

Demokratie – Kultur – Moderne

Perspektiven der Politischen Theorie

herausgegeben von

Lino Klevesath

Georg-August-Universität Göttingen

und

Dr. Holger Zapf

Georg-August-Universität Göttingen

Oldenbourg Verlag München

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München
Telefon: (089) 45051-0
www.oldenbourg-verlag.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Lektorat: Kristin Beck
Herstellung: Constanze Müller
Titelbild: thinkstock.de
Einbandgestaltung: hauser lacour
Gesamtherstellung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-486-59653-3

Inhalt

Vorwort	V
Helmuth Plessner und Arnold Gehlen als politische Denker Zur politischen Ausdifferenzierung des analytischen Musters der Philosophischen Anthropologie <i>Richard Saage</i>	1
Expansive Demokratie und maskuliner Republikanismus bei Alexis de Tocqueville <i>Harald Bluhm</i>	15
Gemeinwohl <i>und</i> Grundrechte Ein responsiver kommunitarischer Ansatz <i>Amitai Etzioni</i>	35
Die Leerstelle des politischen Liberalismus in der Bundesrepublik <i>Sebastian Schwark</i>	53
Dissent und Tabu Von den Grenzen der Meinungsfreiheit in der Demokratie <i>Lino Klevesath</i>	65
Die Debatte um die Moderne im Westen und in Ostasien Eine ideengeschichtliche Annäherung <i>Eun-Jeung Lee</i>	81
Kontexte? Welche Kontexte? Ein hypothetischer Kontextbegriff für die inter- und transkulturelle Ideengeschichte <i>Alexander Weiß</i>	103
Begriffskonjunktur Zivilgesellschaft Zur missverständlichen Interpretation dissidentischer Bewegungen in Osteuropa <i>Lisa Bonn</i>	121
Wahlrecht für alle? Die Zugehörigkeit zum <i>demos</i> als politiktheoretische Herausforderung <i>Elisabeth Conradi</i>	133
Ethnisierung zwischen Ausgrenzung und Assimilation Theoretisierung der Abschiebep Praxis in Deutschland <i>Bettina Roß</i>	147

VIII	Inhalt
Religion im öffentlichen Raum Die Deutsche Islam Konferenz (DIK) als Aushandlungsort islamischer Präsenz? <i>Irene Schneider</i>	161
Tolerante Demokratie Die Bedeutung der Demokratie für die weltanschauliche Neutralität des Staates <i>Christian Mönter</i>	187
Kulturlandschaften Die Rückgewinnung des immateriellen Kulturerbes in die Landschaft <i>Eva-Maria Seng</i>	201
Verantwortung in Zeiten der Ratlosigkeit Zur Rolle des Verantwortungsprinzips in Prozessen der gesellschaftlichen Beratung <i>Ludger Heidbrink</i>	221
Prekäre Legitimität in der Staatsgesellschaft Probleme und Wandlungen des Legitimitätsdiskurses in Politik, Politischer Theorie und Zeitdiagnostik <i>Stefan Lange</i>	237
Doppelter Tod und Wiederauferstehung Slavoj Žižek und die Ideologiekritik <i>Axel Rüdiger</i>	261
System und Lebenswelt können sich wechselseitig „kolonisieren“! Eine ordonomische Diagnose der Moderne <i>Ingo Pies</i>	281
Kulturelle Evolution, Freiheit und die Legitimität normativer Ordnungen Einige Überlegungen zur politischen Theorie Friedrich August von Hayeks <i>Holger Zapf</i>	299
Autorinnen und Autoren	319
Veröffentlichungen von Walter Reese-Schäfer	323
Bildnachweise	337

Religion im öffentlichen Raum

Die Deutsche Islam Konferenz (DIK) als Aushandlungsort islamischer Präsenz?

Irene Schneider

In seiner Rede zum 20. Jahrestag der deutschen Einheit am 3. Oktober 2010 in Bremen bezeichnete Bundespräsident Christian Wulff die Zugehörigkeit zu Deutschland als nicht auf einen Pass, eine Familiengeschichte oder einen Glauben eingeengt. Christentum und Judentum als religiöse Bekenntnisse zählten jedoch dazu. Aber, so fuhr er fort „[...] der Islam gehört inzwischen auch zu Deutschland“.¹ Wulffs Aussage zum Islam zeigt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, dass wir uns in einer post-säkularen religionspluralen Gesellschaft befinden, in der Religion(en) als Wert wieder öffentlich und offenbar heftig verhandelt werden. Ist seine Feststellung aber zugleich auch als eine Abkehr von der so genannten „Leitkulturdebatte“ zu verstehen? „Leitkultur“, ein seit 2000 stark politisierter, deshalb aber nicht unbedingt präziser Begriff, wird unter anderem auch mit der Vorstellung einer in Deutschland vorherrschenden – christlich-jüdischen, mithin (auch) religiös geprägten – Kultur verbunden, an die sich die Eingewanderten anzugleichen hätten.² Oder zeigt die Wulffsche Äußerung erste Ergebnisse der seit 2006 tagenden Deutschen Islam Konferenz (DIK, erste Phase 2006–2009, zweite Phase Beginn Sommer 2010), die die Wahrnehmung des Islams in der Öffentlichkeit als eine wichtige und große, vor allem aber auch aus vielen verschiedenen Facetten bestehende Religionsgemeinschaft in Deutschland sicherlich befördert hat?³

Der vorliegende Beitrag fragt nach den Aushandlungsprozessen der Konstituierung einer muslimischen Öffentlichkeit, dem Sichtbarwerden von Muslimen in der Bundesrepublik im Zusammenhang mit der DIK und nach einer möglichen muslimischen Zivilgesellschaft. Ich stütze mich dabei auf den diskurstheoretischen Ansatz von Seyla Benhabib und, für die zivilgesellschaftliche Diskussion, auf Walter Reese-Schäfer.

Benhabib behandelt ausgehend von dem universellen Geltungsanspruch der Menschenrechte und deren Transponierung in die nationalen Kontexte, der Beobachtung der weltweiten Zunahme der Migration und einer Krise der staatlichen Territorialität, jedenfalls aber des her-

1 Wulff, Christian: Vielfalt schätzen – Zusammenhalt fördern. FAZ vom 4.10.2010, S. 8.

2 Zu Hintergründen und Differenzierungen der Leitkultur-Debatte s. Esser, Hartmut: Wertekonsens und die Integration offener Gesellschaften. In: Donner-Üretmek, Leila: Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz 2006–2009 (DIK). Berlin 2010, S. 82–105, hier: S. 97–103.

3 Hermani, Gabriele: Die Deutsche Islamkonferenz 2006–2009: Der Dialogprozess mit den Muslimen in Deutschland im öffentlichen Diskurs. Berlin 2010, S. 120.

kömmlichen Verständnisses von Nationalismus und Nationalstaat⁴, die Frage entstehender neuer politischer Zugehörigkeit⁵ aus diskurstheoretischer Sicht. Sie untersucht die Grenzbe-
reiche der politischen Gemeinschaft, indem sie die Frage nach der politischen Zugehörigkeit
„des Fremden“, des „Anderen“ zum modernen Nationalstaat stellt. Vor dem Hintergrund des
Verhältnisses zwischen universellen Menschen- und partikularen Bürgerrechten⁶ kann eine
demokratische Nation ihrer Meinung nach sich nur dann als Souverän konstituieren, wenn
sie Menschenrechte in ihrem Gesellschaftsvertrag zugrunde legt und konkretisiert.⁷ Politi-
sche Zugehörigkeit (political membership) ist hiernach der Status, der aus einer an bestimm-
ten Prinzipien und Praktiken orientierten Einbindung von Ausländern und Fremden, Immi-
granten und Neuankömmlingen, Flüchtlingen und Asylsuchenden in die bestehende
politische Praxis resultiert. Politische Grenzen definieren die einen als Mitglieder, die ande-
ren als Fremde. Benhabib argumentiert, dass in einer Zeit der Migration neue Formen der
Zugehörigkeit entstanden sind und entstehen müssen und nennt ihr Buch auch aus diesem
Grund „Die Rechte der Anderen“.⁸

Prozesse der Eingliederung der „Anderen“ können unterschiedlich verlaufen und werden
durch demokratische Iterationen begleitet. Unter „demokratischer Iteration“ versteht Benha-
bib komplexe öffentliche Debatten, Verhandlungen und Lernprozesse, in denen Institutionen
des Rechts und der Politik und die Öffentlichkeit über universalistische Rechtsansprüche
streiten, sie kontextualisieren, verteidigen und reformieren.⁹

Meine Hypothese lautet, dass die DIK als ein solcher Prozess verstanden werden kann bzw.
einen Prozess der politischen Iteration angestoßen hat.

Im Rahmen demokratischer Iterationen werden nach Benhabib im Bereich des Rechts über-
kommene Vorstellungen verändert und auch scheinbar unumstößliche Regeln erneuert. Es
handelt sich dann um jurisgenerative Debatten, die gewährleisten, dass das Volk einer Demo-
kratie nicht nur der Gegenstand, sondern auch der Urheber der Gesetze ist, denen es unter-
liegt.¹⁰

Gerade weil sich die politische Regelung der Zugehörigkeit unmittelbar auf die Selbstdefini-
tion und Zusammensetzung des „demos“, des Volkes, auswirkt, entzünden sich an ihr juris-
generative Debatten, in deren Verlauf das Volk zudem mit dem Widerspruch zwischen dem
rechtsstaatlichen Bekenntnis zu den universalistischen Menschenrechten und dem Bekennt-

4 Benhabib, Seyla: Die Rechte der Anderen: Ausländer, Migranten, Mitbürger. Frankfurt 2008, S. 16–24.

5 Ebd., S. 175.

6 Ebd., S. 33.

7 Ebd., S. 124.

8 Ebd., S. 13.

9 Ebd., S. 30.

10 Ebd., S. 177.

nis zur demokratischen Abschließung im Rahmen eines Territoriums und der Definition des eigenen „Volkes“ konfrontiert wird.¹¹ Während die Muslime in Deutschland aufgrund ihres Menschenrechts auf Religionsfreiheit die Konstituierung ihrer Religionsgemeinschaft anstreben, so meine Behauptung, werden sie in eine Debatte um ihre Zugehörigkeit in die deutsche Gesellschaft hineingezogen.

Die über die Untersuchung iterativer Prozesse hinausgehende Frage lautet dann: Kann die DIK, können die durch sie angestoßenen Diskurse als demokratische Iterationen im Bereich des Rechts, also als jurisgenerative Debatten bezeichnet werden?

Vorgeschichte

Grundlage des Prozesses, der schließlich in die Einrichtung der DIK mündete, ist die jahrzehntelange Präsenz von Muslimen in der Bundesrepublik. Religionsgemeinschaften, schon gar eine zahlenmäßig so große wie die muslimische, haben nach dem Grundgesetz (GG Art. 4 sowie Art. 3 Abs. 3 und Art. 7 Abs. 3 und insbesondere Art. 137 Abs. 5 Weimarer Reichsverfassung in Verbindung mit GG Art. 140) ein vom Staat verbrieftes Recht der freien Religionsausübung, Maßnahmen für die Eingliederung dieser Religion in das deutsche Staatsgefüge müssen ergriffen werden. Die über die individuelle Religionsfreiheit hinaus gehenden 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.¹² Diese Vereinigung besteht bei den Muslimen bisher nicht. Aufgrund der spezifischen Struktur des Islams als einer Religion ohne oberste Autoritätsinstanz und aufgrund der religiösen, sozialen, politischen und ethnischen Heterogenität der Muslime¹³ in Deutschland, aufgrund auch der verschiedenen Ausprägungen, die islamrechtliche Normen in den modernen Nationalstaaten angenommen haben,¹⁴ fällt eine einheitliche Strukturierung und die Schaffung einer alle Muslime betreffenden „Kirche“ nicht nur schwer, sie dürfte unmöglich sein. Es ist deshalb auf die Dauer nur schwer hinzunehmen, dass den Muslimen unter Hinweis auf ihre besonderen Strukturen der Zugang zu den staatskirchenrechtlichen For-

11 Ebd., S. 30.

12 Heinig, Hans Michael: Was sind die rechtlichen Vorgaben für eine Imamausbildung?, in: epd-Dokumentation, Nr. 13/14, 2010, S. 12–17, hier: S. 14.

