für eine Frau aus Marokko bedeute. Der Mann habe laut Koran ja das Recht, sie zu schlagen. Der Richterin war offenbar entgangen, dass in Marokko im Jahr 2007 nicht der Koran als Grundlage der Rechtsprechung galt, sondern das seit 1957 bestehende, 2004 reformierte Personalstatut, das Frauen im Fall der „Schädigung“ (Artikel 98) sehr wohl die schnellstmögliche Scheidung einräumt. Die Richterin

rin entschuldigte sich für den bedauerlichen Irrtum (Schneider 2011, 243f.). Im internationalen Privatrecht werden die Personalstatuten der muslimischen Länder dann nicht angewandt, wenn ihre Anwendung laut Artikel 6 EGBGB mit wesentlichen Grundsätzen des deutschen Rechts unvereinbar ist. Das gilt insbesondere für die Grundrechte – hierzu zählt natürlich Artikel 3 Abs. 2 des Grundgesetzes mit dem Verfassungsauftrag der Gleichstellung der Geschlechter. Über die muslimischen Personalstatute, die klassisches islamisches Recht in Rechtsfortbildung beinhalten, mit Ausnahme der Türkei und bis zu einem gewissen Grad Tunesien jedoch keine rechtliche Gleichstellung der Geschlechter beinhalten, können mithin islamrechtliche Rechtsformen in deutschen Gerichten zur Anwendung kommen (Schneider 2014). Dies gilt aber eben nur dann, wenn das Ergebnis ihrer Anwendung dem Grundgesetz nicht widerspricht.

III. Der Entwurf des Vertrags: Kontext, Analyse und Kommentar

Silke Tödter von der Landesarbeitsgemeinschaft kommunaler Frauenbüros in Niedersachsen verlangte in einem Protestbrief an den Ministerpräsidenten Stephan Weil, den Vertrag mit den Muslimen_innen auf Eis zu legen, weil er die Integration behindere. Sie begründete dies zum einen mit den

avisierten möglichen Gebetsräumen und zum anderen mit der Behauptung, die muslimischen Gemeinden meinten es mit der Gleichstellung der Geschlechter nicht ernst (NDR 10.02.2016). Inwieweit sind diese Befürchtungen begründet und wo berührt der Entwurf die Geschlechterstellung?

Die über die individuelle Religionsfreiheit hinausgehenden Garantien des deutschen Religionsverfassungsrechts knüpfen an das Vorliegen einer ‚Religionsgemeinschaft‘ oder ‚Religionsgesellschaft‘ an. Darunter versteht man herkömmlich eine Vereinigung von Menschen gleichen oder verwandten Glaubens zum Zwecke der allseitigen Religionspflege (Heinig 2010, 55). Die Landesregierung gibt unter FAQ (2) an, dass DITIB und SCHURA geprüft und aus religionswissenschaftlicher und religionsverfassungsrechtlicher Sicht gutachterlich als Religionsgemeinschaften anerkannt wurden. Aufgrund der spezifischen Struktur des Islams als einer Religion ohne oberste supranationale Autoritätsinstanz und aufgrund der religiösen, sozialen, politischen, nationalen und ethnischen Heterogenität der Muslim_innen in Deutschland (Schneider 2005, 61-72), aufgrund auch der verschiedenen Ausprägungen, die islamrechtliche Normen in den modernen Nationalstaaten angenommen haben (Schneider 2008), fällt eine einheitliche Strukturierung und die Schaffung einer alle Muslim_innen betreffenden ‚Kirche‘ nicht nur schwer, sie dürfte unmöglich sein. Es ist deshalb, so argumentiert Langenfeld, auf die Dauer

nur schwer hinzunehmen, dass den Muslimen_innen unter Hinweis auf ihre besonderen Strukturen der Zugang zu den staatskirchenrechtlichen Formen der Kooperation mit dem Staat verweigert wird (Langenfeld 2005, 17-36). Vor diesem Hintergrund ist, wie bereits eingangs gesagt, der geplante Vertrag generell zu begrüßen. Bedenken erheben sich insofern, als nicht deutlich ist, wie viel Prozent der muslimischen Bevölkerung die großen Verbände, vor allem der Koordinationsrat der Muslime, vertreten. Schätzungen gehen von circa 20% aus (Volk 2015). Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass die große, gut integrierte muslimische Bevölkerung nicht von den Verbänden vertreten wird, und zwar weder diejenigen, die sich als religiös bezeichnen würden und ihre Religion für sich praktizieren, gegebenenfalls auch Moscheen besuchen, noch diejenigen, die sich als Agnostiker oder wenig religiös bezeichnen würden.

Neben dem Koordinationsrat besteht eine Vielzahl kleinerer zivilgesellschaftlicher Organisationen und Gruppen, die sich teilweise explizit mit der Frage einer islamischen geschlechtergerechten Theologie befassen. Neben dem bereits oben genannten ZIF ist eine weitere Organisation, die sich auf ihrer Internetseite mit Fragen der Geschlechterstellung im Islam intensiv beschäftigt, der Liberale Islamische Bund (LiB) unter Vorsitz von Lamya Kaddor (Schneider 2017).⁵

Die Verbände in Niedersachsen haben sich zwar explizit zum Grundgesetz bekannt und dies ist, wie eben ausgeführt, in der Präambel auch verankert. Die Frage, welche Geschlechterbilder sie im Rahmen ihrer Organisation z. B. durch Frauenförderung in den Führungsgremien und inhaltlich vertreten, ist damit jedoch noch nicht beantwortet und sie bedürfte der über die Selbstdarstellung der Verbände auf ihren Webseiten, so sie denn stattfindet, hinausgehenden wissenschaftlichen Analyse. Diese kann im vorliegenden Artikel nicht geleistet werden, wird hier jedoch explizit als Forschungsdesiderat angemahnt. Die Vertretung eher traditioneller Geschlechterbilder ist dabei per se nicht grundgesetzwidrig. Hier möge der Verweis auf die katholische Kirche genügen, die ebenfalls in ihrer Hierarchie Frauen nicht dieselben Rechte zugesteht wie Männern.

Wenn Silke Tödter verlangt, den Vertrag mit den Muslimen_innen auf Eis zu legen, so ist es für eine Versachlichung der Debatte nötig, beide von ihr monierten Punkte, also die Gebetsräume und die nicht ernsthaft betriebene Gleichstellung der Geschlechter, inhaltlich detailliert zu untersuchen. Annette Abdelrahman vom SCHURA-Vorstand reagierte auf Silke Tödters Aussage gereizt: Es sei eine Frechheit, wenn Einrichtungen, die die Interessen von Frauen verträten, an diesen vorbeiarbeiteten. Sie seien in die Vorbereitung des Vertrages eingebunden gewesen (Migazin 12.02.2016). Emine Oguz kritisierte vor allem, dass Frau Tödter sich niemals

an sie und ihren Verband gewandt habe. Sie verwies auf das Recht der muslimischen Frauen, für sich selbst zu sprechen. Alle drei Kommissionsmitglieder der DITIB in den Staatsvertragsverhandlungen seien Frauen, darunter zwei Juristinnen und eine Verwaltungsfachangestellte. Auch müsste laut Satzung mindestens eine Frau in der Gemeinde in den Vorstand gewählt werden und diese müsse zumindest stellvertretende Vorsitzende werden. In Niedersachsen gäbe es derzeit zwei Gemeinden mit weiblichen Vorsitzenden.⁶ Auf die Frage der Gebetsräume wird unten einzugehen sein.

