

Abschlussarbeit
zur Erlangung
der Magistra Artium

Im Fachbereich Gesellschaftswissenschaften
der Goethe-Universität Frankfurt am Main
Institut für Politikwissenschaft

**Das Verhältnis von Staat und Religionen
in Debatten des Deutschen Bundestages.
Politische Rhetorik zwischen
religiösem Pluralismus und Säkularismus.**

1. Gutachter: Prof. Dr. Jens Borchert
2. Gutachterin: Dr. Kendra Briken

vorgelegt von:
Verena Aßner
aus Augsburg
30.07.2009

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis.....	4
1. Einleitung.....	5
2. Religiöser Pluralismus und Staat in Europa am Beispiel der muslimischen Minderheiten.....	13
2.1. Muslime in Frankreich, Großbritannien, Österreich und Belgien: vier Fälle.....	14
2.1.1. Frankreich: Von der <i>laïcité de combat</i> zur <i>laïcité positive</i>	17
2.1.2. Großbritannien: ein „Modell auf der Kippe“?.....	20
2.1.3. Österreich: Kultur der Gleichrangigkeit?.....	22
2.1.4. Belgien: Anerkennung des Islam und politisches Kalkül.....	24
2.2. Konvergenz der Islampolitiken in den untersuchten Staaten.....	26
2.3 Die Frage der Institutionalisierung des Islam in Deutschland.....	27
2.3.1. Die institutionell-rechtlichen Voraussetzungen der deutschen Religionspolitik.....	27
2.3.2. Zur Situation muslimischer Glaubensgemeinschaften	31
2.4. Wie weit geht der religiöse Pluralismus in Deutschland?.....	37
3. Das Parlament als Ort der Legitimationsgenerierung.....	39
3.1. Das Parlament als <i>Wissensmarkt</i>	41
3.1.1. Zur Eigenlogik der Parlamentsdebatte.....	43
3.1.2. Innovation und Schließung.....	45
3.2. Die Umwelten der Religionspolitik.....	47
3.2.1. Macht und Einfluss weltanschaulicher Gruppen im demokratischen Verhandlungsgeschehen.....	47
3.2.2. Wissenschaft und Massenmedien als Umwelten der Religionspolitik.....	51
3.3. Legitimationsbeschaffung im Zeichen informationeller Unsicherheit.....	54
4. Theoretische Konzepte und Methodik der empirischen Untersuchung.....	56
4.1. Quellenkunde: die <i>Stenografischen Berichte</i> des Bundestages.....	57
4.2. Zusammenstellung des Materialkorpus.....	58
4.3. Die Qualitative Inhaltsanalyse als methodischer Zugang.....	60
4.3.1. Ordnungsideen und Legitimationsmuster als Analysekonzepte.....	64
4.3.2. Aufbau des Kategoriensystems.....	65
4.3.3. Zum Auswertungsverfahren.....	71
4.4. Konkretisierung der Fragestellung und Hypothesen zum Diskursverlauf...	73
5. Diskurselemente I: Ordnungsideen zum Verhältnis von Staat und muslimischen Gemeinschaften.....	76
5.1. Ordnungsvorstellungen zum institutionell-rechtlichen Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften.....	76
5.1.1. Das selektive Ordnungsmodell.....	76
5.1.2. Pluralisierung der Institutionen.....	79
5.1.3. Das Trennungspostulat.....	84
5.2. Arbeitsbeziehungen zwischen Religionsgemeinschaften und Politik.....	85
5.2.1. Kooperation.....	85
5.2.2. Hierarchie.....	87
5.2.3. Separation.....	90
5.3. Öffnung der Institutionen gegen Inpflichtnahme der Religionsgemeinschaften.....	92

6. Diskurselemente II: Rechtfertigungsmuster aktueller Religionspolitik.....	94
6.1. <i>Wir und die Anderen</i>	94
6.1.1. Die ethische Prägung der <i>Mehrheitsgesellschaft</i>	95
6.1.2. Konstruktionen muslimischer Identitäten.....	103
6.2. Identitätsneutrale Begründungsmuster.....	111
6.2.1. Öffnung der Debatte durch die Argumente <i>Gerechtigkeit</i> und <i>Religionsfreiheit</i>	111
6.2.2. Von der <i>Anerkennung</i> zur <i>Einbindung</i> des Islam.....	113
6.2.3. Sicherheit und Islamismus.....	120
6.2.4. Versuche der Schließung: Frauenrechte und die Forderung nach Deutschsprachigkeit der Religionspraxis.....	121
6.2.5. Staatskirchenrecht und Islamkonferenz in der Argumentation.....	126
6.3. Der Wandel des Begründungsgeschehens in der Islampolitik.....	130
7. Zusammenfassung der Ergebnisse.....	133
7.1. Wandel muslimischer Identitäten.....	134
7.2. Zwischen Pluralismus und Säkularismus?.....	135
7.3. Staatskirchenrecht und Integration als zentrale Argumentationsmuster.....	137
Literatur.....	139
Zeitschriftenaufsätze und Lexikonartikel.....	149
Zeitungsartikel.....	152
Dokumente.....	154