13 Vgl. hierzu Schneider, Irene: Muslime in der Diaspora – Probleme der Positionierung im säkularen pluralistischen Staatswesen. In: Langenfeld, Christine; Volker Lipp und Irene Schneider (Hg.): Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven. Ergebnisse des Workshops an der Georg-August-Universität Göttingen, 2. Juni 2005. Göttingen 2005, S. 61–72.

14 Zur Frage der Entwicklung „des“ Islam in verschiedenen staatlichen modernen Kontexten, siehe Schneider, Irene: Islamisches Recht zwischen göttlicher Satzung und temporaler Ordnung? Überlegungen zum Grenzbereich zwischen Recht und Religion. In: Langenfeld, Christine und Irene Schneider (Hg.): Recht und Religion in Europa – zeitgenössische Konflikte und historische Perspektiven. Göttingen 2008, S. 138–191.

men der Kooperation mit dem Staat verweigert wird.¹⁵ Es werden also Formen für einen Ansprechpartner gefunden werden müssen. Die aus juristischer Sicht notwendigen Voraussetzungen für eine Religionsgemeinschaft im verfassungsrechtlichen Sinn sind einmal eine gemeinsame institutionelle Struktur und zum anderen eine inhaltliche Formulierung der generell geltenden Glaubenssätze, die auch dem Grundgesetz nicht widersprechen dürfen.¹⁶

Zentrale – jurisgenerative – Fragen betreffen also den juristischen und gesellschaftlichen Vertreter „der“ Musliminnen und Muslime in Deutschland nebst aller daraus folgenden Konsequenzen, so zum Beispiel das Recht, den islamischen Religionsunterricht an deutschen Schulen nicht nur als Schulversuch zu implementieren und die nun offenbar kurz vor der Umsetzung stehende Einrichtung von Lehrstühlen zur islamischen Theologie, wie vom Wissenschaftsrat in seinem Papier vom 29.01.2010 gefordert.¹⁷

Die Islamkonferenz als solche ist bisher erst wenige Male Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung geworden. Layla Donner Üretmek hat in ihrer Publikation „Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz 2006–2009“ eine Bestandsaufnahme der Reden, der Beschlüsse, der Zusammensetzung der Plena etc. geleistet. Diese Selbstdarstellung der DIK wird im Folgenden als Quelle für die Diskurse und Abläufe dienen, sie ist auf der Internetseite der DIK, die ebenfalls als Quellengrundlage dient, abrufbar.¹⁸ Gabriele Hermani untersucht aufgrund der Reden Wolfgang Schäubles die Etablierung des offiziellen Diskurses mit den Muslimen und stellt die Frage, inwieweit diese Reden integrationsfördernde Botschaften enthielten. Weiterhin richtet sie den Fokus auf Medienbeiträge und Artikel.¹⁹ Die Perspektive von Hermanis Beitrag liegt weitgehend auf der Analyse der Zielsetzung der Bundesregierung bei der Implementierung der DIK, die sie als einen großen Schritt nach vorne im Miteinander zwischen Staat und Muslimen beurteilt.

15 Langenfeld, Christine: Die rechtlichen Voraussetzungen für islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. In: Langenfeld, Christine u. a. (Hg): *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht* (a. a. O.), S. 17–36, hier: S. 18.

16 Ebd., S. 19ff.

17 Siehe hierzu „Islamische Theologie in Tübingen, Münster und Osnabrück“. In: *evangelisch.de* vom 14.10.2010, abrufbar unter <http://www.evangelisch.de/themen/wissen/islamische-theologie-in-t%C3%BCbingen-m%C3%BCnster-und-osnabr%C3%BCck24238> (abgerufen am 20.10.2010). Siehe auch die Empfehlung des Wissenschaftsrates vom 29.01.2010, unter <http://www.bmbf.de/pubRD/WissenschaftsratEmpfehlung2010.pdf> (abgerufen am 20.10.2010), S. 77ff.

18 Donner-Üretmek: *Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz* (a.a.O.), S. 70–81; s. auch die offizielle Webseite der Deutschen Islam Konferenz (DIK) unter http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_110/mn_1318688/SharedDocs/Anlagen/DE/DIK/Downloads/DokumenteDIK/dik-broschuere-download.html?__nnn=true (abgerufen am 30.10.2010).

19 Hermani: *Die Deutsche Islamkonferenz* (a. a. O.), S. 19.

Dagegen hat sich Schirin Amir-Moazami vor allem unter dem Geschlechteraspekt kritisch mit der DIK auseinandergesetzt.²⁰ Sie analysiert in ihrem Artikel „Islam und Geschlecht unter liberal-säkularer Regierungsführung – Die Deutsche Islam Konferenz“ Zusammensetzung und Zielsetzung der DIK vor dem Hintergrund von Foucaults Begriff der Gouvernamentalität als Ausfluss des staatlichen Versuches, Muslime in ihrem „Muslimsein“ zu disziplinieren. Sie argumentiert vor allem mit Blick auf die Geschlechterfrage, dass die DIK eher als Hinleitung, ja, sogar Zwang zu bestimmten Normen zu sehen ist. Die DIK basiere auf der Vorannahme einer problematischen Differenz, die es nach relativ geschlossenen Kriterien zu normalisieren gelte.²¹

Der hier verfolgte Ansatz hat mit Amir-Moazamis Fragestellung den Fokus auf die muslimische Partizipation in der DIK und weniger auf die bundesdeutsch-regierungspolitische Perspektive gemeinsam. Anders als Amir-Moazami versuche ich zu zeigen, dass die DIK als diskursiver Prozess zu sehen ist, in deren Verlauf neue Identitäten ausgehandelt und entwickelt werden. Dabei soll und kann nicht geleugnet werden, dass der Staat und in diesem Fall das einladende Bundesinnenministerium die „Staatsmacht“ repräsentiert, dennoch soll deren Wirken in Verschränkung mit dem Agieren muslimischer Organisationen und Individuen genauer betrachtet werden. Es wird zu diskutieren sein, ob die DIK als einseitiger Disziplinierungsprozess zu sehen ist oder nicht doch durch ihn ein gesamtgesellschaftlicher Iterationsdiskurs im Sinne Benhabibs angestoßen wurde.

Quellenmaterialien sind neben der Selbstdarstellung der DIK die Aussagen von beteiligten Akteuren und Medien- und Presseberichte.

1 Wer sind sie: die MigrantInnen aus den islamischen Ländern?

Werner Schiffauer hat in seinem Artikel „Der unheimliche Muslim“ (2007) vom „Phantasma einer primären Identität“ gesprochen: Einwanderer aus muslimischen Ländern würden seit dem 11. September 2001 immer häufiger primär als Muslime und erst sekundär als Türken, Iraner, Palästinenser wahrgenommen. Die Folge dieser Verschiebung sei, dass die Zahl der „Muslime“ nach oben schnelle – und damit die einhergehende Angst vor der Majorisierung durch diese.²²

Die Veröffentlichung einer neuen bundesweit repräsentativen Studie von Haug/Müssig/Stichs „Muslime in Deutschland“ (Stand Juni 2009), die durch die DIK initiiert wurde, liefert

20 Amir-Moazami, Schirin: Islam und Geschlecht unter liberal-säkularer Regierungsführung – Die Deutsche Islam Konferenz. In: Brunner, José und Shai Lavi (Hg.): Juden und Muslime in Deutschland: Recht, Religion, Identität. Göttingen 2009, S. 185–208.

21 Ebd., S. 203.

22 Schiffauer, Werner: Der unheimliche Muslim – Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste. In: Wohlrab-Sahr, Monika und Levent Tezcan (Hg.): Konfliktfeld Islam in Europa. Baden-Baden 2007, S. 111–133, hier: S. 115.

neues Zahlenmaterial. Sie basiert auf einer Befragung von mehr als 6000 Personen mit Migrationshintergrund aus 49 islamisch geprägten Ländern. Demnach leben zwischen 3,8 und 4,3 Millionen Menschen in Deutschland, die sich selbst als Muslime bezeichnen. Sie stellen damit zwischen 4,6 und 5,2% der bundesdeutschen Bevölkerung.

45% der Befragten hatten einen deutschen Pass, 55% eine ausländische Nationalität, allerdings vermisst man die Gruppe der Muslime ohne Migrationshintergrund. Die Studie berücksichtigt aber, dass viele Personen aus islamisch geprägten Ländern keine Muslime sind und trägt mithin Schiffauers nur allzu berechtigte Warnung vor einer unkritischen Gleichsetzung von Nationalität mit Religion Rechnung. Die Gruppe der Muslime wird als erwartungsgemäß sehr heterogen²³ beschrieben, die Gruppe der Türkischstämmigen stellt 63% der Muslime in Deutschland. Die zweitgrößte Gruppe mit 14% stammt aus den südosteuropäischen Ländern wie Bosnien, Bulgarien, Albanien. Die drittgrößte Gruppe sind die Migranten aus dem Nahen Osten, sie stellen einen Anteil von 8% der in Deutschland lebenden Muslime. Die größte konfessionelle Gruppe sind die Sunniten mit 74%, die zweitgrößte Gruppe stellen die Aleviten mit 13%. 36% der Muslime schätzen sich selbst als stark gläubig ein. Durchgehend kommt die Studie zu dem Ergebnis, dass muslimische Frauen gläubiger sind als muslimische Männer.

In beiden Phasen der DIK sind die Verbände der Muslime vertreten. Das Ergebnis der Studie, wonach die Verbände nicht die Mehrheit der Muslime in Deutschland repräsentieren, ist zwar altbekannt,²⁴ bedarf jedoch gerade vor dem Hintergrund der engen Kooperation zwischen bundesdeutschem Staat und den Verbänden der genaueren Untersuchung. Wen vertreten die Verbände, für wen sprechen sie, für wen können sie sprechen gerade bei so zentralen Fragen wie den Inhalten des geplanten und geforderten islamischen Religionsunterrichts an deutschen Schulen oder bei der Besetzung von Professuren an deutschen Universitäten zur islamischen Theologie?

20% der Befragten gaben an, Mitglied in einem religiösen Verein zu sein.²⁵ Der bekannteste muslimisch-türkische Verband ist die DİTİB, die eng mit dem türkischen Religionsministerium zusammenarbeitet und mithin als staatlich (türkisch) kontrolliert gelten kann, 59% der Personen mit türkischem Migrationshintergrund kennen sie. Ein Viertel der Muslime gibt an, einen der folgenden Verbände zu kennen: Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD), Verein der islamischen Kulturzentren (VIKZ), Alevitische Gemeinde in Deutschland (AABF). Lediglich 16% kennen den Islamrat (IRD), nur 10% kennen den 2007 gegründeten

23 Zur Heterogenität der deutschen Muslime, vgl. Schneider: *Muslime in der Diaspora* (a. a. O.); Rohe, Mathias: *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen: Rechtliche Perspektiven*. Freiburg 2001.

24 Lemmen, Thomas: *Aktuelle Entwicklungen innerhalb islamischer Organisationen in Deutschland*. In: Stanisavljević, André und Ralf Zwengel: *Religion und Gewalt: Der Islam nach dem 11. September*. Potsdam 2002; Spuler-Stegemann, Ursula: *Muslime in Deutschland: Nebeneinander oder Miteinander?* Freiburg 1998; Wunn, Ina: *Muslimische Gruppierungen in Deutschland: Ein Handbuch*. In Zusammenarbeit mit Hamideh Mohagheghi. Stuttgart 2007.

25 Haug, Sonja; Stephanie Müssig und Anja Stichs: *Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Nürnberg 2009, S. 167.