Ziele des Vertrags

Das grundlegende Ziel des Entwurfs ist es, die Rechte der Menschen islamischen bzw. alevitischen Glaubens in Niedersachsen zu benennen und ihre Verpflichtungen festzuhalten. Er ist laut FAQ (1) ein „symbolisches“ Zeichen des Respekts und der Akzeptanz gegenüber den hier lebenden Muslim_innen, geht aber über den symbolischen Gehalt hinaus. Ziel ist es, in Zeiten des islamistischen und salafistischen Terrors das friedliche Zusammenleben aller Menschen in einem freiheitlich-pluralistischen Gemeinwesen durch verstärkte Einbindung der Muslim_innen im Rahmen der grundgesetzlich verankerten Religionsfreiheit zu fördern. Ziel ist weiterhin, die mehrjährige Zusammenarbeit zwischen dem Land Niedersachsen und den genannten Ver-

bänden zu würdigen. Die Ziele sind mit einer Perspektive verbunden, die geschaffene Vertrauensbasis zwischen der Landesregierung und den islamischen Religionsgemeinschaften sowie der Gesamtbevölkerung weiterzuentwickeln und die Muslim_innen zu integrieren (Präambel Entwurf). In den FAQ (4) wird darauf hingewiesen, dass die Verankerung des Grundgesetzes und des ausdrücklichen Bekenntnisses zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung ein wichtiger Teil der Vertragsverhandlungen war und hier besonders auch auf die Gleichberechtigung von Mann und Frau abgehoben wurde. Weiterhin wird als ein Ziel dieser Verankerung – der ja die Religionsgemeinschaften zugestimmt haben – gesehen, dass sie sich somit leichter von Anhänger_innen fundamentalistischer islamischer Gruppen abgrenzen könnten.

Präambel

Die wichtigste Aussage auch für die rechtliche Gleichstellung der Geschlechter ist in Artikel 1 des Entwurfs mit „Wertegrundlagen“ überschrieben. Grundlage des Vertrags ist mithin ausdrücklich – obwohl diese eigentlich selbstverständlich ist – das Grundgesetz. In Absatz 2 wird nochmals betont, dass sich die Vertragspartner für die Verwirklichung dieser Werte und Ziele einsetzen. Artikel 3 Abs. 2 GG macht i. V. m. mit Abs. 3 S. 1 GG deutlich, dass jede mit dem Geschlechtsunterschied begründete

rechtliche Differenzierung im Grundsatz verboten ist. Privatpersonen sind nicht an das Diskriminierungsverbot gebunden, jedenfalls nicht unmittelbar. Es obliegt z. B. den Ehepartnern darüber zu entscheiden, in welcher Weise sie sich die Aufgaben in Ehe und Familie teilen, ob die Ehefrau einer außerhäuslichen Arbeit nachgeht oder ob sie sich der Erziehung der Kinder widmet. Der Gesetzgeber ist jedoch durch den genannten Grundrechtartikel zur Rechtssetzungsgleichheit verpflichtet, d. h. er darf keine Gesetze erlassen, die Männer und Frauen nur wegen ihres Geschlechts unterschiedlich behandeln (Langenfeld 2016). Es ist z. B. laut Langenfeld verboten, Frauen im Fall der Scheidung oder bei der elterlichen Sorge für die gemeinsamen Kinder anders zu behandeln als Männer; untersagt sind auch Unterschiede im Bereich des Erbrechts, des Staatsangehörigkeitsrechts, des Strafrechts (Langenfeld 2016). Diese Punkte berühren mögliche Konfliktpunkte mit einer traditionell-konservativen Auslegung bestimmter Koranverse, wie sie oben ausgeführt wurden.

Artikel 6, 8 und 9

Für Geschlechterfragen interessant sind die Artikel 6, 8 und 9. Artikel 6 und 9 haben einen direkten Bezug zur Frage der Geschlechterstellung, Artikel 8 erhält ihn dadurch, dass u. a. die Gleichstellungsaufträge des Landes, Tödter, wie oben zitiert, in der

Schaffung von Gebetsräumen ein Hindernis für die Integration sieht.

In Artikel 6 Abs. 2 bekennen sich die Religionsgemeinschaften zum staatlichen Schulwesen und zur staatlichen Schulpflicht wie auch zur „umfassenden Teilnahme der Schülerinnen und Schüler am Unterricht“. Das ist insofern mutig, als die ‚umfassende‘ Teilnahme der Schüler_innen am Unterricht kollidieren kann – und in der Vergangenheit kollidierte – mit Vorbehalten muslimischer Eltern gegenüber dem koedukativen Sportunterricht oder der Sexualkunde (dazu ausführlich Rohe 2001, 159-165). Die SCHURA bekennt sich auf ihrer Webseite (SCHURA-Bremen) ausdrücklich zu gemeinsamem Unterricht und zur Teilnahme von muslimischen Schüler_innen an demselben und an Klassenfahrten und schlägt Lösungen auf der Ebene der Schule gegebenenfalls unter Einbindung der Eltern vor. Das ist ein sinnvolles und praxisnahes Vorgehen. Andererseits sind durch den Vertrag die Vertragsparteien gebunden, nicht aber Dritte. Eltern werden mithin nicht direkt verpflichtet und könnten sich weiterhin gegen eine Teilnahme ihrer Tochter beispielsweise am Schwimmunterricht aussprechen (FAQ 15). Vor diesem Hintergrund muss man den Islamverbänden zubilligen, dass sie sich, wie auf ihren Webseiten ablesbar, konkret um eine pragmatische Lösung vor Ort mit der Schule und den Eltern bemühen werden. Zugleich wird den Religionsgemeinschaften das Recht eingeräumt, eigene Bildungseinrichtungen zu

gründen (Artikel 6 Abs. 2). Dies ist parallel zum Recht anderer Religionsgemeinschaften, wie der Kirchen und der jüdischen Gemeinden, zu sehen und zielt mithin auf eine Gleichstellung der Religionen ab, die unbedingt zu fördern ist.

Artikel 8 scheint zunächst keinen direkten Bezug zur Geschlechterfrage zu haben, vielmehr geht es darum, dass das Land das Bedürfnis von Schüler_innen zu beten anerkennt. Schulen können – nach Maßgabe der sächlichen und organisatorischen Gegebenheiten – für das Beten geeignete Räumlichkeiten zur Verfügung stellen. Dieser Artikel wurde von Tödter als integrationsgefährdend eingestuft. Von einem eigenen Gebetsraum ist nicht die Rede und auch die „geeignete Räumlichkeit“ ist kein Anspruch. In Abschnitt 2 ist geregelt, dass Beten grundsätzlich nur außerhalb des Unterrichts geschehen kann. Es ist hinzugefügt, dass dies in Ganztagschulen auch außerhalb der Zeiten des außerunterrichtlichen Angebots stattfinden soll (allerdings steht im Text: „soll“). Es wird auf die Einzelfallprüfung verwiesen.

Hier steht das generelle von der Religionsfreiheit geschützte Bedürfnis der Muslim_innen zu beten, der Frage gegenüber, inwieweit speziell dafür vorgesehene Räume an Schulen gegeben werden sollten – auch wenn dies keine Verpflichtung ist – und welche Auswirkungen dies gegebenenfalls hat.