Abkürzungsverzeichnis

APuZ Aus Politik und Zeitgeschichte

bspw. beispielsweise

BP Böckenförde-Paradoxon

BT Bundestag

bzw. beziehungsweise

ddp Deutscher Depeschendienst

DITIB Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion

dvpw Deutsche Vereinigung für Politikwissenschaft

EU Europäische Union

FAZ Frankfurter Allgemeine Zeitung

IGMG Islamische Gemeinschaft Milli Görüs

IRU Islamischer Religionsunterricht

KdöR Körperschaft des öffentlichen Rechts

KNA Katholische Nachrichtenagentur

KRM Koordinierungsrat der Muslime

NIP Neue Islamische Präsenz

s.a. siehe auch

PIPr. Plenarprotokoll (des Bundestages)

ZMD Zentralrat der Muslime

VIKZ Verein Islamischer Kulturzentren in Deutschland

1. Einleitung

Das Thema *Religion*¹ ist in vielen Staaten des vermeintlich säkularen Europa ein wiederentdecktes Feld. Nicht nur die Massenmedien in ihrer täglichen Berichterstattung, sondern auch die Politik² richten ihre Aufmerksamkeit verstärkt auf die Regelung religiös konnotierter Konflikte. Um die Prominenz des Themas zu erklären, verweisen wissenschaftliche Erklärungsansätze auf die Schwächung des Sozialstaats. Da ökonomische Gleichheit nicht mehr umfassend garantiert werden könne, gewinne die moralische Integration von Gesellschaften an Bedeutung, so das Erklärungsmuster bei Schimank/Lange (2003: 183). Koenig (2003) und Minkenberg/Willems (2002) sehen die abnehmende Anziehungskraft des Nationalstaats- und Nationskonzeptes als zentral an, um die Konjunktur des Religiösen in politischen Debatten verstehen zu können.

Andere Autoren betonen, dass moralische und ökonomische Kämpfe stets miteinander verschränkt sind (vgl. auch Benhabib 1999: 34; Honneth 1994: 149; Offe 2007: 351ff). Identität und Religion werden aus dieser Perspektive lediglich als Deutungsmuster wiederentdeckt, um Minoritätenforderungen³ durchzusetzen. Dabei geht es im Kern um den Zugang zu öffentlichen Institutionen, der den Minderheiten die Reproduktion ihrer kulturellen Grundlagen erlaubt. Minderheiten fordern die Beachtung ihrer Interessen, um sich auch individuell Aufstiegschancen in der Gesellschaft zu öffnen.

Im Zentrum der Auseinandersetzung steht dabei der *Islam*⁴, der in Form von quantitativ bedeutsamen muslimischen Minderheiten durch Arbeitsmigration präsent ist. Muslimische Minoritäten stellen in europäischen Einwanderungsstaaten legitimerweise Forderungen nach Beteiligung an staatlichen Leistungen und Gleichberechtigung (Koenig 2003: 205). Tiesler (2007: 25) prägt den Begriff der Neuen Islamischen Präsenz (NIP), um das Phänomen einer muslimischen Mittelschicht mit hohem Bildungsstand und Selbstbewusstsein zu bezeichnen, die nach öffentlicher

¹ Mit *Religionen* werden hier Denksysteme bezeichnet. Wenn von den sie tragenden sozialen Gruppen die Rede ist, wird im Folgenden von *Religionsgemeinschaften* gesprochen.

² Im Folgenden werden die Begriffe Staat und Politik unterschieden, deren Differenzierung für die Untersuchung wichtig ist. Mit Staat bzw. dem staatlichen Raum sind staatliche Institutionen und Strukturen gemeint. Der Begriff Politik bezeichnet in erster Linie die Handlungsebene, auf der über die Ausgestaltung und den Zugang zu öffentlichen Institutionen entschieden wird.

³ Mit Minderheiten sind hier strukturelle Minderheiten gemeint, die also nicht nur numerisch eine Minderheitenposition einnehmen, sondern auch strukturell an einer gleichberechtigten Durchsetzung und Wahrnehmung ihrer kollektiven Rechte gehindert sind (vgl. Offe 2007: 358).

⁴ Zur Differenzierung dieses vielschichtigen Begriffs vgl. S. 7f dieser Einleitung.