Koordinationsrat der Muslime (KRM). Den höchsten Vertretungsgrad erzielt DITIB, von der sich 16% aller Muslime in Deutschland vertreten fühlen. Lediglich 2% der gesamten muslimischen Bevölkerung fühlen sich vom neuerdings gegründeten und als Dachverband fungierenden KRM vertreten.²⁶ Weniger als ein Viertel der Muslime fühlt sich von den in der DIK vertretenen Verbänden vertreten.²⁷

Aus der Perspektive des deutschen Staates stehen die Muslime vor allem vor folgenden Herausforderungen: Sie müssen sich selbst in angemessener Weise organisieren, um vom Staat als Ansprechpartner akzeptiert zu werden, zugleich aber auch die Vereinbarkeit der islamischen Glaubenslehre mit dem Grundgesetz nachweisen.²⁸ Vor dem Hintergrund der ethnischen und religiösen Fraktionierung der muslimischen Gemeinschaft stellt dies die Hauptherausforderung dar. Es bedarf eines intellektuellen Inputs der muslimischen Gruppen und einzelner Personen, um einen „kleinsten gemeinsamen Nenner“ eines Islamverständnisses zu entwickeln, das für alle Muslime ebenso akzeptabel ist wie dem Selbstverständnis des säkularen deutschen Staates entsprechend. Dies wird auch von den Muslimen als Desiderat erkannt.

Eventuelle Konfliktpunkte mit dem deutschen Grundgesetz sind traditionell-islamischrechtliche Interpretationen bezüglich der Gleichheit der Geschlechter, der Religionsfreiheit, und, im europäischen Kontext weniger zentral, der Körperstrafen, wie sie im Koran festgehalten sind. Bisher bestehen unter den Muslimen Europas verschiedene Vorstellungen davon, wie ein solcher Islam in säkularem Gewand konkret aussehen soll, wie mit der Interpretation der relevanten Koranstellen umgegangen werden muss, welche Interpretation des islamischen Rechts die angemessene ist.²⁹

2 Gibt es eine muslimische Zivilgesellschaft?

In der DIK lud der deutsche Staat Vertreter der Muslime ein, um mit dem Staat zu diskutieren. Auf Anstoß der Politik begaben sich mithin im Jahr 2006 Muslime, Verbände und Einzelpersonen, die offenbar vom Staat als Repräsentanten ihrer Glaubensgemeinschaft gesehen wurden, in eine Auseinandersetzung mit Staat und Gesellschaft um ihre eigene organisatorische Konstruktion.

Der Islamwissenschaftler Johansen hat formuliert, dass die Frage, was den Islam in Deutschland ausmache, nur durch die Muslime selbst beantwortet werden kann.³⁰ Sicherlich können,

26 Ebd., S. 15–18, insbesondere S. 167–181.

27 Ebd., S. 179.

28 Langenfeld: Die rechtlichen Voraussetzungen (a. a. O.), S. 33.

29 Schneider: Muslime in der Diaspora (a. a. O.); Rohe: Der Islam (a. a. O.).

30 S. dazu den äußerst erhellenden Artikel von Johansen, Baber: Staat, Recht und Religion im sunnischen Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren? In: Ders.: *Contingency in a Sacred Law*. Leiden 1999, S. 263–348, hier: S. 264f. Siehe auch Schneider: *Islamisches Recht* (a. a. O.).

da auf staatlichen Zuruf zustande gekommen, die in der DIK vertretenen Muslime nicht per se als „die“ muslimische Zivilgesellschaft gesehen werden. Aber ist möglicherweise durch die DIK ein Prozess angestoßen worden, der in die Formierung einer muslimischen Zivilgesellschaft mündet oder münden kann?

Um diese Fragen zu beantworten, muss die komplexe Frage der Definition von Zivilgesellschaft behandelt und eine für diesen Zusammenhang konzipierte Arbeitsdefinition erstellt werden.

Reese-Schäfer hat die Begriffsgeschichte der Zivilgesellschaft ein wunderbares Beispiel dafür genannt, wie sich durch das Hin- und wieder Zurückübersetzen von Begriffen in und aus verschiedenen Sprachen eine Präzisierung des Sinnes und ein Bedeutungswandel ergeben können.³¹ Er kommt zu folgender Kurzdefinition, die am Ende eines langen ideengeschichtlichen und terminologischen Weges steht:

„[...] Zivilgesellschaft [bezeichnet heute] das Netzwerk von Assoziationen zwischen dem Staat, dem Markt und dem privaten Bereich.“³²

Holger Albrecht³³ verweist auf den Aspekt der Freiwilligkeit als grundlegend. Damit verbunden ist ein gewisses Organisationspotential, durch das sich zivilgesellschaftliche Akteure von rein individuellen Beziehungsmustern z. B. in Klientel- und Lobbystrukturen abheben.³⁴ Aus einer funktionalistisch-strukturalistischen Perspektive kommen zivilgesellschaftlichen Akteuren bestimmte Funktionen zu, die zumindest zum Teil erfüllt sein müssen, nämlich der Schutz von Individuen gegenüber staatlichen Eingriffen, die Vermittlung zwischen politischer und unpolitischer Sphäre, eine Sozialisationsfunktion, die Bildung sozialer Gemeinschaften und eine Kommunikationsfunktion.³⁵

Als emanzipatorische Akteure der Gesellschaften leisten spontan entstehende Gruppen, Organisationen, Bewegungen und Personen unverzichtbare Funktionen in gesellschaftlichen Meinungs- und Willensbildungsprozessen jenseits der vermachteten politischen Öffentlichkeit, indem sie soziale Problembereiche thematisieren und aus der privaten in die politische Sphäre tragen.³⁶ Reese-Schäfer weist darauf hin, dass der Begriff der Zivilgesellschaft nicht unproblematisch ist, weil die Aktivisten von Zivilgesellschaft immer auch Sprecher von Min-

31 Reese-Schäfer, Walter: Politisches Denken heute: Zivilgesellschaft, Globalisierung und Menschenrechte. 2. überarbeitete Auflage. München 2007, S. 58.

32 Ebd., S. 59.

33 Albrecht, Holger: Zivilgesellschaft und der vordere Orient: Das Prinzip Hoffnung und die Grenzen eines sozialwissenschaftlichen Konzepts. In: Betz, Joachim und Wolfgang Hein (Hg.): Zivilgesellschaft. Wiesbaden 2005, S. 118–143, hier: S. 119.

34 Ebd., S. 119.

35 Croissant, Aurel; Lauth, Hans-Joachim und Wolfgang Merkel: Zivilgesellschaft und Transformation: Ein internationaler Vergleich. In: Merkel, Wolfgang: Systemwechsel 5: Zivilgesellschaft und Transformation. Unter Mitarbeit von Christian Henkes. Opladen 2000, S. 9–49, hier: S. 11–14.

36 Ebd., S. 13–14.

derheiten mit oder ohne Auftrag seien. Die Zivilgesellschaft könne eben auch als Legitimationsersatz fungieren, wenn eine überzeugende Unterstützung nicht da sei, und dazu dienen die Mehrheit politisch zu entmündigen.³⁷ Er fordert, dass Zivilgesellschaft Zivilität aufweisen müsse, d. h. das diskussionsoffene Verhalten und den verhaltensmäßigen Filter, die die Beliebigkeit von organisierten Sonderinteressengruppen im Zaum halten können. Basisaktivierung ohne Zivilität müsse als Demokratie gefährdend angesehen werden.³⁸ Die Aspekte der Zivilität und Repräsentanz sind wichtige Faktoren, an denen sich auch islamische Organisationen und Gruppen in der Bundesrepublik messen lassen müssen.

Zunächst wäre die Frage zu klären, ob die großen muslimischen Verbände als zivilgesellschaftliche Vereine gelten können. Sie erfüllen dabei alle zweifelsfrei die Kriterien der Staatsunabhängigkeit und der Freiwilligkeit der Mitgliedschaft und weisen eine gewisse Organisationsstruktur auf. Sie haben eine klare Vermittlerrolle zwischen Individuum und Staat und schützen und vertreten die Muslime und ihre Interessen gegenüber deutschen Behörden, darüber hinaus weisen sie eine Sozialisationsfunktion auf und bilden eine soziale Gemeinschaft mit Kommunikationsstrukturen. Unter diesen Gesichtspunkten können sie als zivilgesellschaftliche Organisationen gelten.

Allerdings ist von verschiedenen Seiten³⁹ auf die teilweise expliziten, teilweise nicht offen gelegten pekuniären und administrativ/politischen Abhängigkeiten von islamischen Staaten verwiesen worden. Dies gilt für die DİTİB, die von der Diyanet, der türkischen Religionsbehörde, abhängig ist und über sie auch ihr Personal, v. a. die Imame, bezieht. Dies gilt auch für viele andere Organisationen, ohne dass jedoch klar ist, wer hier genau die Geldgeber sind bzw. wie die politischen und/oder finanziellen Abhängigkeiten sich gestalten.⁴⁰ Weiterhin wird moniert,⁴¹ dass die Verbände die Zahl ihrer Anhänger nicht korrekt angeben oder angeben können, die Zahl der vertretenen Moscheevereine sei unklar, es würden unterschiedliche Angaben gemacht. Die Studie „Muslime in Deutschland“ hatte ergeben, dass nur 20% der Muslime in Vereinen organisiert sind.

Lemmen monierte darüber hinaus die intransparente und wenig demokratische, um nicht zu sagen autoritäre Organisation und Struktur der Verbände, so z. B. Wahlen, deren Ablauf schwer nachvollziehbar ist. Er zeigt dies an einzelnen Beispielen.⁴²

37 Reese-Schäfer: Politisches Denken heute (a. a. O.), S. 61.

38 Ebd.

39 Haug u. a.: Muslimisches Leben in Deutschland (a. a. O.), S. 15–18 sowie S. 167–181; Lemmen: Aktuelle Entwicklungen (a. a. O.), vgl. etwa zum Islamrat S. 144.

40 Lemmen: Aktuelle Entwicklungen (a. a. O.); Wunn: Muslimische Gruppierungen (a. a. O.). Es ist überraschend, dass die Struktur der Verbände, die oft auch personellen Verflechtungen derselben untereinander und die Abhängigkeiten von ausländischen Vereinen erst ansatzweise untersucht wurden.

41 Lemmen: Aktuelle Entwicklungen (a. a. O.), S. 129–141.

42 Ebd., passim.

Vor diesem Hintergrund wird man die islamischen Verbände auf der nationalen Ebene und den Supra-Verband des KRM wohl nur eingeschränkt als zivilgesellschaftliche Organisationen bezeichnen können. Die von Reese-Schäfer geforderte Zivilität und Repräsentanz sind nicht oder jedenfalls nicht im ausreichenden Maß gegeben.

Wer aber könnte dann, rechtlich und/oder zivilgesellschaftlich, für „den“ Islam sprechen? Dazu können hier nur einige Überlegungen angestellt werden, die im Folgenden vor allem mit dem Fokus der Diskussion um die Frage der Geschlechtergleichheit verbunden werden. Eine abschließende Analyse müsste eine umfassende Bestandsaufnahme muslimischer Aktivitäten in der Bundesrepublik vornehmen, die hier nicht geleistet werden kann. Die Frage nach der Geschlechtergleichheit ist ein zentraler Punkt kultureller Identität und Selbstverortung, es ist auch derjenige Punkt, der in der Öffentlichkeit wohl am heftigsten diskutiert wird, der als konfliktträchtig im Sinne einer vermuteten Grundgesetzwidrigkeit angesehen wird.⁴³

Tezcan liefert eine mögliche Diskussionsgrundlage, indem er zwischen „pragmatischer“ und „orthodoxer“ Religiosität unterscheidet.⁴⁴ Unter „pragmatischer“ Religiosität versteht er nicht schriftorientierte, sehr auf die Praxis und an den lebenszyklischen Festen ausgerichtete Religiosität. Hingegen zeichne sich „orthodoxe“ Religiosität durch eine betonte Schriftorientierung aus. Diese sieht er vor allem in den Verbänden repräsentiert, aber nicht nur dort. Ein von ihm formuliertes Paradoxon besteht nun darin, dass man durch die Aufforderung der „pragmatischen“ Muslime, sich zu engagieren, sich zu repräsentieren und in die Öffentlichkeit zu gehen, um letztendlich durch ein gemeinsames „Glaubensbekenntnis“ einen vom Staat akzeptierten Vertreter ihrer Religionsgemeinschaft zu schaffen, etwas verlangt, was dem pragmatisch-religiös gesinnten Menschen fremd ist.⁴⁵ Hier verweist er auf das von Reese-Schäfer angesprochene Problem, wonach die für eine soziale Gruppe sprechenden zivilgesellschaftlichen Vertreter nicht unbedingt eine repräsentative Auswahl darstellen.⁴⁶

Nökel kommt zum Ergebnis einer generellen männlichen Dominanz des organisierten Islam neben einer Altershierarchie. Das heißt aber nicht, dass (gerade auch junge) Musliminnen sich in Deutschland bisher überhaupt nicht in Verbänden zusammenschließen. Als Gruppe zu erwähnen ist beispielsweise das Zentrum für islamische Frauenforschung und -förderung (ZiF). Die Frauen dieser Vereinigung verstehen sich als Wissenschaftlerinnen, die den Islam neu aus einer feministischen Perspektive auslegen. Die Entwicklung einer feministischen

43 Merkwürdigerweise hat Amir-Moazami außer einer intensiven Kritik an den säkularen Teilnehmerinnen der DIK keine weitergehenden Überlegungen für eine weibliche Perspektive zu islamischen Geschlechterpositionen vorzubringen, vgl. Amir-Moazami: *Islam und Geschlecht* (a. a. O.), S. 193–199. Die Frage der Geschlechterpositionen der in der DIK vertretenen islamischen Vereine ignoriert sie völlig.