Aus islamwissenschaftlicher Sicht ist festzuhalten, dass die Gebete zeitlich relativ flexibel gestaltet

werden können. Das muslimische Ritualgebet gehört zu den fünf Säulen (*rukṅ, pl. arkān*) des Islams, neben dem Glaubensbekenntnis, dem Fasten im Ramadan, der Almosengabe und der Pilgerfahrt nach Mekka einmal im Leben. Dem Gebet (*ṣalāt, pl. ṣalawāt*) kommt als täglicher Ritus wie auch wöchentlich in Verbindung mit der Freitagspredigt eine wichtige identitätsstiftende Bedeutung zu. Beten müssen allerdings erst Kinder ab der Geschlechtsreife, sodass eine Diskussion um die Einführung eines Gebetsraumes erst ab den weiterführenden Schulen, wenn überhaupt, Sinn macht. Das erste Gebet des Tages findet ohnehin frühmorgens vor dem Schulbesuch statt. Das Mittagsgebet kann spätestens bis zum Beginn des Nachmittagsgebets hingezogen und insofern meist außerhalb des Unterrichts verrichtet werden, außer im Winter (Goitein 1966). Ein Gebet dauert darüber hinaus nicht lange und kann theoretisch an jedem Ort verrichtet werden, es muss kein eigens dafür vorgesehener Raum sein. Während die normalen Gebete aufgrund der relativ flexiblen Gebetszeiten problemlos um den Unterricht herum gelegt werden können, ist eine verpflichtende Mitwirkung am Freitagsgebet problematisch und darf nicht mit dem Schulunterricht in Konflikt geraten (Piening 2010).

Die Frage des Betens an den Schulen ist unter mehreren Aspekten zu erörtern: Zum einen inwieweit Beten im öffentlichen Raum der Schule als ‚demonstratives‘ Beten aufgefasst werden und zu

einem ‚Wettbewerb der Religionen‘ führen kann. Dies wäre der Fall, wenn – wie in einem Fall, der dann vor Gericht verhandelt wurde – demonstrativ im Schulflur gebetet wird, also im öffentlichen Bereich der Schule. Im konkreten Fall hatte im Jahr 2007 ein 14-jähriger Schüler ostentativ auf dem Flur des Diesterweg-Gymnasiums in Berlin gebetet und die Schuldirektorin hatte ihm dies mit Verweis auf die staatliche weltanschaulich-religiöse Neutralitätspflicht untersagt (kathnet 29.11.2011). Nach einem anfänglichen Erfolg in erster Instanz entschied das Oberverwaltungsgericht Berlin-Brandenburg am 27.05.2010, dass das Begehren des Jugendlichen zwar generell vom Schutzbereich des Artikels 4 GG umfasst sei, jedoch den sich aus der Neutralitätsverpflichtung ergebenden verfassungsgemäßen Schranken unterliege.⁷ Dieses Beten, vor allem zentral im öffentlichen Raum, wurde vom Gericht mithin als raumergreifend angesehen, es wurde befürchtet, es könne sich negativ gegenüber solchen Schüler_innen auswirken, die als Muslim_innen nicht beten wollen, auf solche Schüler_innen, die ihre eigene Religion weniger vielleicht aus Glaubensgründen und mehr als Identitätsmarker parallel zur Schau stellen wollen und unter Konkurrenzdruck geraten oder für diejenigen Schüler_innen, die sich auf ihr Recht der negativen Religionsausübung berufen und durch die ostentativen Gebete gestört fühlen können. Muslim_innen hier einen eigenen Raum zur Verfügung zu stellen, in den sie sich zu-

rückziehen können, würde zum anderen ihre Glaubensausübung gegenüber anderen Religionen oder weltanschaulichen Gruppen bevorzugen, denn, soweit erkenntlich, gibt es keine entsprechenden Räume für beispielsweise die christlichen Kirchen. Zu bedenken ist, dass generell das Gebet geschlechtergetrennt ausgeführt wird. Moscheen haben beispielsweise traditionell einen Frauen- und einen (meist größeren) Männerraum (Beinhauer-Köhler 2008, 2010). Sollte der Gebetsraum nur von Muslim_innen genutzt werden, ist es möglich, dass sich sehr schnell eine solche geschlechtergetrennte Raumnutzung einstellt und – ob nun durch faktische Abteilung oder nur virtuell durch entsprechende Nutzung – die Geschlechtersegregation eingeführt wird. Der nächste Schritt wäre ein möglicher Einfluss auf die Kopfbedeckung, da selbst Musliminnen, die im Allgemeinen kein Kopftuch tragen, ein solches in einem moscheeähnlichen Raum eher aufsetzen werden. Nicht von der Hand zu weisen ist die Befürchtung, dass ihnen von männlichen Autoritäten ein solches Verhalten zumindest ‚empfohlen‘ wird. Ob dies im Bereich öffentlicher Schulen, die im Allgemeinen koedukativ sind, Sinn macht, steht zu bezweifeln. Sollte darüber hinaus der Gebetsraum auch von Imamen bzw. Vorbetern genutzt werden, stellt sich die Frage verstärkt. Insofern sind die Bedenken von Silke Tödter gerechtfertigt.

Emine Oguz von der DITIB bestätigte, dass es sich bei dem avisierten Raum nur um einen für alle

Schülergruppen nutzbaren Raum und nicht um einen spezifisch muslimischen Gebetsraum handeln soll, und argumentiert, dass dann, wenn Schüler_innen auf Kellertreppen oder sonstigen Räumen beten müssten, sie sich ausgegrenzt fühlten (Oguz, Mail vom 04.05.2016). An dieser Stelle ist Pragmatik erforderlich, um allen Interessen unter den Schüler_innen gerecht zu werden. Die in FAQ (16) vorgeschlagene Multifunktionalität des Raums wäre eine Möglichkeit, hier eine Lösung zu finden. Allerdings fragt sich, ob ein solcher Raum notwendig ist, wo doch in den meisten Schulen ohnehin Räume zu finden sind, die genutzt werden könnten, wie beispielsweise Pausen- und/oder Aufenthaltsräume. Aus islamischer Sicht ist es, wie bereits oben gesagt, nicht unmöglich, die Gebete zu verschieben, die Gebetszeiten sind flexibel. Die Verpflichtung, am Freitagsgebet teilzunehmen, kollidiert allerdings direkt mit der Schulpflicht.

Einen klaren Genderbezug hat Artikel 9 zur Bekleidungsfreiheit. Während die Frage, ob Schülerinnen ein Kopftuch tragen dürfen, im Gegensatz zu Frankreich in Deutschland nie zur Debatte stand, weil unter dem Schutz der Religionsfreiheit stehend, wurde das Recht von Pädagoginnen auf ein Kopftuch zunächst nicht akzeptiert (Rohe 2001, 155-159). Inzwischen hat das Bundesverfassungsgericht jedoch in seiner Entscheidung vom 27.01.2015 erklärt, dass ein pauschales Verbot religiöser Bekleidungen durch das äußere Erscheinungsbild von

Pädagoginnen und Pädagogen mit deren Glaubens- und Bekenntnisfreiheit nach Artikel 4 Abs. 1 und 2 GG nicht vereinbar ist (s. Artikel 9 Abs. 1 des Entwurfs). Um es mit Rohe zu formulieren: Die freiwillig getroffene Entscheidung einer Frau über ihre Kleidung verdient Respekt (Rohe 2001, 147).