44 Tezcan, Levent: Einige Anmerkungen zur Religiosität in muslimischen Milieus. In: Donner-Üretmek: *Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz* (a.a.O.), S. 70–81, hier: S. 73–75.

45 Ebd., S. 74.

46 Reese-Schäfer: *Politisches Denken heute* (a. a. O.), S. 62.

Theologie auf der einen Seite und praktische Frauen- und Mädchenarbeit andererseits stehen auf der Agenda.⁴⁷

Eine gleichfalls große Wirkung in der Öffentlichkeit hat das Netzwerk HUDA, „Rechtleitung“.⁴⁸ Auf der eigenen Webseite präsentiert sich HUDA als unabhängiger Zusammenschluss muslimischer Frauen in Deutschland. Die Frauen sind Herausgeberinnen der gleichnamigen Zeitschrift HUDA. Sie verstehen ihren Verein als ein Forum für den Dialog zwischen muslimischen Frauen in Deutschland. Sie wollen den innerislamischen Dialog fördern, die muslimischen Frauen in ihrer Persönlichkeitsentwicklung stärken und einen Beitrag zur Entwicklung und Praktizierung von islamischen Erziehungskonzepten liefern. Bei HUDA wirkt auch Hamide Mohagheghi mit, eine iranischstämmige Juristin, die seit Mai 2010 Mitglied des Plenums der DIK ist. In ihrem Aufsatz „Der Mensch und seine Verantwortung“ entwirft sie ihr Menschenbild, wie es aus dem Koran und aus der Sunna abzuleiten sei.⁴⁹ Neben den Verbänden treten auch verstärkt muslimische Intellektuelle wie Lamya Kaddor, Navid Kermani oder Feridun Zaimoğlu durch Buchveröffentlichungen und Medienauftritte in Erscheinung, die ihre religiöse Identität auf unterschiedlichste, individuelle Weise definieren. Lamya Kaddor hat in ihrem Buch „Muslimisch, weiblich, deutsch“ (2010) durch den Untertitel „Mein Weg zu einem zeitgemäßen Islam“ deutlich gemacht, dass es sich um private Reflexionen handelt. Dennoch sind diese als intellektuelles Angebot an die Leser ausgearbeitet und auf konkrete Probleme (z. B. die Kopftuchfrage) zugeschnitten. In dem Kapitel „Islam in schwarz-rot-gold“⁵⁰ thematisiert sie die Hybridität ihrer Identität als „Araberin“ (sie wurde häufig als „Türkin“ bezeichnet, eine sekundäre Ethnisierung über die Religionszugehörigkeit) und als „Deutsche“, als „die Andere“ und beschreibt beispielsweise die groteske Situation, dass ihr, als in Deutschland aufgewachsenem Kind aufgrund ihres Namens ein Deutschförderkurs verordnet wurde.⁵¹ Für den Islam in Deutschland konstatiert sie eine noch große „Blässe“, aber auch beginnende Konturen.⁵² Sie formuliert als Leitfragen: Wie kann muslimisches Leben in Deutschland aussehen? Wie kann man den Islam hier lebbar machen? Ist er im 21. Jahrhundert angekommen?⁵³ Wenn sie diese letzte Frage bejaht, dann ist es ihr zugleich aber auch wichtig, bestimmten Gruppen, wie den Verbänden, die Deutungshoheit

47 Siehe hierzu die Webseite unter <http://www.zif-koeln.de/7788.html> (abgerufen am 13.11.2010).

48 Spuler-Stegemann: *Muslimen in Deutschland* (a. a. O.), S. 206–212; vgl. auch die Webseite des Netzwerks unter <http://www.huda.de> (abgerufen am 22.10.2010).

49 Mohagheghi, Hamideh: *Der Mensch und seine Verantwortung*. In: Dies. und Klaus von Stosch. *Moderne Zugänge zum Islam: Plädoyer für eine dialogische Theologie*. Paderborn 2010.

50 Kaddor, Lamya: *Muslimisch, weiblich, deutsch! Mein Weg zu einem zeitgemäßen Islam*. München 2010, S. 75–91.

51 Ebd., S. 75.

52 Ebd., S. 79–80.

53 Ebd., S. 84.

„des“ Islams zu entwenden.⁵⁴ Anhand der Kopftuchdebatte entwickelt sie auch Überlegungen zu einer eigenen Koraninterpretation.⁵⁵

Auch andere, wie beispielsweise Navid Kermani⁵⁶ und Feridun Zaimoğlu haben sich – neben den Verbänden – zu einzelnen Themen geäußert. Kermani wendet sich vor allem gegen die Essentialisierung des Islams,⁵⁷ bezeichnet als grundlegend den Glauben an die Einheit Gottes und an die Propheten, an die Auferstehung, das Gebet, das Fasten im Ramadan, das Bezahlen der Armensteuer und die Pilgerfahrt nach Mekka und benutzt dies als Grundlage, die für den Islam behauptete Einheit von Staat und Religion im Islam zu widerlegen.⁵⁸

Abschließend ist die Frage nach einer muslimischen Zivilgesellschaft nicht zu beantworten, es sind nur einzelne medial präsente und verstärkt hervortretende Organisationen und Akteure einer solchen bisher sichtbar. Die großen Verbände bleiben wichtige Player, auch wenn ihre Zivilität und Repräsentanz eingeschränkt ist. Daneben treten andere Verbände immer stärker in die Öffentlichkeit, wie die oben genannte ZiF und HUDA, die lockerer strukturiert sind und nicht beanspruchen, für „die“ Muslime zu sprechen, sondern nur für einzelne Gruppen unter ihnen. Sie bilden in ihrem Selbstverständnis eine Plattform für Diskussionen. Gerade sie und die medial präsenten Einzelpersonen können als Teile dessen gesehen werden, was als „muslimische Zivilgesellschaft“ gelten kann.

3 Die Muslime und die DIK

3.1 Zielsetzung, Organisation und Akteure

3.1.1 Zielsetzung: Die erste Phase 2006–2009

Das einladende Ministerium selbst sah die DIK von Beginn an als langfristigen Kommunikationsprozess.⁵⁹ Sie sei eine gesamtstaatliche Dialogplattform zur Pflege der Beziehung zwischen dem deutschen Staat und den Muslimen. Ziel sei die Verbesserung der institutionellen (religionsrechtlichen) und gesellschaftlichen Integration.⁶⁰

54 Ebd., S. 85.

55 Ebd., S. 47–56.

56 Kermani, Navid: *Wer ist wir? Deutschland und seine Muslime*. München 2009.

57 Ebd., S. 112.

58 Ebd., S. 117. Vergleiche dazu genauer und historisch differenzierter: Johansen: *Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam* (a. a. O.).

59 Siehe die Webseite der DIK unter http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_110/nn_1875702/SubSites/DIK/DE/DieDIK/DIK06-09/TeilnehmerAlt/teilnehmer-alt-node.html?__nnn=true (abgerufen am 05.11.2010).

60 Siehe die Webseite der DIK unter http://www.deutsche-islam-konferenz.de/nn_1318862/SubSites/DIK/DE/DieDIK/AufgabenZiele/aufgabenziele-node.html?__nnn=true (abgerufen am 30.10.2010).

Am 19. Mai 2006 sprach Schäuble zum Thema Europäische Migrationspolitik beim Symposium „Europäisches Einwanderungs- und Asylrecht“.⁶¹ Er erwähnte in diesem Zusammenhang erstmals sein Vorhaben, eine Islamkonferenz abzuhalten. Dies sei angesichts der Tatsache, dass Muslime Teil der deutschen und europäischen Gesellschaft seien, angebracht.⁶²

Er sagte:

„Wir müssen diesen Weg gehen, damit wir einen Partner haben, um bestimmte Fragen zu besprechen und regeln zu können, aber natürlich auch um zu vermitteln, dass Muslime, die hier leben wollen, wissen und anerkennen müssen, dass die Scharia mit unserem Grundgesetz, mit europäischer Zivilisation, Kultur, Tradition und Geschichte nicht zu vereinbaren ist und dass man die Aufklärung in jeder Religion ein Stück weit leisten muss. Bei manchen Muslimen muss ein stärkeres Verständnis für die Gleichberechtigung aller Menschen wachsen – und zwar nicht nur unabhängig von der Hautfarbe, sondern auch unabhängig vom Geschlecht und ebenso für die Trennung von staatlicher und religiöser Ordnung.“⁶³

Ziel ist mithin, auf dem durch das Grundgesetz vorgegebenen Weg (s.o.), der ein Recht für alle Religionsgemeinschaften festhält, vorwärts zu kommen zur Schaffung eines Ansprechpartners des deutschen Staates und es damit den Muslimen zu ermöglichen, ihre Religion auch öffentlich auszuüben, z. B. über islamischen Religionsunterricht. Der Staat bekennt sich damit zum Recht dieser Muslime, eine solche Organisation zustande zu bringen und kommt ihnen durch die Konferenz, die dazu eine Diskussionsplattform bieten soll, entgegen. Immerhin wäre dies nach Benhabibs Definition ein jurisgenerativer Akt: die Schaffung eines – oder mehrerer – offizieller Ansprechpartner des deutschen Staates.

Schäubles Bemerkungen über „die Scharia“, die er als unvereinbar mit „unserem“ Grundgesetz bezeichnet, und nicht nur als das, sondern auch als unvereinbar mit europäischer Zivilisation, Kultur, Tradition und Geschichte, zeigen indes aus islamwissenschaftlicher Perspektive eine weitgehende Essentialisierung und wenig differenzierte Betrachtung dessen, was als „islamisches Recht“ gilt und in seinen Ausprägungen vielfältig und entwicklungsfähig erscheint.⁶⁴ Immerhin formuliert er vorsichtiger, wenn er sagt: „Bei manchen Muslimen muss ein stärkeres Verständnis für die Gleichberechtigung aller Menschen wachsen [...]“.

61 Hermani: Die Deutsche Islam Konferenz (a. a. O.), S. 34f.

62 Mithin erwähnt er die Muslime als Teil der deutschen Gesellschaft lange, bevor dies Wulff in seiner eingangs zitierten Rede vom 03.10.2010 tat – ohne die mediale Aufmerksamkeit des Präsidenten zu erzielen.

63 Hermani: Die Deutsche Islam Konferenz (a. a. O.), S. 35–36.

64 Leider greifen auch einige Vertreter der islamwissenschaftlichen Zunft, deren Aufgabe eine differenzierte Betrachtung wäre, in Medienbeiträgen solche Verallgemeinerungen auf: Vgl. hierzu etwa den Artikel des prominenten Islamwissenschaftlers Tilman Nagel: Die zeitgemäße Macht des Scharia-Islams. FAZ vom 5.2.2008, S. 35. Siehe zu dem Versuch einer Analyse dieser verschiedenen unglücklichen Kategorisierungen des islamischen Rechts Schneider: „Islamisches Recht“ (a. a. O.), S. 142–146.

In dem Vorwort zur Publikation „Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz 2006–2009“ ist zu lesen:

„Die Integration der Muslime in unsere Gesellschaft ist eine der Schlüsselaufgaben unserer Zeit.“⁶⁵

Dieser Sprachgebrauch legt offen, dass Muslime nicht zu „uns“ gehören, dass sie der Kategorie der „Anderen“, von denen Benhabib spricht, zuzuordnen sind, dass sie in „unsere“ Gesellschaft eingegliedert werden müssen. Dabei erhebt sich die Frage, wer die Maßstäbe für die Integration setzt, wie sie aussehen und inwieweit die zu Integrierenden in den Prozess der Festlegung dieser Maßstäbe und Prozesse einbezogen werden.⁶⁶

Der Aufbau von Verständnis und gegenseitiger Akzeptanz werden als die Hauptziele der DIK genannt. Das Leitmotiv der DIK lautet „Muslime in Deutschland – deutsche Muslime“.⁶⁷ Man könnte darüber spekulieren, ob dieses Leitmotiv eine Prozesshaftigkeit ausdrückt. Dies würde eine Entwicklung von den in Deutschland lebenden Muslimen zu Muslimen, die sich als Deutsche verstehen, beinhalten. Unter „deutschen“ Muslimen werden aber häufig auch Muslime ohne Migrationshintergrund verstanden.⁶⁸

In einer Rede, die ebenfalls in der Publikation der DIK abgedruckt ist und die Wolfgang Schäuble am 22.11.2008 in München anlässlich der Verleihung des Eugen-Biser-Preises gehalten hat, thematisierte er die Rolle der Religion und die Trennung von Staat und Religion, spricht von „unserer“ Religion, dem Christentum, wobei er das Possessivpronomen nun (im geschriebenen Text) in Anführungszeichen setzte.⁶⁹ Man könnte hierin einen ersten Ansatz einer Problematisierung der „wir“ und „die“-Kategorien erkennen. Schäuble formuliert mit Bezug auf die spezifisch deutsche Form des Säkularismus und die „hinkende“ Trennung von

65 Schäuble, Wolfgang: Vorwort. In: Donner-Üretmek: Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (a. a. O.), S.1–2, hier S. 1.

66 Dies wird im Weiteren noch deutlicher, siehe Schäuble. Vorwort (a. a. O.), S. 1, denn Schäuble führt weiter aus: „Der Integrationsprozess, der damit umschrieben wird, verlangt uns allen einiges ab. Die Auseinandersetzung mit dem Anderen, die konstruktive und kritische Diskussion über Unterschiede und Gemeinsamkeiten, erfordert die Bereitschaft zuzuhören, aber auch Gegensätze auszuhalten.“ Vgl. dazu Seyla Benhabib in einem Interview in „Freitag“ vom 25.08.2009: „Außerdem gibt es in Deutschland immer noch das Problem, dass der Islam beziehungsweise Menschen muslimischen Glaubens als „anders“ empfunden werden“. Siehe: „Der Gast ist immer Mitbürger. Die Philosophin Seyla Benhabib sieht ein demokratisches Defizit in Deutschland“ Freitag vom 25.08.2009, abrufbar unter <http://www.freitag.de/kultur/0934-der-gast-ist-mitbuerger>, abgerufen am 16.10.2010.

67 Donner-Üretmek: Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (a.a.O), S. 7.

68 Siehe dazu Wohlrab-Sahr, Monika: Konversion zum Islam in Deutschland und den USA. Frankfurt 1999.

69 Schäuble, Wolfgang: „Religiöse Vielfalt und gesellschaftlicher Zusammenhalt in Deutschland“. Festvortrag anlässlich der Verleihung des Eugen-Biser-Preises am 22. November 2008 in München. Abgedruckt in: Donner-Üretmek: Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (a. a. O.), S. 330–337, hier: S. 330.

Staat und Kirche⁷⁰: „Unser säkularer Staat ist angewiesen auf die sinnstiftende Kraft der Religion“.⁷¹

Indem er die DIK implementiert und dem Islam einen öffentlichen Raum gibt, produziert er natürlich genau diese Zurückdrängung des säkularen und die gleichzeitige Förderung des religiösen Diskurses in der Bundesrepublik.

Die Ziele der Muslime bestanden darin, einen (oder mehrere) Ansprechpartner für den deutschen Staat zu bilden, um islamischen Religionsunterricht an den Schulen einzuführen, in den Medien (ähnlich wie die Kirchen und der Zentralrat der Juden) präsent zu sein, Unterstützung im Moscheebau, bei der islamischen Bestattung etc. zu erhalten.

Ob oder ob nicht die Ergebnisse sich als Erfolg verkaufen lassen, ist unterschiedlich beurteilt worden. Während einerseits vom großen „Islam-Palaver“ die Rede war,⁷² wurde andererseits, übrigens in demselben Medium, vermeldet,⁷³ die Islamkonferenz sei „schon jetzt“ ein Erfolg, da das Thema „Islam“ erstmals politisch diskutiert werde, aber auch die beteiligten Muslime miteinander ins Gespräch gebracht worden seien.⁷⁴

3.1.2 Organisation und Akteure

Von staatlicher Seite nahmen an der ersten Runde der DIK vor allem der zuständige Bundesminister Wolfgang Schäuble, die Staatssekretäre, die Abteilungsleiter und die Integrationsbeauftragte der Bundesregierung teil. Die Landesminister und Vorstände der kommunalen Spitzenverbände vertraten die Länder und Kommunen.⁷⁵ Es gab in der ersten Phase drei Arbeitsgruppen und einen Gesprächskreis, zu denen auch Wissenschaftler, vor allem Juristen, aber auch einige Islamwissenschaftler, berufen wurden. Die DIK tagte auf zwei Ebenen: die Arbeitsgruppen und ein Gesprächskreis erarbeiten Positionen und Empfehlungen, die vom Plenum, dem zentralen Organ, diskutiert wurden. Das Plenum „steuert so den Dialog zwischen Staat und Muslimen“.⁷⁶ Die 30 Teilnehmer des Plenums setzen sich aus 15 Vertre-

70 Ebd., S. 331–332.

71 Ebd., S. 332.

72 Siehe Bericht unter dem Titel „Minister Schäubles großes Islam-Palaver“. Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 30.04.2007, S. 6, abrufbar unter <http://www.faz.net/s/Rub594835B672714A1DB1A121534F010EE1/Doc~ECDE67BA32E414F5AB1E3282640E3FC8B~ATpl~Ecommon~Scontent.html> (abgerufen am 12.10.2010).

73 Geyer, Christian: Islamkonferenz: An den Grenzen des Respekts. FAZ vom 30.04.2007, S. 35, abrufbar unter <http://m.faz.net/RubC4DEC11C008142959199A04A6FD8EC44/Doc~EEE8E0C926CAB4C0681F7CF580E9E9E1B~ATpl~Epartner~Ssevenval~Scontent.xml> (abgerufen am 12.10.2010).

74 Ebd.

75 Siehe Webseite der DIK unter http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_110/nn_1875702/Sub-Sites/DIK/DE/DieDIK/DIK06-09/TeilnehmerAlt/teilnehmer-alt-node.html?__nnn=true (abgerufen am 05.11.2010).

76 Donner-Üretmek, Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (a.a.O.), S. 7.

tern von Bund, Ländern und Kommunen zusammen und aus 15 muslimischen Vertretern, darunter fünf Vertreter muslimischer Verbände und zehn nichtorganisierte Muslime.⁷⁷ Beim 4. Plenum am 25.06.2009 waren folgende Verbände vertreten: DİTİB, VIKZ, IRD, ZMD, KRM, AABF. Daneben waren unter den nichtorganisierten Musliminnen und Muslimen Sozialwissenschaftler, mit Navid Kermani ein Orientalist, mit Feridun Zaimoğlu ein Autor neben weiteren Berufsgruppen vertreten.⁷⁸

Drei häufig als „säkular“ bezeichnete Frauen, nämlich Syran Ateş (Rechtsanwältin), Ezhar Cezairli (Mitglied des ISL Hessen,⁷⁹ Ärztin) und Necla Kelek (Autorin, Soziologin) traten in den Medien mit islamkritischen Äußerungen hervor.

Nach einem Zeitungsbericht war die Auswahl der 15 Muslime so vorgenommen worden, dass sie in etwa dem Verhältnis der in Deutschland lebenden Muslime entsprechen sollte: fünf Vertreter der islamischen Verbände stünden für die gut eine Million mehr oder weniger streng Gläubigen. Acht säkulare Muslime Einzelmuslime – vom Schriftsteller bis zur Zahnärztin – stünden für die weite Mehrheit jener deutschen Muslime, die sich zwar zu ihrem Glauben bekennen, ihm aber nicht ihren ganzen Alltag unterordnen.⁸⁰

3.1.3 Ergebnis der ersten Phase

Am 13. März 2008 wurde ein Zwischenresümee verabschiedet, das Empfehlungen zu folgenden Themen enthielt: Integration von Muslimen in die deutsche Gesellschafts- und Werteordnung und in die Ordnung des Grundgesetzes, Einführung eines konfessionellen islamischen Religionsunterrichts in deutscher Sprache, Bau und Betrieb von Moscheen, Berichterstattung in Medien, gemeinsames Vorgehen gegen gewalttätige und extremistische Bestrebungen islamistischer Vereinigungen.⁸¹ Damit stellt das Zwischenresümee eine Reflexion der gemeinsamen Ziele dar und könnte für einen Erfolg der Konferenz stehen. Alle Beteiligten, auch die Verbände, haben sich mithin zur deutschen Gesellschafts- und Werteordnung des Grundgesetzes bekannt. Erreicht haben sie Fortschritte in praktischen Fragen wie Religionsunterricht, Bestattung etc. Nicht erreicht wurde die Schaffung eines Ansprechpartners, die rein rechtlich gesehen eigentlich die Voraussetzung dafür bildet.

77 Ebd., S. 8

78 Siehe die Webseite der DIK unter http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_117/mn_1875702/SubSites/DIK/DE/DieDIK/DIK06-09/TeilnehmerAlt/teilnehmer-alt-node.html?__nnn=true (abgerufen am 12.10.2010).

79 Siehe die Webseite der ISL Hessen unter <http://www.isl-hessen.de/ueberuns.php> (abgerufen am 12.10.2010). Die Initiative von säkularen und laizistischen Bürgerinnen und Bürgern aus islamisch geprägten Herkunftsländern in Hessen bekennt sich zu einer strikten Trennung von Religion und Staat und der Ablehnung der Politisierung der Religion.

80 „Minister Schäubles großes Islam-Palaver“ (a. a. O.). Die als „säkular“ bezeichneten acht Muslime sind nicht explizit spezifiziert.