Insgesamt ist zu hoffen, dass diese Entscheidung die absurd ausführliche Diskussion um das Kopftuch, das fast zur Repräsentation der ‚Muslimin‘ per se wurde, auf eine sachlichere Ebene hebt. Die Diskussion um das Kopftuch in der Öffentlichkeit führt zu einer geschlechtlich geprägten Wahrnehmung, sie konzentriert sich auf Frauen. Männliches Tragen von Bärten war nie Thema des öffentlichen Diskurses, ebenso wenig das Tragen der Kippa bei jüdischen Mitbürgern. Die Kopftuchdiskussion hat muslimische Frauen, die aufgrund ihres Glaubens ein Kopftuch tragen wollen, unter enormen Rechtfertigungsdruck gestellt. Häufig wurde Frauen unterstellt, das Kopftuch aus politischen Gründen zu tragen oder sich dem Druck der patriarchalischen Familienstruktur zu beugen. Fakt ist, dass die Gründe, die Frauen dazu bewegen, ein Kopftuch zu tragen, vielfältig sein können. Rückschlüsse von der Kopfbedeckung auf eine automatisch islamistische, d. h. islamisch-radikal-politische Haltung verbieten sich (Schneider 2011, 236-239). Studien belegen, dass junge Frauen mit ihrer bewussten Entscheidung für ein Kopftuch nicht nur eine häufig nicht einfach zu ertragende Reaktion der Mehrheitsge-

sellschaft herausfordern und erhalten, mit der sie umgehen müssen, sondern damit auch für sich neue Formen der religiösen Identität aushandeln und erarbeiten. Das Kopftuch gehört häufig zu ihrer Differenzkonstruktion. Es wird manchmal für bestimmte Zeiten getragen und auch wieder abgesetzt. Zu beobachten ist im Europa der letzten Jahrzehnte das Kopftuch als Identitätsmarker für Musliminnen in einem säkularen Kontext und als bewusstes Zeichen eines religiösen Selbstbewusstseins, wobei diese Religiosität häufig neu definiert und nicht unbedingt mit den traditionell-hierarchischen Geschlechtervorstellungen gleichzusetzen ist (Schneider 2011, 237).

Das Kopftuch der Lehrerin hat zwar insofern eine andere Qualität, als sie Autoritätsperson ist und Vorbildfunktion übernimmt. Andererseits ist es ihr als erwachsener Frau freigestellt, ihre Kleidung selbstständig auszuwählen. Dem Argument, dass Kinder, die aus einem muslimisch-säkularen Elternhaus kommen, sich durch das Kopftuch beeinträchtigt fühlen könnten, ist entgegenzuhalten, dass Kinder in der Schule durch unterschiedliche Outfits, Lehrstile und Charaktere der Lehrer_innen ohnehin mit einer Vielzahl von Lebensentwürfen konfrontiert werden. Es wäre gut darauf zu achten, dass die Kinder mit unterschiedlichen Islamlehrer_innen in Kontakt kommen, solchen, die Kopftuch tragen und solchen, die kein Kopftuch tragen. Generell ist der Entscheidung des BVerfG Respekt zu zollen, die

nun erstmals anerkennt, dass das Kopftuch als religiöses und nicht als politisches Symbol zu sehen ist. Es steht zu erwarten, dass der Umgang mit Kopftuch tragenden und nicht Kopftuch tragenden Frauen irgendwann an Relevanz in der öffentlichen Diskussion verliert.

Wichtiger ist, was inhaltlich im islamischen Religionsunterricht gelehrt wird. Die Lehrer_innen wiederum müssen zunächst ein Studium der Islamischen Theologie und/oder Religionspädagogik durchlaufen, so wie das auch für ihre Kolleg_innen aus den christlichen Kirchen der Fall ist.

Islamischer Religionsunterricht und islamische Theologie: Artikel 7 und Artikel 11

Ist eine gründliche Ausbildung gewährleistet, sind Befürchtungen, die Lehrkräfte könnten extremistische Positionen vertreten, wie sie von der eingangs genannten Hildesheimer Professorin geäußert wurden, nicht mehr oder weniger gerechtfertigt als bei anderen Religionslehrer_innen bzw. bei Lehrer_innen aller anderen Fächer auch. Dies wird in den Artikeln 7 und 11 zum Islamischen Religionsunterricht und zur Islamischen Theologie thematisiert. Das Land anerkennt in Artikel 7 das Recht der islamischen Religionsgemeinschaften auf Erteilung islamischen Religionsunterrichts nach Artikel 7, Abs. 3 GG. Nach Abs. 2 sind sich die Vertragspartner einig, dass der Unterricht von akademisch ausge-

bildeten Lehrkräften in deutscher Sprache erteilt wird. Dies verweist indirekt auf die in Artikel 11 genannte Islamische Theologie, die diese Lehrkräfte ausbildet. Eine gründliche Ausbildung der Lehrer_innen für den schulischen Unterricht ist dabei von großer Bedeutung. Sie umfasst eine Ausbildung in der islamischen Theologie und Religion zum einen und in der Religionspädagogik zum anderen. Artikel 7 Abs. 3 des Vertragsentwurfs besagt, dass die Religionsgemeinschaften im Rahmen des Artikels 7 Abs. 3 GG bei der Auswahl der Lehrkräfte mitwirken. Dies haben sie bisher auch schon getan. Hier, wie auch bei der Islamischen Theologie, stellt sich ein Problem, nämlich dass damit möglicherweise Lehrkräfte mit einer anderen als der von den Religionsgemeinschaften DITIB und SCHURA vertretenen – aber auch grundgesetzkompatiblen, vielleicht sogar neue Ansätze in der Theologie repräsentierenden – Islamauffassung erschweren Zugang zum Lehramt erhalten könnten. Mit anderen Worten: Eine radikale und grundgesetzwidrige Ausbildung ist nicht zu erwarten bzw. darf ohne Befund den Verbänden, die sich zum Grundgesetz bekannt haben, nicht unterstellt werden. Aber die Frage, welche konkrete Theologie und im Rahmen derselben, welche Geschlechterbilder die Verbände vertreten, inwieweit sie dadurch Einfluss erlangen können und inwieweit sie ihnen möglicherweise nicht genehme Lehrkräfte erfolgreich zu verhindern versuchen würden, ist erlaubt und muss gestellt werden.

Es ist deshalb vor allem Artikel 11 zu analysieren. Er ist relativ kurz und betitelt mit „Hochschulwesen“. Dennoch ist er einer der Artikel, deren Bedeutung im Rahmen des Vertrags vor den eben geschilderten Hintergründen aus islamwissenschaftlicher Sicht zentral ist. Er hängt mit Artikel 9, wie gerade ausgeführt, auf das Engste zusammen, weil die Islamische Theologie Lehrer_innen des islamischen Religionsunterrichts und eventuell zukünftige Imam_innen ausbildet und weil die entsprechenden Positionen der Islamischen Theologie nicht nur durch eine wissenschaftliche Berufungskommission, wie im Hochschulbereich üblich, besetzt werden, sondern, in Anlehnung das nihil obstat der Kirchen den Verbänden ein Mitspracherecht eingeräumt wird (Heinig 2010, 54-58). Vermutlich ist dieser Zusammenhang der Grund dafür, dass die Islamische Theologie in dem Entwurf erwähnt wird. Mit diesem Artikel setzt sich das Land für eine dauerhafte und tragfähige finanzielle Absicherung des ‚Instituts für Islamische Theologie‘ an der Universität Osnabrück und des dort bereits entwickelten Lehr- und Forschungsangebots ein. Die Verbände, die diesen Vertrag mit ausgehandelt haben, sind offenbar mit der Erwähnung einverstanden oder haben sogar darauf bestanden.

In der Theologie kreuzen sich, wie Heinig formuliert, systemtheoretisch gesprochen zwei Systemcodierungen: der Code der Wissenschaft (wahr/unwahr) und der der Religion (Glaube/Unglaube). Als glau-

bensbezogene Wissenschaft verlangt die Theologie eine additive Aktivierung der Religionsfreiheit in ihrer Funktion als verfassungsrechtlich intendierter Autonomieschutz. Diese Aktivierung erfolgt über die religionsfreiheitlich begründeten Mitwirkungsrechte der Religionsgemeinschaften. Theologie an staatlichen Hochschulen berührt die „eigenen Angelegenheiten einer Religionsgemeinschaft“. Diese ohne staatliche Einwirkung wahrnehmen zu können, garantiert Artikel 140 GG i.V.m. Artikel 137 Abs. 3 WRV. Das Mitwirkungsrecht besteht aber nur punktuell, soweit religionspezifische Fragen zu lösen sind. Sie betreffen die Frage, ob eine bestimmte Glaubenslehre überhaupt Gegenstand universitär betriebener theologischer Forschung und Lehre wird, also die Frage der Einrichtung entsprechender theologischer Lehrstühle und Fakultäten. Sie betreffen auch die Frage, welches Personal berufen wird, und schließlich die Fragen der Studien- und Prüfungsordnungen (Heinig 2010, 53f.).