81 Donner-Üretmek, Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (a.a.O), S. 10.

Hermani hat den Erfolg der DIK auf zwei Ebenen festgestellt: Zum einen sei mit der DIK ein gesamtstaatlicher Rahmen für den Dialog mit den in Deutschland lebenden Muslimen etabliert worden. Darüber hinaus habe der deutsche Staat einen Rahmen für den Dialog zwischen den sehr vielfältigen Strömungen und Positionen innerhalb des Islams in Deutschland geboten. Diese vielfach als Meinungsstreit gedeutete Vielfalt von Positionen habe zur Herausbildung einer demokratischen Streitkultur unter den Muslimen in Deutschland beigetragen.⁸²

3.1.4 Die neue Phase 2010

Die DIK trat am 17.05.2010 zu ihrer Auftaktsitzung in der neuen Legislaturperiode mit veränderter Zusammensetzung und Zielsetzung zusammen.⁸³ Als Ziel wurde zwar weiterhin die verbesserte gesellschaftliche und religionsrechtliche Integration der muslimischen Bevölkerung in Deutschland angegeben,⁸⁴ die zweite Phase wurde aber als stärker praktisch ausgerichtet beschrieben.⁸⁵

Als inhaltliche Schwerpunkte wurden institutionalisierte Kooperationen und integrationsbezogene Projektarbeit, Geschlechtergleichheit, Vorbeugung gegen Extremismus, Radikalismus und gesellschaftliche Polarisierung genannt.⁸⁶ Die grundsätzliche Frage der Schaffung eines Ansprechpartners schien in den Hintergrund getreten zu sein. Die neue Zusammensetzung der Einzelpersonen wurde damit begründet, dass neuen Personen die Möglichkeit zur Mitwirkung gegeben werden solle. Bei der Auswahl spiele Praxisbezug und Erfahrungen in Bezug auf die zu behandelnden Themen eine wichtige Rolle, auch die Vielfalt der religionspolitischen Positionierungen solle berücksichtigt werden.⁸⁷ Die Vereine DITIB, VIKZ und AABF sind wieder vertreten, der ZMD hat auf eine Teilnahme verzichtet, IRD und KRM sind nicht mehr dabei.⁸⁸ Kenan Kolat (TGD, Türkische Gemeinde in Deutschland) ist als Verbandsvertreter und nicht mehr, wie in der ersten Phase, als Einzelperson dabei. Neu sind die Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland (IGDB) und der Zentralrat der Marokkaner in Deutschland (ZMaD). Bosnische Muslime mit den Bulgaren und Albanern bilden als süd-

82 Hermani: Die Deutsche Islam Konferenz (a. a. O.), S. 120.

83 Siehe die Webseite der DIK unter http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_117/nn_1319566/SubSites/DIK/DE/DieDIK/diedik-node.html?__nnn=true (abgerufen am 13.10.2010).

84 Siehe die Webseite der DIK unter http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_117/nn_1915142/SharedDocs/FAQ/DE/DIK/020-ziel-dik.html (abgerufen am 12.10.2010).

85 Siehe die Webseite der DIK unter http://www.deutsche-islam-konferenz.de/nn_1318862/SubSites/DIK/DE/DieDIK/Arbeitsprogramm/arbeitsprogramm-node.html?__nnn=true (abgerufen am 30.10.2010).

86 Ebd.

87 Siehe die Webseite der DIK unter http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_117/nn_1915142/SharedDocs/FAQ/DE/DIK/070-warum-neue-tn-dik.html (abgerufen am 13.10.2010).

88 Siehe die Webseite der DIK unter http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_117/nn_1915142/SharedDocs/FAQ/DE/DIK/110-koordinationsrat-dik.html (abgerufen am 13.10.2010).

osteuropäische Muslime in der Bundesrepublik zahlenmäßig nach den türkischen Muslimen die zweitstärkste Gruppe, es folgen die arabischen Muslime.

Dem Islamrat (IRD) wurde nach Auskunft der Webseite der DIK wegen laufender Ermittlungsverfahren und drohender Anklageerhebung eine ruhende Mitgliedschaft angeboten, jedoch habe der IRD dieses Angebot abgelehnt.⁸⁹ Der KRM ist als solcher nicht mehr Mitglied, sondern es wurden nur einzelne Dachverbände eingeladen. Der KRM habe keine eigene Rechtspersönlichkeit, sondern arbeite als informeller Zusammenschluss, lautete das Argument. Weiterhin ist keine Frau im organisierten Islam vertreten.

Bei den Einzelpersonen hat sich das Geschlechterverhältnis ausgeglichen, es sind nun Männer und Frauen zu gleichen Anteilen (5:5) vertreten. Mitglied ist beispielsweise die oben bereits erwähnte Hamideh Mohagheghi (Theologin).⁹⁰

Feridun Zaimoğlu, Mitglied des Plenums in der ersten Phase, hatte den Ausschluss der IRD ebenso wie die seiner Meinung nach willkürliche Zusammensetzung der DIK durch die Mazière kritisiert.⁹¹ Das Bundesinnenministerium könne sich doch nicht die Islamkonferenz je nach seiner saisonalen Meinung wie eine Tischgesellschaft neu zusammenstellen. Er habe den Eindruck, es sei kein Dialogforum mehr, sondern eine Veranstaltung „Der Islam zu Gast beim Innenminister“.⁹²

Auch die Verbände übten harsche Kritik. Alman Mazyek vom Zentralrat tat kund, der Dialog werde von „oben herab“ geführt.⁹³ Zwar wollte er nicht abstreiten, dass es Ergebnisse in der „gefühlten“ Integration gegeben habe, auch sei die Aussage Schäubles, der Islam sei ein Teil Deutschlands, symbolisch sehr wichtig gewesen. In der faktischen Integration aber erlebten die Muslime einen Rückschritt mit der zweiten Phase der DIK. Zusammensetzung, Themen, Organisation seien alle vom Ministerium vorgegeben gewesen. Er kündigte an, seinen Verband nun vor allem regional einsetzen zu wollen und berichtet davon, dass der ZMD in Nordrhein-Westfalen bei der Besetzung der Professur für islamische Religionslehre in

89 Siehe die Webseite der DIK unter http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_117/nn_1915142/SharedDocs/FAQ/DE/DIK/100-islamrat-dik.html (abgerufen am 13.10.2010); siehe außerdem die Stellungnahme des Islamrats unter http://www.islamrat.de/index.php?option=com_content&view=article&id=69:islamrat-wird-nicht-mehr-an-der-islamkonferenz-teilnehmen&catid=34:pressemittelungen&Itemid=58 (abgerufen am 30.10.2010).

90 Siehe die Webseite der DIK unter http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_117/nn_1877052/SubSites/DIK/DE/DieDIK/NeueTeilnehmer/neue-teilnehmer-node.html?__nnn=true (abgerufen am 05.11.2010).

91 Interview mit Feridun Zaimoglu: „Verstehe Leitkultur-Geschwätz nicht“. taz vom 19.02.2010, abrufbar unter <http://www.taz.de/1/politik/deutschland/artikel/1/verstehe-das-leitkultur-geschwaetz-nicht> (abgerufen am 16.10.2010).

92 Ebd.

93 „Der Dialog wird von oben herab geführt“, Interview mit Aiman Mazyek (ZMD) ZEIT-online vom 14.07.2010, anrufbar unter <http://www.zeit.de/politik/2010-07/zentralrat-muslime-islamkonferenz> (abgerufen am 30.10.2010).

Münster mitwirke.⁹⁴ Auch der VIKZ kritisierte in einer Stellungnahme die neue – mehr pragmatische – Ausrichtung und mahnte einen vorsichtigeren Umgang mit Begrifflichkeiten an. So wurden beispielsweise Aussagen des Programms zur „Geschlechtergerechtigkeit“ kritisiert und es wurde darauf hingewiesen, dass die Lebenswelten von Migrant*innen sehr inhomogen seien. Der VIKZ forderte eine stärkere Auseinandersetzung mit der Islamfeindlichkeit, sicherte aber seine intensive Mitarbeit an der zweiten Phase zu.⁹⁵

3.2 Was sagt die Auswahl der Akteure über die Zielsetzung des einladenden Ministeriums aus?

Nach Tezcan wollte die Islamkonferenz der pragmatischen Religiosität Rechnung tragen, die Einladung von zwei Dritteln nichtorganisierter Muslim*innen und Muslime bzw. von Einzelpersonen lege das nahe.⁹⁶ Pragmatische, nicht schriftorientierte, auf die Praxis ausgerichtete Religiosität sah er, wie oben dargelegt, gerade nicht bei den Verbänden verortet, die einen „orthodoxen“ Islam propagierten. Es wird im folgenden zu diskutieren sein, ob dieses von Tezcan unterstellte Ziel der Auswahl tatsächlich in der Zusammensetzung erkennbar wird.

Die Gewichtung von einem Drittel gegenüber zwei Dritteln nichtorganisierten Muslim*innen lässt den Verbänden auch in der zweiten Phase immer noch ein hohes Maß der Vertretung, wenn man bedenkt, dass überhaupt nur 20% der Muslime in Deutschland in Verbänden organisiert sind.⁹⁷ Dabei war das einladende Ministerium offenbar bestrebt den Eindruck zu vermeiden, der 2007 gebildete KMD könne den Rang eines offiziellen Ansprechpartners haben. Der organisierte Islam zeigte auch bei der neuen Phase keine Anstrengung in Richtung auf eine höhere Beteiligung von Frauen,⁹⁸ während das Verhältnis der Geschlechter bei den nichtorganisierten Muslim*innen in der neuen Phase paritätisch ist. Auch bei den nichtorganisierten Muslim*innen und Muslim*innen überraschte in der ersten Phase die hohe Anzahl von Personen (4 von 10), die in Verbindung zu einem Verein genannt werden.⁹⁹

94 Ebd.

95 „Ergänzende Stellungnahme des VIKZ zum künftigen Arbeitsprogramm der Deutschen Islam Konferenz“, 17.05.2010, abrufbar unter http://www.vikz.de/public/100517%20Stellungnahme_VIKZ%20Arbeitsprogramm.pdf (abgerufen am 13.01.2011).

96 Tezcan: Einige Anmerkungen zur Religiosität in muslimischen Milieus (a. a. O.), S. 74.

97 Haug u. a.: Muslimisches Leben in Deutschland (a. a. O.), S. 15–18, vor allem S. 167–181.

98 Dies gilt auch für die anderen Plenarrunden mit einer Ausnahme: an der 3. Plenarsitzung am 13.03.2008 nahm Ayten Kilicaslan, Stellvertretende Generalsekretärin der DİTİTB, als Stellvertreterin für Herrn Arslan teil.

99 So ist Ezhar Cezairli die Vorsitzende des Türkisch-Deutschen Clubs in Frankfurt a.M. und Mitglied des ISL Hessen, Kenan Kolat ist Bundesvorsitzender der Türkischen Gemeinde in Deutschland, Badr Mohammed Generalsekretär des Europäischen Integrationszentrums, Nihat Sorgec ist Geschäftsführender Gesellschafter im Bildungswerk in Kreuzberg GmbH. Die Unschärfe der Trennung wird besonders am Beispiel Kenan Kolats deutlich, der in der ersten Phase als Einzelperson geladen war, in der zweiten als Verbandsvertreter.

Eine klare Grenzziehung zwischen „nichtorganisierten“ und „organisierten“ Musliminnen und Muslimen ist allerdings nicht möglich. Dies ist im Auge zu behalten, wenn dennoch im Folgenden die Terminologie der „nichtorganisierten“ Musliminnen und Muslime oder „Einzelpersonen“ beibehalten wird, die sich an der Einladungsstrategie des Ministeriums orientiert.

Die muslimischen Einzelpersonen der ersten Phase wurden medial meist als sehr säkular und – undifferenziert – islamkritisch wahrgenommen. Drei ausgewiesene „Islamkritikerinnen“ sind die Soziologin Necla Kelec, die Ärztin Ezhar Cezairli und die Anwältin Seyran Ateş.¹⁰⁰ Die 1957 in Istanbul geborene Sozialwissenschaftlerin und Frauenrechtlerin Necla Kelec kämpft gegen die Unterdrückung der Frauen in türkischen Familien, die sie weitgehend „dem Islam“ anlastet, und hat sich in ihrem Buch „Die fremde Braut“ kritisch mit arrangierten Ehen und Zwangsheiraten auseinandergesetzt. Sie kritisiert die Praxis, dass türkische Jugendliche von ihren Eltern relativ jung mit Partnern aus der Türkei verheiratet werden. Diese Praxis der „fremden Bräute“ wie auch die türkischen und „islamischen“ Traditionen ihrer Landsleute sieht sie als Hindernis für die Integration in die deutsche Gesellschaft. Ihre Zielsetzung in der Konferenz ist ein generelles Kopftuchverbot sowie die Teilnahme aller muslimischen Kinder am Schwimmunterricht und an Klassenfahrten.¹⁰¹ Auch Ezhar Cezairli sieht sich als Säkulare bei der Islamkonferenz. Während Kelec jedoch zahlreiche Probleme dem „Islam“ als Religion anlastet, befürchtet sie einen Etikettenschwindel, wenn soziale Probleme religiös umformuliert und dann in die Zuständigkeit der religiösen Verbände gegeben würden. Der KRM sei eine künstliche „Verkirchlichung“.¹⁰² Seyran Ateş (geb. 1963), Rechtsanwältin und Frauenrechtlerin, setzt sich konkret für Frauen ein, die sich scheiden lassen wollen, spricht sich gegen das Kopftuch aus, kritisiert vehement häusliche Gewalt und Ehrenmorde. Sie erklärte das Konzept der Multikulturalität für gescheitert und setzte sich für eine klare Integration ein.¹⁰³ Sie hat das Vorwort zu dem Buch „Wir haben Erfolg!“ geschrieben, indem die kurzen Biographien von – wie der Untertitel besagt – 30 muslimischen Frauen in Deutschland zusammengestellt sind. Enthalten ist auch Ezhar Cezairlis Lebens- und Erfolgsgeschichte. Ateş und Cezairli würden sich mithin explizit als Musliminnen bezeichnen.¹⁰⁴

100 Amir-Moazami kritisiert diese Anwesenheit säkularer muslimischer Feministinnen heftig, vgl. Amir-Moazami: *Islam und Geschlecht* (a. a. O.), S. 193–199.