Der Wissenschaftsrat hat für die Lösung dieses Problems vor allem den Weg für das ‚Beiratsmodell‘ geebnet, in dem die Verbände vertreten sind und das verfolgt wird. Heinig (2010, 56-58) hat hierzu kritische Fragen aufgeworfen:

Wer bestimmt die Mitglieder der Beiräte? Der Wissenschaftsrat stellt sich ein wechselseitiges Einvernehmen zwischen allen Beteiligten vor, jedoch ist dies ein ‚best case-Szenario‘, das bisher nicht unbedingt funktioniert hat.

Schafft sich der Staat damit einen ihm wohlgefälligen Kooperationspartner?

Warum sollten nichtorganisierte Muslime mitwirken, wie wären sie zu legitimieren?

Diese letzte Frage wäre aus der Sicht der Islamwissenschaft jedoch gerade interessant und umzukehren: Warum sollten nicht nichtorganisierte Muslim_innen, die gegebenenfalls neue theologische Richtungen verfolgen, für die Auswahlgremien infrage kommen? Es bliebe dann die Frage bestehen, wie ihre Auswahl zu legitimieren wäre. Der Vorteil wäre, dass neben den von den Verbänden vertretenen Positionen innerhalb der Theologie neue und weiterreichende Ansätze (Stichwort: feministische Theologie) zum Tragen kommen könnten.

Heinig kommt zu dem Schluss, dass das Beiratsmodell ohnehin nur als „Brückenlösung“ akzeptabel ist (Heinig 2010, 57). Wenn dies so ist, so muss die Frage, wie in Zukunft die Beteiligung der muslimischen Religionsgemeinschaft an der Besetzung der Lehrstühle geregelt ist und wie gewährleistet werden kann, dass grundgesetzkompatible Theologien mit neuen methodischen und theoretischen Ansätzen bei der Besetzung der Lehrstühle berücksichtigt werden können, in das Zentrum der Aufmerksamkeit rücken. Warum erscheint dies so dringlich? Ein Blick auf die bisherige Entwicklung der Islamischen Theologie soll dies begründen.

Das Institut für Islamische Theologie in Osnabrück bietet seit 2012/13 ein bekenntnisorientiertes Studi-

um der Islamischen Theologie an und grenzt sich damit von der bekenntnisneutralen Islamwissenschaft als kritischer und religionsneutraler Religions- und Kulturwissenschaft, die in Niedersachsen sonst nur an der Universität Göttingen besteht, ab. Momentan sind sechs Professuren besetzt, angegeben sind in der Broschüre des Instituts sieben Professuren (zum Vergleich: die Arabistik/Islamwissenschaft in Göttingen verfügt über 3,5 Professuren mit einer weit geringeren finanziellen Ausstattung). An der Auswahl beteiligt sind schon bisher SCHURA und DITIB, die in einem Beirat jeweils drei Mitglieder stellen, neben drei weiteren islamischen Theolog_innen aus dem In- und Ausland, die laut Angaben im Konsens mit den Landesverbänden und in Absprache mit dem Institut für Islamische Theologie von der Universität Osnabrück benannt wurden. Deren Namen lassen sich aber über die Webseite der Universität Osnabrück nicht in Erfahrung bringen (Institut für Islamische Theologie 2013, 9). Sind es reformorientierte, moderne, kritische Querdenker? Oder vertreten sie eher eine traditionelle Theologie? Ist eine feministische Theologin dabei? Oder repräsentieren sie einen Mainstream-Islam, wie er in den muslimischen Ländern vielfach auf Druck des Gelehrtenestablishments besteht, wo Frauen, schon gar solche mit einem feministischen theologischen Blick, nur langsam in die Ränge der Theologien vordringen? Nicht zuletzt natürlich stellt sich die Frage: Wie wurden sie ausgewählt? War genügend

Expertise vorhanden, um diese Auswahl zu rechtfertigen?

Im Allgemeinen gelten die Verbände eher als konservative „Religionsverwalter“ (Schenk 30.03.2016). Die Debatten um den Münsteraner Professor Mouhanad Khorshide zeigten dies. Sein Konzept des ‚Islams der Barmherzigkeit‘ war und ist der mutige Versuch, einen neuen Schritt in eine theologische Richtung zu gehen, für die der Islam in Deutschland gerade nicht bekannt ist. Barmherzigkeit als Leitmotiv des koranischen Menschenbildes steht der menschenverachtenden und blutigen Theologie eines sogenannten Islamischen Staates konträr gegenüber. Inwieweit dieser Versuch theologisch überzeugend ist, müsste nun in einer Islamischen Theologie diskutiert werden. Stattdessen versuchten die Verbände, allerdings erfolglos, ihn abzusetzen (Schenk, 30.03.2016). Die oben von Heinig genannte Befürchtung, dass nicht immer ein wechselseitiges Einvernehmen besteht, ist mithin berechtigt.

Es ist verständlich, dass sich das Land dazu bekennt, die Islamische Theologie – und hier ist die einzige Universität in Niedersachsen, die eine solche hat, Osnabrück – dauerhaft zu fördern. Ist es aber vor dem Hintergrund, dass die momentanen Beiräte nur eine Übergangslösung sein können und die Frage, wie in Zukunft die Besetzung der Lehrstühle geregelt werden soll, noch offen ist, sinnvoll, diesen Punkt in den Vertrag aufzunehmen?

Wie eingangs gesagt, wurde die Islamische Theologie mit großer politischer Unterstützung implementiert. Sie zielt auf die Integration der hier lebenden Muslime_innen ab und will ein Symbol für die grundgesetzlich verankerten Rechte der muslimischen Religionsgemeinschaft sein. Dies ist richtig und wichtig. Es ist allerdings ebenso richtig und wichtig, dass die Islamische Theologie, die sich explizit von der religionsneutralen nicht-bekenntnisorientierten Islamwissenschaft abgrenzt, als eine Wissenschaft betrieben wird. Als ein Fach an einer bundesdeutschen Universität ist sie den Grundsätzen der Wissenschaft verpflichtet, sie ist „glaubensbezogene“ Wissenschaft, wie Heinig formuliert (Heinig 2010, 53). Dies bedeutet, dass sie zum einen als Wissenschaft der wissenschaftlichen Methode und den Theorien und Forschungsergebnissen, die vor allem in der Islamwissenschaft in den vergangenen Jahrhunderten bis heute erarbeitet wurden, verpflichtet sein muss, sich kritisch an sie anschließen, sie zur Kenntnis nehmen und diskutieren muss. Es ist nicht zulässig, dass mit Verweis auf einen nicht hinterfragbaren Glauben argumentiert wird (Schenk, 30.03.2016). Und es bedeutet zum Zweiten, dass sie darüber hinausgehen muss, indem sie eine grundgesetzkompatible islamische Theologie in Deutschland entwickelt (Schneider 2017). Kann man davon ausgehen, dass die Islamische Theologie, weil an staatlichen Hochschulen gelehrt und im Konzert mit anderen Fächern ste-

hend, den Religionskulturen als institutionalisierte Reflexion ihrer Glaubenspraxis dient und einen „nicht unerheblichen Modernisierungsdruck“ erzeugt, wie Heinig vermutet (Heinig 2010, 53)?

Hier wäre kurz zum Sachstand Stellung zu nehmen: Das Institut für Islamische Theologie hat einen hervorragenden wissenschaftlichen Ruf, verbunden vor allem mit seinem ersten Professor und Gründer, Bülent Ucar, und es genießt Anerkennung unter den Muslim_innen. Mit Blick auf die Geschlechterfrage seien hier jedoch einige kritische Anmerkungen erlaubt: Weder ist die Gleichstellung der Geschlechter auf Professorebene und der Ebene der wissenschaftlichen Mitarbeiter_innen vollzogen noch wird Geschlechterforschung betrieben. Das Institut verfügt im Moment über sechs Professuren, die durchweg männlich besetzt sind, eine siebte ist angestrebt. Weder sie noch eine_r der vierzehn wissenschaftlichen Mitarbeiter_innen (darunter zwei Frauen) haben, soweit sich das aus der Webseite ablesen lässt, einen Schwerpunkt in der Geschlechterforschung oder thematisieren diese (Institut für Islamische Theologie Personen). Im Lehrprogramm des Wintersemesters 2015/16 und des Sommersemesters 2016 sucht man eine Veranstaltung, in der Aspekte der Geschlechterstellung bearbeitet werden, vergeblich. Die Verbände, die bisher maßgeblich an der Besetzung der Professuren beteiligt sind, haben hier bislang nicht zu erkennen gegeben, dass ihnen ein Geschlechterproporz auf der Ebene

der Professor_innen wichtig ist, denn andere Standorte haben Professorinnen: Zu nennen sind Erlangen, Tübingen, Frankfurt, Hamburg und Paderborn, die jeweils eine Professorin aufweisen. Bezüglich der Geschlechterforschung ist zu sagen, dass sie vor dem Hintergrund der zentralen Konfliktpunkte mit einer konservativen Auslegung der oben genannten Koranverse, vor dem Hintergrund auch der heftigen und meist emotionalen öffentlichen Debatten und für die Entwicklung oder Weiterentwicklung einer modernen islamischen geschlechtergerechten Theologie im Rahmen des Grundgesetzes eine zentrale Aufgabe sein müsste. In Erlangen und Münster sind mit zwei Konferenzen Versuche unternommen worden, dieses Desiderat zu beheben und die grundlegenden Fragen in diesem Kontext anzugehen (Schneider 2017).

Ein Beispiel für eine dieser grundlegenden Debatten sei hier angeführt. Die Frage, inwieweit Frauen Imaminnen sein können, wäre zu klären. Klassisch-islamrechtlich können Frauen nur Frauen vorbeten. Hiervon machte Amina Wadud, die amerikanische feministische Islamtheologin, eine Ausnahme, als sie erstmals in New York 2005 einer gemischtgeschlechtlichen Gemeinschaft vorbetete (Elliot 2005). Die (negative) Reaktion quer durch die muslimische Welt war enorm und Amina Wadud wurde von zahlreichen offiziellen Vertretern des islamischen Establishments auf das Heftigste kritisiert. Frauen in Deutschland haben sich bisher nicht so weit vorge-

wagt bzw. sich vor der möglichen Kritik gescheut und ihren Anspruch zurückgezogen (Spielhaus 2012, 442). Die große Konferenz der Osnabrücker Islamischen Theologie im Jahr 2010 sparte dieses Thema aus.⁸ Dabei hätte die Frage, ob in Osnabrück auch Frauen zukünftig als Imaminnen vor gemischtgeschlechtlicher Gemeinde ausgebildet werden können, ein wichtiger Diskussionspunkt sein und entsprechend in die dort aufzubauende Theologie einfließen können.

Nun ist einzuräumen, dass die Geschlechterforschung auch bei der Islamwissenschaft nur in der Schweiz an der Universität Zürich, nicht jedoch in der Bundesrepublik als eigener Lehrstuhl vorhanden ist (Genderprofessuren 2014). Allerdings sind Schwerpunkte in der Geschlechterforschung inzwischen bei vielen Professuren der Islamwissenschaft vorhanden.⁹ Nicht jede weibliche (und nur mancher männliche) Professor_in betreibt Geschlechterforschung, möchte dies oder kann dazu angehalten werden, es zu tun. Da aber die Geschlechterfrage zum zentralen Debattenthema der deutschen Gesellschaft, ‚den Islam‘ betreffend, avancierte, erhebt sich doch die Frage, warum der Aspekt der Geschlechterforschung in der Islamischen Theologie bisher so wenig Beachtung fand. Wenn in den Zentren der Islamischen Theologie in Deutschland eine moderne und zeitgemäße Theologie entwickelt werden kann, so darf aus Sicht der Verfasserin dieses Artikels die Auseinandersetzung mit den Vertre-

ter_innen einer feministischen Theologie ebenso wenig fehlen wie die Auseinandersetzung mit der Kategorie Geschlecht (Opitz-Belakhal 2010, 10-18). Wenn sich nun das Land verpflichtet, nicht nur das Institut für Islamische Theologie weiterhin dauerhaft abzusichern, sondern sich dabei für das „dort bereits entwickelte Lehr- und Forschungsangebot“ einsetzt und zu vermuten steht, dass die Verbände, mit denen der Vertrag geschlossen wird, sich als diejenigen sehen, die auch zukünftig über Besetzungen und Denominationen der Professuren entscheiden, erscheint die Chance vertan, hier eine Neuausrichtung oder doch Kurskorrektur zu erreichen. Da ohnehin das Beiratsmodell nur für den Übergang genutzt werden kann, wie oben gezeigt, ist die Verfasserin dieses Artikels der Meinung, dass dieser Artikel aus dem Vertrag herausgenommen und über eine zukünftige Ausgestaltung der Lehrstuhlbesetzung in der Islamischen Theologie gesondert nachgedacht werden sollte.

IV. Fazit

Der geplante Vertrag mit den muslimischen Verbänden kann zu einer Integration von Muslim_innen in Niedersachsen beitragen. Er ist ein wichtiger symbolischer Akt und dient in einer schwierigen Zeit der Anerkennung der Muslime_innen als Religionsgemeinschaft, die ihnen grundgesetzlich zusteht. Er

ist Signal des Willens Niedersachsens, einen Beitrag zur Integration zu leisten, und Signal der Muslim_innen, sich in die Gesellschaft als Bürger_innen einzugliedern, die ihre grundgesetzlich verbrieften Rechte einfordern. Insgesamt war aus islamwissenschaftlicher Sicht vor allem zu konkreten Fragen wie der Frage der Gebetsräume Stellung zu beziehen und zur Frage des nun verfassungsgerichtlich legalisierten Kopftuchs für Lehrerinnen. Die Schaffung eigener Räume für das Gebet erschien dabei nicht von dringender Notwendigkeit vor allem vor dem Hintergrund, dass anderen religiösen oder weltanschaulichen Gruppen solche Räume bisher auch nicht zur Verfügung stehen und schulische Räume bestehen, in denen (auch) gebetet werden kann, beispielsweise Pausenräume. Ein ostentatives Beten im öffentlichen Raum der Schule ist genauso wenig sinnvoll wie die Einrichtung rein muslimischer Beträume, die möglicherweise schnell geschlechtersegregiert genutzt würden. Anders verhält es sich mit dem Kopftuch der Lehrerin. Hier hat das Bundesverfassungsgericht ein Zeichen gesetzt, dass zumindest nicht von vornherein das Kopftuch einer erwachsenen Frau verboten werden kann. Hier steht zu erwarten, dass in einer pluralen Gesellschaft, in der sich die Schüler_innen an verschiedene Outfits und Verhalten der Lehrer_innen gewöhnen können, das Kopftuch über kurz oder lang zum selbstverständlichen Kleidungsstück an deutschen Schulen werden kann und die leidige Debatte um