101 Islamkonferenz-Teilnehmer: Von radikal bis liberal. Spiegel Online vom 27.09.2006, abrufbar unter <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,439496,00.html> (abgerufen am 12.10.2010).

102 Interview mit Ezhar Cezairli: „Wir müssen uns gegen Etikettenschwindel wehren“. FAZ vom 27.04.2007, S. 33, abrufbar unter <http://www.faz.net/s/RubCF3AEB154CE64960822FA5429A182360/Doc~E05C76FE8664B4D9BADA40D0EBA6E23CC~ATpl~Ecommon~Scontent.html> (abgerufen am 12.10.2010).

103 Siehe den Wikipedia-Artikel zu Seyran Ateş unter http://de.wikipedia.org/wiki/Seyran_Ates (abgerufen am 12.10.2010).

104 Finkelstein, Kerstin E.: „Wir haben Erfolg!“ 30 muslimische Frauen in Deutschland. Köln 2008.

Feridun Zaimoğlu kritisierte bezüglich der ersten Phase, dass nicht auch eine überzeugte Kopftuchträgerin im Plenum sitze und fragte, warum alle an der Konferenz teilnehmenden Frauen bekennende Säkulare oder Islam-Kritikerinnen seien. Es fehle eine gläubige Muslimin.¹⁰⁵ Amir-Moazami bezeichnet diese Dominanz säkularer Frauen als „nicht unschuldig“. ¹⁰⁶ Sie klassifiziert Geschlechterfragen als „intim“, das Kopftuch als Ausdruck privater Frömmigkeit¹⁰⁷ und argumentiert, der Prozess der DIK habe zur Verfestigung der Kategorie „säkularer Muslime“ beigetragen. Die Popularität von Figuren wie Kelek, Ateş oder Cezairli sei symptomatisch für ein weitaus umfassenderes Phänomen, das eng mit der Produktion von Subjektivitäten in liberalen Kontexten und konkreter mit der Zirkulation von Wissen über den Islam in Deutschland in Verbindung stehe. So sei die Kategorisierung als „liberale“ oder „säkulare“ Musliminnen oder gar als „Islamkritikerinnen“ nur im Zusammenhang mit einer säkularen Ordnung zu deuten, die diese Kategorie erst möglich und nötig gemacht habe.¹⁰⁸

Diese Argumentation ist wenig überzeugend. Das Kopftuch ist nicht nur ein rein persönliches Kleidungsstück, sondern kann in verschiedenen Kontexten völlig unterschiedliche, aber eben auch politische Bedeutungen haben.¹⁰⁹ Darüber hinaus ist der Selbstbezeichnung der Akteure Rechnung zu tragen. So sieht sich Cezairli als „säkular“, gehört sie doch der ISL an, einer „Initiative von säkularen und laizistischen Bürgerinnen und Bürger aus islamisch geprägten Herkunftsländern“. Andererseits haben sie und Ateş sich, wie oben gezeigt, in die Biographienreihe erfolgreicher Musliminnen eingereiht. Soweit ich sehe, hat keine der Frauen sich als „Nichtmuslimin“ bezeichnet bzw. von ihrer Religion distanziert oder eine atheistische Position vertreten.

Darüber hinaus gibt es einen Diskurs um Säkularität durchaus auch in islamischen Ländern und mithin auch dort Frauen, die sich als säkulare Feministinnen verstehen.¹¹⁰ Denn auch in den islamisch geprägten Ländern ist ein Ringen um die Frage der Rolle der Religion in Staat und Gesellschaft zu beobachten, wobei jeweils konkret nachzufragen wäre, was unter „säkular“ zu verstehen und zu fassen ist. Die Kategorie des „säkularen“ Muslims ist aber nicht nur im Kontext eines säkularen Staates anzutreffen. Auch scheint gerade die Selbstbezeichnung als „liberaler“ oder „säkularer“ Muslim dann, wenn sie nicht staatlicherseits erzwungen wird,

105 Geyer: Islamkonferenz: An den Grenzen des Respekts (a. a. O.).

106 Amir-Moazami: Islam und Geschlecht (a. a. O.), S. 194.

107 Ebd., S. 196.

108 Ebd., S. 194.

109 Siehe hierzu: Klein-Hessling, Ruth; Sigrid Nökel und Karin Werner (Hg.): Der neue Islam der Frauen: Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Bielefeld 1999, darin insbesondere folgende Beiträge: Lutz, Helma: Anstößige Kopftücher – Kopftuch-Debatten in den Niederlanden, S. 35–61; Venel, Nancy: Französische Muslimas: Glaubensbiographien von Studentinnen mit Kopftuch, S. 81–105; Pusch, Barbara: Schleierhafter Protest? Zur Kopftuchdebatte in der Türkei, S. 147–174; Werner, Karin: Vom wilden Teenager zur Bürgerin – Der Islamismus als neue Form der Vergesellschaftung junger Frauen in Ägypten, S. 249–276.

110 Badran, Margot: Feminists, Islam, and nation: Gender and the making of modern Egypt. Princeton 1995, S. 19–22.

hilfreich im Rahmen der „iterativen Diskurse“ um die Aushandlung einer neuen Identität. Es geht ja gerade darum, einen im säkularen Kontext lebberen Islam zu entwickeln. Dies aber ist ein Prozess, der eben von den AkteurInnen selbst getragen und gestaltet werden muss.

Tezcans Vermutung, wonach der pragmatischen Religiosität Rechnung getragen werden sollte, bestätigt sich anhand der Zusammensetzung nicht, selbst wenn dies das Ziel bei der Auswahl der Personen gewesen sein sollte: Die meisten Einzelpersonen sind organisiert und setzen sich mithin öffentlich und bewusst für ihr Religionsverständnis ein, viele der TeilnehmerInnen der ersten Phase sind eher säkular eingestellt.

Ohne dass den Diskussionen in den nun folgenden Jahren vorgegriffen werden soll und kann, ist doch festzustellen, dass in der zweiten Phase ab 2010 die Rolle der Verbände eingeschränkt wurde und sie damit ihrem Ziel der Organisierung eines Ansprechpartners nicht näher gekommen sind. Man könnte formulieren, dass der Staat dem ersten Versuch einer muslimischen Selbstorganisation auf der Basis der Verbände eine klare Absage erteilt hat.

Dagegen lässt sich eine neue Ausrichtung bei den nichtorganisierten MuslimInnen erkennen: Hamideh Mohagheghi und Tuba Isik-Yigit, zwei bekennende Musliminnen, sind Mitglieder des Plenums. Hamide Mohagheghi ist bereits mit theologischen Überlegungen und Konzepten hervorgetreten. Mit einem Imam, Abdelmalik Hibaoui, wird eine Person einbezogen, die im religiösen Kontext aktiv ist, Bernd Ridwan Bauknecht ist ein Muslim ohne Migrationshintergrund.¹¹¹ Turgut Yüksel ist, wie vorher Ezhar Cezairli, Mitglied des ISL und mithin säkular orientiert. Aber die säkularen Muslime sind keinesfalls mehr prominent. Die Ausrichtung könnte bedeuten, dass nicht nur ein formales Argument aufgegriffen wurde, sondern auch und gerade mit der Auswahl von bekennenden Musliminnen der Frage der Entwicklung neuer islamischer Auslegungen zu den bekannten Geschlechterfragen Rechnung getragen wurde.

4 Kann man die DIK als einen iterativen, jurisgenerativen Prozess bezeichnen?

In seinem Buch „Die Einbeziehung des Anderen“ schreibt Jürgen Habermas:

„In der rechtlichen Konstruktion des Verfassungsstaates besteht eine Lücke, die dazu einlädt, mit einem naturalistischen Begriff des Volkes ausgefüllt zu werden. In normativen Begriffen allein lässt sich nämlich nicht erklären, wie sich die *Grundgesamtheit* jener Personen, die sich vereinigen, um ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven Rechts legitim zu regeln, *zusammensetzen* soll. Normativ betrachtet sind die sozialen Grenzen einer Assoziation freier und gleicher Rechtsgenossen kontingent.“¹¹²

111 Vgl. dazu den Artikel „Ein Spiegel der eigenen Lebenswelt“. Nordsee-Zeitung, abrufbar unter <http://www.nordsee-zeitung.de/index.php?puid=1&pageid=380&diid=3&tsArID=228408> (abgerufen am 13.10.2010).

112 Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie. Frankfurt 1996, S. 139.

Benhabib prognostiziert, dass wir am Ende des hergebrachten Verständnisses von „Volk“, am Ende des Modells einer homogenen Bürgerschaft stehen und fragt provozierend, ob wir die Diversifizierung der Staatsbürgerschaft bedauern sollen.

Ich habe eingangs die Hypothese aufgestellt, dass die zu beobachtenden Prozesse in der DIK mit Benhabib als iterative Prozesse im Sinne von Aushandlungsprozessen, in denen überkommene Normen in Frage gestellt und neu bewertet werden, bezeichnet werden können. Religion, hier die islamische Religion, könnte am Ende des iterativen Prozesses als integraler Bestandteil der deutschen Kultur und mithin des deutschen Volkes stehen.

Während Amir-Moazami die DIK als einen staatlichen Disziplinierungsprozess bewertet, der dazu führt, die Differenz des „Muslimseins“ zu schaffen, als abweichend darzustellen und mit der herrschenden Norm in Einklang zu bringen, betone ich, dass die Differenz des „Muslimseins“ nicht diszipliniert, sondern in einem iterativen Prozess in die säkulare Rechts-, Gesellschafts- und Werteordnung eingegliedert wird. In diesem Prozess ändern sich beide Diskurspartner, indem sie eine neue Identität aushandeln und ausarbeiten. Folgende Gründe führe ich dafür an:

1. Die eingangs zitierte Wulffsche Rede zeigt, auch wenn sie auf Kritik (und natürlich Zustimmung bei den muslimischen Verbänden) stieß, dass rhetorisch der Islam nicht mehr ausgegrenzt wird. Er wird als Teil Deutschlands gesehen.
2. Die Sichtbarkeit der Muslime in Deutschland ist durch die DIK und deren Medienpräsenz gestiegen, auch die Sensibilität dafür, wie inhomogen und vielfältig die Gruppe der Menschen ist, die sich als Muslime bezeichnen.
3. Die im Zusammenhang mit der Konferenz herausgegebene Studie von Haug/Müssig/Stichs zu Muslimen in Deutschland zeigt ein differenzierteres Verständnis „der Muslime“, untersucht Migration nicht nur vor dem Hintergrund der islamischen, sondern auch anderer Religionszugehörigkeiten, bezieht ethnische, soziale und ökonomische Faktoren und Fragen der Integration und der Bildung, des Umgangs mit der deutschen Gesellschaft mit ein.¹¹³ Dadurch, dass die Studie leicht und kostenlos über die Webseite der DIK zugänglich ist, erhöht sich ihre Verbreitung.
4. Moazami hatte die DIK als einen staatlichen Regulierungsprozess gesehen, der auch Normen „intimster“ Art, wie die Geschlechterstellung, regelt und die Geschlechtervorstellungen an die der Mehrheitsgesellschaft angleichen will.¹¹⁴ Einmal abgesehen davon, dass, wie bereits die feministische Forschung festgestellt hat, die Geschlechterfrage eben nicht nur „intim“, sondern von großer öffentlicher Bedeutung ist und sich Kulturen über ihre Geschlechterrollen definieren, übersieht sie konkret die verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten des Kopftuches. Das Übergewicht säkular gesinnter Teilnehmerinnen ist in der zweiten Phase er-

113 Die Diskussion um eine holzschnittartige Argumentation wurde durch das Erscheinen des Buches von Thilo Sarrazins Buch „Deutschland schafft sich ab“, München 2010 – noch vor der Wulffschen Rede – angeheizt. Auf die daraus resultierende Integrationsdebatte kann hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden.