das Stück Stoff damit die ihr bisher fälschlicherweise zukommende Dominanz im Diskurs einbüßt. Während das Kopftuch ausgiebig diskutiert wurde, erhielt eine andere Frage bisher nicht die ihr gebührende Aufmerksamkeit: Welcher Islam wird an den Hochschulen gelehrt bzw. entwickelt? In Artikel 11 setzt sich die Landesregierung für eine dauerhafte und tragfähige finanzielle Absicherung des Instituts für Islamische Theologie mit dem dort bereits entwickelte Lehr- und Forschungsangebot ein. Die Notwendigkeit einer solchen Theologie soll keinesfalls bestritten werden. Der Islamischen Theologie, die Religionslehrer_innen und in Zukunft vielleicht auch Imam_innen ausbildet, kommt durch die entsprechende Positionierung des Wissenschaftsrates 2011, die in breitem Maß ihren Aufbau forderte, eine große Bedeutung zu. Sicher waren nicht alle unternommenen Schritte gleichermaßen durchdacht. So hat inzwischen die Islamische Theologie teilweise, jedenfalls in Niedersachsen, das religionsneutrale Fach der Arabistik/Islamwissenschaft in personeller und finanzieller Ausstattung bereits überholt und es stellt sich die Frage, ob dies eine gewollte gesellschaftliche Konsequenz ist. Der Ausbau sowohl der Islamischen Theologie wie auch der Islamwissenschaft müsste sich idealerweise am Bedarf orientieren. Während die Islamische Theologie zukünftige Lehrer_innen und gegebenenfalls Imam_innen ausbildet, ist das Berufsbild der Islamwissenschaft erheblich breiter und umfasst, neben der wissen-

schaftlichen Karriere, die Ausbildung für die unterschiedlichen Bereiche der Politikberatung, des Journalismus, der Wirtschaft, des Rechts, des diplomatischen Dienstes und vieles mehr.

Dass bei der Besetzung der Professuren in der Islamischen Theologie nicht alle Aspekte berücksichtigt werden konnten und teilweise die wissenschaftliche Qualität auf der Strecke blieb, wie in den Medien berichtet wurde (Schenk, 30.03.2016), ist der Aufbruchsstimmung geschuldet. Auch die theologische Expertise steht noch am Anfang, was für sie als junge Wissenschaft mit den zu erwartenden Startschwierigkeiten keine Überraschung ist. Dennoch ist vor dem Hintergrund, dass Geschlechterthemen den öffentlichen Diskurs in starker Weise prägen, anzuregen, dass der Bereich der Geschlechterforschung stärker integriert werden müsste (s. a. Schneider 2017). Da die momentane Lösung, einen Beirat zu berufen, in dem die muslimischen Verbände vertreten sind, ohnehin nur eine vorübergehende sein kann, stellt sich die Frage, wie in Zukunft die Auswahl der Besetzung der Lehrstühle zu erfolgen hat. Es sollte deshalb Artikel 11 aus dem Vertrag herausgenommen und diese Frage gesondert diskutiert werden. Anders formuliert: Am Ende dieses Artikels steht die Frage: Wie kann die Implementierung einer wissenschaftlich innovativen, kreativen und verbandsunabhängigen Islamtheologie, die den Anforderungen der Moderne gerecht

wird und sich im Rahmen des Grundgesetzes bewegt, erreicht werden?

Anmerkungen

- ¹ S. http://www.mk.niedersachsen.de/portal/live.php?navigation_id=37645&article_id=139428&_psmand=8
(abgerufen am 20.05.2016).
- ² Für die Diskussionen um die Sunna des Propheten bzgl. der Geschlechterstellung s. Schneider 2011, 53-57, für die Frage der hadith-Forschung, die in der Islamwissenschaft sehr kritisch untersucht wurde, s. Harald Motzki (Hg.): Hadith, Ashgate, Aldershot 2004; nach Auffassung der Verfasserin dieses Artikels ist es unumgänglich notwendig, dass die Ibad diese Hadith-Forschung nicht nur zur Kenntnis nimmt, sondern bereits in den Curricula der BA-Studiengänge die Studierenden mit dieser quellenkritischen Forschung vertraut macht, auch wenn dadurch zahlreiche lieb gewonnene Glaubenspositionen infrage gestellt werden. S. a. Schneider 2017.
- ³ Der Koran wird hier in der wissenschaftlichen Übersetzung von Paret benutzt, es werden Sure und Vers angezeigt.
- ⁴ Publikation des Zentrums für Islamische Frauenforschung, siehe <http://www.zif-koeln.de/7788.html>
(abgerufen am 06.05.2016).
- ⁵ Siehe <http://lib-ev.jimdo.com/>
(abgerufen am 05.05.2016).
- ⁶ Emine Oguz in einer Mail an die Verfasserin vom 04.05.2016.

- ⁷ Ich danke Prof. Dr. M. Rohe, Erlangen, für diesen Hinweis. Zum Urteil siehe:
<http://www.gerichtsentscheidungen.berlin-brandenburg.de/jportal/?quelle=jlink&docid=MWRE100001916&psml=sammlung.psml&max=true&bs=10>
(abgerufen am 28.04.2016).
- ⁸ In seiner Einführungsrede zur Konferenz ‚Imamausbildung‘ in Deutschland. Islamische Theologie im europäischen Kontext‘ geht Bülent Ucar, Professor am Institut für Islamische Theologie Osnabrück, darauf nicht ein (Ucar 2010). Pürlü (2010) schreibt: „Im Sinne eines Vorbeters kann jeder männliche Muslim als Imam fungieren, der sich mit dem rituellen Gebet und der rituellen Waschung ausreichend gut auskennt. Er muss wissen, wie die rituelle Waschung und das rituelle Gebet vollzogen wird, was sie ungültig macht und was nicht. Für die Frauengemeinde könnte auch eine Imamin das rituelle Gebet leiten, was sich jedoch in der Praxis kaum durchgesetzt hat.“ (Pürlü 2010, 324). Außerdem berichtet Margret Spohn im gleichen Band in dem Beitrag „MünchenKompetenz – Weiterbildung für Imame und muslimische Seelsorger/innen in München“ (S. 358 ff.) über Seelsorgerinnen und Seelsorger, die aber nicht akademisch ausgebildet sind.
Siehe dazu aber Spielhaus 2012: Halima Krause, eine deutsche Muslimin, wäre bereit gewesen, ein gemischtgeschlechtliches Gebet zu führen, stieß jedoch auf Widerstand und war nicht bereit, gegen diesen das Gebet zu leiten, s. *ibid*, 442.

- ⁹ An der Universität Göttingen haben die beiden Professorinnen, Riem Spielhaus und die Verfasserin dieses Artikels, einen entsprechenden Schwerpunkt in Forschung und Lehre im Fach Islamwissenschaft.

Literatur

- Altwig, Dirk (2016): Professorin fordert Islam-Kontrolle; in: Neue Presse vom 10.02.2016.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel (2008): Muslimische Frauen in Moscheen – zwischen Tradition und Innovation; in: Forschung Frankfurt 1.2008, s. http://www.forschung-frankfurt.uni-frankfurt.de/36050625/Muslimische_Frauen.pdf (abgerufen am 10.05.2016).
- Beinhauer-Köhler, Bärbel (2010): Mit Kuppel und Minarett?; in: Forschung Frankfurt 1.2010, s. <http://www.forschung-frankfurt.uni-frankfurt.de/36050746/07Moscheen.pdf> (abgerufen am 10.05.2016).
- Elliot, Andrea (2005): Woman leads Muslim prayer service in New York; in: New York Times, 19.03.2005, s. <http://www.nytimes.com/2005/03/19/nyregion/woman-leads-muslim-prayer-service-in-new-york.html> (abgerufen am 28.04.2016).
- FAQ zum Vertragsentwurf: Niedersächsisches Kultusministerium: s. http://www.mk.niedersachsen.de/portal/live.php?navigation_id=37645&article_id=139428&psmand=8 (abgerufen am 24.04.2016).
- Genderprofessur (2014); in: Forschung & Lehre 11, 890-891.

- Goitein, S. D. (1966): Prayer in Islam; in: Ders.: Studies in Islamic History and Institutions, Leiden, 73-89.
- Goldziher, Ignaz (1952): Die Richtungen der islamischen Koranauslegung; unv. Nachdruck, Leiden.
- Heinig, Hans Michael (2010): Was sind die rechtlichen Vorgaben für eine Imamausbildung?, in: Bülent Ucar (Hg): Imamausbildung in Deutschland, Osnabrück, 49-58.
- Insitut für Islamische Theologie (2013): Universität Osnabrück, s.
http://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/fileadmin/public/media/Broschuere_IIT_204834_01.pdf
 (abgerufen am 28.04.2016).
- Kathnet (2011): Demonstratives Beten an Schulen verboten?; in: Katholische Nachrichten vom 29.11.2011, s.
<http://kath.net/news/34130>
 (abgerufen am 28.04.2016).
- Koran, der (2012), übersetzt von Rudi Paret, 8. Auflage, Stuttgart.
- Langenfeld, Christine (2005): Die rechtlichen Voraussetzungen für islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen; in: Christine Langenfeld, Volker Lipp, Irene Schneider (Hg): Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven, Göttingen, 17-36.

- Langenfeld, Christine (2016): Geschlechterrollen in Ehe und Familie im Wandel der Zeit und des Rechts; in: Thoralf Hanstein, Irene Schneider (Hg.): Beiträge zum Islamischen Recht XI, Frankfurt a. M. (im Druck).
- Lemmen, Thomas (2001): Muslime in Deutschland, Baden-Baden.
- Migazin (2016): Muslima weisen Kritik von Frauenbeauftragten zurück; in: Migazin vom 12.02.2016, s.
<http://www.migazin.de/2016/02/12/niedersachsen-musliminnen-weisen-kritik-von-frauenbeauftragten-zurueck/>
 (abgerufen am 21.04.2016).
- Opitz-Belakhal, Claudia (2010): Geschlechtergeschichte, Frankfurt a. M., New York.
- Piening, Günther (2010): Muslime in Berlin; in: Bildung für Berlin. Islam und Schule, Senatsverwaltung für Bildung, Wissenschaft und Forschung, s.
<http://www.tagesspiegel.de/downloads/1935352/3/.pdf>
 (abgerufen am 25.04.2016).
- Pürlü, Erol (2010): Imamausbildung in Deutschland – Erfahrungen und Kompetenzen der islamischen Verbände am Beispiel des Verbandes der Islamischen Kulturzentren (VIKZ); in: Bülent Ucar (Hg): Imamausbildung in Deutschland, Osnabrück, 323-329.
- Präsentation zu den Vertragsverhandlungen: s. Niedersächsisches Kultusministerium, s.

http://www.mk.niedersachsen.de/portal/live.php?navigation_id=37645&article_id=139428&_psmand=8

(abgerufen am 24.04.2016).

Rohe, Matthias (2001): Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen, Freiburg 2001.

Röck, Claus (2016): Vertrag mit den Muslimen in Niedersachsen ruht; in: NDR vom 27.04.2016, s. <https://www.ndr.de/kultur/Vertrag-mit-Muslimen-in-Niedersachsen-ruht,kommentar1880.html> (abgerufen am 28.04.2016).

Schenk, Arnfried (2016): Mission erfüllt?; in: al-Qantara vom 30.03.2016 s. <https://de.qantara.de/inhalt/islamische-theologie-in-deutschland-mission-erfuellt> (abgerufen am 28.04.2016).

Schneider, Irene (2005): Muslime in der Diaspora – Probleme der Positionierung im säkularen pluralistischen Staatswesen; in: Christine Langenfeld, Volker Lipp, Irene Schneider (Hg.): Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven, Göttingen, 61-72.

Schneider, Irene (2008): Islamisches Recht zwischen göttlicher Satzung und temporaler Ordnung? Überlegungen zum Grenzbereich zwischen Recht und Religion; in: Christine Langenfeld, Irene Schneider (Hg.): Recht und Religion, Göttingen, 138-191.

- Schneider, Irene (2011). *Der Islam und die Frauen*, München.
- Schneider, Irene (2014): *Der Ṭalāq auf Reisen: Kodifikation, Geschlechtergleichheit und Islamischer Personalstatut in der globalen postkolonialen Moderne*. Prof. em. Dr. Omaia Elwan zum 80. Geburtstag gewidmet; in Juliane Kokott, Ute Mager (Hg.): *Religionsfreiheit und Gleichberechtigung*, Heidelberg, 133-159.
- Schneider, Irene (2017 im Druck): *Islamische geschlechtergerechte Theologie in Deutschland*; in: Mouhanad Khorshide, Dina El Omari (Hg.): *Muslima Theologie*, erscheint 2017.
- Schneider, Irene und Strunk, Katrin (2010): *Islamische Erziehung an deutschen Moscheen – eine Bestandsaufnahme der Forschung*; in: *Recht der Jugend und des Bildungswesens*, 1, 53-69.
- Spielhaus, Riem (2012): *Making Islam relevant: Female authority and representation of Islam in Germany*; in: Masooda Bano, Hilary Kalmbach (Hg.): *Women, leadership and mosques*, Leiden, 437-356.
- Spohn, Margret (2010): *MünchenKompetenz – Weiterbildung für Imame und muslimische Seelsorger/innen in München*; in: Bülent Ucar (Hg.): *Imamausbildung in Deutschland*, Osnabrück, 359-376.
- Ucar, Bülent (2010): *Einführungsrede „Imamausbildung in Deutschland. Islamische Theologie im europäischen Kontext“*; in: Bülent Ucar (Hg.):

- Imamausbildung in Deutschland, Osnabrück, 38-42.
- Vertragsentwurf DITIB und Schura: Niedersächsisches Kultusministerium, s.
http://www.mk.niedersachsen.de/portal/live.php?navigation_id=37645&article_id=139428&psmand=8
(abgerufen am 24.04.2016).
- Vertragsentwurf Alevitische Gemeinde: Niedersächsisches Kultusministerium, s.
http://www.mk.niedersachsen.de/portal/live.php?navigation_id=37645&article_id=139428&psmand=8
(abgerufen am 24.04.2016)
- Volk, Thomas (2015): Muslimische Verbände in Deutschland – Ein Überblick; in: KAS, März/April, s.
http://www.kas.de/wf/doc/kas_40905-544-1-30.pdf?150407104017,
(abgerufen am 20.05.2016).
- Wild, Stefan (2001): Mensch, Prophet und Gott im Koran. Münster.

Webadressen

Institut für Islamische Theologie (Personen):

http://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/personen/uebersicht.html?no_cache=1

Liberaler Islamischer Bund e. V.:

<http://lib-ev.jimdo.com/>

(abgerufen am 05.05.2016).

NDR (2016): Frauenbeauftragte gegen Vertrag mit Muslimen; in: NDR Nachrichten Niedersachsen vom 10.02.2016, s.

<http://www.ndr.de/nachrichten/niedersachsen/Frauenbeauftragte-gegen-Vertrag-mit-Muslimen,muslime244.html>

(abgerufen am 24.04.2016).

Schura: <http://www.schura-niedersachsen.de/>

(abgerufen am 24.04.2016).

Schura: Schura-Bremen:

<http://www.schurabremen.de/index.php/19-direktartikel>

(abgerufen am 24.05.2016).

Seminar für Arabistik/Islamwissenschaft an der Universität Göttingen, s.

<http://www.uni-goettingen.de/de/mitarbeiterinnen/24615.html>

(abgerufen am 24.04.2016).