114 Amir-Moazami: Islam und Geschlecht (a. a. O.), S. 194.

heblich reduziert worden, bekennende Muslime und Musliminnen wurden stärker berücksichtigt, die Zahl der Frauen unter den Einzelpersonen ist nun gleich hoch wie die der Männer. In dem sensiblen Gebiet der Aushandlung neuer Geschlechterverständnisse – als Muslimin in Deutschland – ist dies ein kluger Schachzug bei der Besetzung gewesen. Denn damit werden die Diskursprozesse um diese zentralen Fragen in die Hände auch von solchen Musliminnen gelegt, die sich explizit mit der Frage der Entwicklung eines in Deutschland lebhaften Islams beschäftigen. Hingegen haben sich die Verbände mit ihrer teilweise konservativen Geschlechter- und Rollenvorstellung selbst desavouiert.

5. Wissenschaftliche Studien zuvor, aber auch die von der Konferenz initiierte Studie „Muslime in Deutschland“, hatten ergeben, dass die großen Verbände keinesfalls eine Mehrheit, eher eine Minderheit von 20% der Muslime vertreten. Das Innenministerium hat mit der Änderung der Besetzung des Plenums insofern darauf reagiert, als nun andere Verbände einbezogen wurden. Damit wird zum einen im Plenum der Vielfalt der muslimischen Gruppen Rechnung getragen. Es bedeutet aber zum anderen den Ausschluss einer großen Anzahl von Moscheegemeinden, die vom IRD und dem ZMD vertreten werden.

6. Wenn mithin auch die großen Verbände nicht per se als „die“ muslimische Zivilgesellschaft gesehen werden können, sondern aus den oben dargelegten Gründen bestenfalls als ein Teil derselben, so treten doch jetzt, mit den Einzelpersonen in der ersten und auch in der zweiten Phase der DIK genügend Akteure in die Öffentlichkeit, die eine innermuslimische Debatte um die Frage der Entwicklung der Theologie vorantreiben könnten. Dabei setzt sich der „iterative Diskurs“ mit der deutschen Gesellschaft sowohl innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, aber durch Publikationen und mediale Präsenz auch außerhalb der DIK fort. Die Formierung einer muslimischen Zivilgesellschaft ist nicht auf die TeilnehmerInnen der DIK begrenzt bzw. an sie gebunden

7. In mindestens zwei Punkten gibt es klare Erfolge und Fortschritte der Integration, also Auswirkungen der iterativen Prozesse auf staatlicher Ebene, nämlich im islamischen Religionsunterricht und in der Implementierung der islamischen Theologie an deutschen Universitäten.

Aus diesem Grund bewerte ich die DIK selbst und ihre Auswirkungen als einen iterativen Prozess im Sinne Benhabibs. Es handelt sich um komplexe öffentliche Debatten, um einen Verhandlungs- und Lernprozess, in dessen Verlauf ein grundlegendes Menschenrecht, die Religionsfreiheit (GG Art. 4), für die konkrete Situation einer in Deutschland relativ neuen, stark vertretenen religiösen Gruppe, dem Islam, zwischen den Institutionen des Rechts und der Politik und der Öffentlichkeit bzw. der muslimischen Zivilgesellschaft verhandelt wird.¹¹⁵ Es ist zweifelsfrei ein Prozess in Gang gesetzt worden, der zum Ziel hat, die Ausgrenzung im Sinne Benhabibs aufzuheben, ein Prozess einer Neubestimmung von Identitäten von Mitbürgern muslimischen Glaubens, der auch Rückwirkung auf die Mitbürger nicht-muslimischen Glaubens hat.¹¹⁶

115 Benhabib: Die Rechte der Anderen (a. a. O.), S. 30.

116 Ebd., S. 202.

Die nächste zu klärende Frage wäre, wie weit die DIK auch als jurisgenerativ zu sehen ist.

Wichtige Diskurse, die im Rahmen der DIK als jurisgenerativ gesehen werden können, betreffen mithin:

1. die – grundlegende – Frage des Ansprechpartners;
2. die Frage des Religionsunterrichts;
3. die Frage der Ausbildung der Imame an deutschen Universitäten.

Ad 1. Zentral und bisher nicht gelöst ist die Darstellung des Islam als Religionsgemeinschaft. Diese ist nicht gelungen, die Verbände sind in ihrem Versuch, mit der Schaffung des KRM einen solchen zu präsentieren, gescheitert. Der Prozess ist diffizil und muss die verschiedenen, oben skizzierten Bereiche der muslimischen Zivilgesellschaft in Deutschland einbeziehen. Es geht im Grunde genommen um die Entwicklung eines „deutschen Islams“ (bzw. „europäischen Islams“: Bassam Tibi, Tariq Ramadan), eines „zeitgemäßen Islams“ (Lamyia Kaddor), der in Deutschland lebbar ist. Die Benennung „deutscher Islam“ stößt vielfach auf Widerstand aus Gründen, die hier nicht weiter diskutiert werden können.¹¹⁷ Die inhaltliche Debatte muss jedoch geführt werden, da sich ohne ein gemeinsames Konzept, einen gemeinsamen „Nenner“ dessen, was als Islam in einem säkularen bzw. religionsneutralen Staat verstanden werden kann und muss, kein Ansprechpartner für den Staat herausbilden kann. Gegen Amir-Moazamis Sicht der repressiven Rolle des deutschen Staates ist einzuwenden, dass dies ein (Diskurs-)Prozess ist, der genuin nur von Musliminnen und Muslimen selbst geleistet werden kann.

Ad 2. Mit Bezug auf die Frage des Religionsunterrichts wurden eine Absichtserklärung gegeben, Richtlinien verabschiedet und auf die Kompetenz der Länder verwiesen, die nun konkrete Schritte unternehmen müssen. In der Selbstdarstellung der DIK im Internet wird zunächst festgestellt, dass in einigen Bundesländern wie Bayern und Niedersachsen der islamische Religionsunterricht als Schulversuch bereits laufe, es wird auf das wegweisende Papier der Plenumsitzung vom 13.03.2008 verwiesen. Bei den formalen Voraussetzungen wird aber wieder auf die Schaffung einer Religionsgemeinschaft verwiesen, wie auch darauf, dass die Inhalte des Unterrichts mit dem Grundgesetz übereinstimmen müssten.¹¹⁸

Ad 3. Zur Frage der Ausbildung der Imame an deutschen Universitäten gab am 14.10.2010 die Bundesministerin für Bildung, Annette Schavan, bekannt, dass in Tübingen und Osnabrück/Münster künftig islamische Theologie unterrichtet werden solle. Der Unterricht sollte

117 Bassam Tibi versteht unter Euro-Islam den Abschied des Islam von Scharia und Dschihad, Muslime müssten die Trennung von Religion und Staat akzeptieren. Siehe Tibi, Bassam: Keine Selbstaufgabe durch totale Anpassung an den Westen – Der Euro-Islam ist nur im Einklang mit der kulturellen Moderne möglich. In: Das Parlament, Nr. 32–33, 2005, abrufbar unter <http://webarchiv.bundestag.de/cgi/show.php?fileToLoad=1717&id=1149> (abgerufen am 15.11.2010). Tariq Ramadan tritt für eine neue europäische Identität ein. Vgl. hierzu Ramadan, Tariq: Muslimsein in Europa: Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext. Marburg 2001.

118 Siehe die Webseite der DIK unter http://www.deutsche-islam-konferenz.de/clin_110/nn_1864580/SubSites/DIK/DE/ReligionBildung/ThemaDIK/thema-in-dik-node.html?__nnn=true (abgerufen am 22.10.2010).

bereits im akademischen Jahr 2011/2012 aufgenommen werden,¹¹⁹ was nicht viel Zeit für die Einrichtung der Professuren, die Entwicklung der Curricula und die Besetzung der Professuren durch geeignete Personen lässt. Wer aber sind die geeigneten Personen?

Der Wissenschaftsrat hatte konkret empfohlen, die Besetzung der Professuren durch die Beiräte zu regeln, an denen die Muslime beteiligt werden sollen, blieb jedoch die Antwort schuldig, wie diese Beiräte ausgewählt werden sollen.¹²⁰

Hier stellt sich nun dasselbe Problem wie im Religionsunterricht: Eigentlich kann juristisch korrekt die Einrichtung von theologischen Lehrstühlen nicht garantiert werden, wenn es kein klares Verfahren zur Besetzung gibt, ein klares Verfahren kann es ohne Ansprechpartner nicht geben.

Iterative Prozesse sind, so lässt sich abschließend konstatieren, mithin im Gang, jurisgenerativ im engeren Sinn, nämlich mit dem Ergebnis der Schaffung eines Ansprechpartners für den deutschen Staat, kann man diese Prozesse bisher nicht nennen. Auf praktischer Ebene findet man die Schulversuche und die Implementierung der Islamischen Theologie. Vorerst lässt sich deshalb vor allem die „normative Kraft des Faktischen“, gegeben durch die Notwendigkeit, dem Islam in Deutschland mehr Öffentlichkeit zu geben, beobachten.

119 Siehe hierzu „Islamische Theologie in Tübingen, Münster und Osnabrück“. In: evangelisch.de vom 14.10.2010, abrufbar unter <http://www.evangelisch.de/themen/wissen/islamische-theologie-in-t%C3%BCbingen-m%C3%BCnster-und-osnabr%C3%BCck24238> (abgerufen am 20.10.2010). Siehe auch die Empfehlung des Wissenschaftsrates vom 29.01.2010, abrufbar unter <http://www.bmbf.de/pubRD/WissenschaftsratEmpfehlung2010.pdf> (abgerufen am 20.10.2010), S. 77ff. Es ist von Seiten der Islamwissenschaftler nicht die Einrichtung der Theologie als solche, wohl aber ihre irreführende Benennung als „Islamische Studien“ heftig kritisiert worden. Siehe hierzu „Kritik an den neuen Islamstudien“. Tagesspiegel vom 19.10.2010, abrufbar unter <http://www.tagesspiegel.de/wissen/kritik-an-den-neuen-islamstudien/1960326.html> (abgerufen am 13.1.2011) und die Stellungnahme der Islamwissenschaftler auf der Internetseite der „Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“, abrufbar unter http://www.dmg-web.de/pdf/Stellungnahme_Islamstudien.pdf (abgerufen am 19.11.2010). Von der – religionswissenschaftlich arbeitenden, mithin keine bekenntnisorientierte Theologie vertretenden – Islamwissenschaft wird gefordert, durch die Benennung des Faches als „Islamische Theologie“ und seine Ansiedelung an den theologischen Fakultäten die Unterschiede in der Fächerkultur deutlich zu machen. Zudem erachten sie eine Regulierung der Beiräte, die die Ausschreibung und Besetzung der Professuren mitbestimmen sollen, für notwendig. Vgl. hierzu Heinig: Was sind die rechtlichen Vorgaben für eine Imamausbildung (a. a. O.), hier: S. 12f.

120 Siehe die Empfehlung des Wissenschaftsrates vom 29.01.2010, abrufbar unter <http://www.bmbf.de/pubRD/WissenschaftsratEmpfehlung2010.pdf> (abgerufen am 20.10.2010), S. 77ff, hier: S. 83.