Anerkennung strebt. Die Präsenz des Islam schürt in der so genannten Mehrheitsgesellschaft diffuse Ängste der Überfremdung und Bedrohung, was religionsfeindlichen Haltungen neuen Auftrieb verleiht. Seit der einflussreichen Schrift Huntingtons vom *Kampf der Kulturen* (1996) gilt der Islam als Chiffre für eine politisierte Religion, wodurch sich zugleich die Debatte um den *Säkularismus*, also um die institutionelle Trennung von Staat und Religion, verschärft.⁵ Andererseits wird das *Christentum* dazu genutzt, das kulturell *Eigene* zu definieren.

Dabei ist es besonders der öffentliche Charakter der Religion, der erneut Aufmerksamkeit erlangt. Muslime⁶ sind hierbei nicht zufällig zentrale Diskussionsobjekte wie auch -teilnehmer, wie sich in den Kopftuchdebatten in mehreren europäischen Staaten, im Karikaturenstreit und in lokalen Auseinandersetzungen um Moscheebauten zeigte. Claus Leggewie bezeichnet den Islam als einen der „größten Aufreger überhaupt“ (2009: 118), dessen Präsenz in der Öffentlichkeit gesellschaftliche Konflikte erzeugt. Die Konflikte sind besonders aufgeladen, da angenommen wird, dass die Normen des Islam mit den Interessen der Gesellschaft in Widerspruch stehen. Dabei geht es nicht mehr nur um punktuelle Auseinandersetzungen. Auch in parlamentarischen Verhandlungen wird die Frage bearbeitet, welcher Platz den muslimischen Gemeinschaften in den sich selbst als Kulturnationen bezeichnenden europäischen Nationalstaaten eingeräumt werden kann. Auseinandersetzungen über kulturelle Aspekte verdecken dabei häufig die Tatsache, dass es auch um materielle und symbolische Ressourcen geht, die durch Zugang zu staatlichen Strukturen an *neue* Religionsgemeinschaften⁷ verteilt werden.

Sowohl Migrantengruppen als auch staatliche Strukturen und Institutionen in Europa können hierbei als religiös *imprägniert* entlarvt werden. Dies zwingt in europäischen Gesellschaften zu einer Restrukturierung des Verhältnisses zwischen staatlichem Raum und Religionsgemeinschaften (vgl. Kastoryano 2003). So bietet das institutionelle Arrangement zwischen Staat und Kirchen in Deutschland durchaus Anhaltspunkte für eine Argumentation, welche die staatliche Neutralität in Frage stellt. Willems kommt

⁵ Besonders der wiederholte öffentliche Disput um das Verbot religiöser Zeichen an Frankreichs Schulen seit Beginn der 90er Jahre, der sich ursprünglich an dem muslimischen Schleier entzündet hatte, beförderte die Wahrnehmung einer Frontstellung zwischen Säkularismus und Islam (vgl. Agence France Presse vom 12.12.2003)

⁶ Im Folgenden ist bei allen Substantiven die weibliche Form immer mitgemeint, auch wenn die grammatikalische Form nicht angepasst wird.

⁷ Mit neuen Religionsgemeinschaften sind hier kleine, nicht institutionalisierte Religionsgemeinschaften bezeichnet. In dieser Arbeit steht besonders der Islam als hauptsächlich durch Migration zugewanderte Religionsgruppe im Fokus.

zu dem Schluss, dass sich das Staat-Kirche-System⁸ in Deutschland durch eine „religiös-christlich-großkirchliche Schlagseite“ (Willems 2004: 304) auszeichne.

Da das Staat-Kirche-Verhältnis eine Struktur ist, durch die materielle und immaterielle Güter verteilt und damit Ungleichheiten geschaffen werden, läuft die Ausklammerung großer Teile der Bevölkerung aus diesem System letztlich dem Interesse des demokratischen Staates zuwider, sich als neutrale Instanz vor seinen Bürgern zu präsentieren. Durch gesellschaftlichen Wandel und die Geltendmachung neuer Wertvorstellungen büßt der partikulare Wertekonsens, der den christlichen Kirchen privilegierten Zugang zu den Institutionen gewährte, auch in Deutschland an Legitimität⁹ ein (Minkenberg/Willems 2002; Willems 2008: 67, Isensee 1999). Das Entstehen von muslimischen Eliten vor allem durch gesellschaftlichen Aufstieg bewirkt darüber hinaus, dass Forderungen nach Gleichbehandlung zunehmend kompetenter in der Öffentlichkeit kommuniziert werden (vgl. Rauer 2008). In dieser Situation wird das bisher selektive Verhältnis des Staates zu den Religionsgemeinschaften erneut zu einer politischen Frage, die in demokratischen Verfahren entschieden und öffentlich legitimiert werden muss.

Mit der Fokussierung auf den Islam steht die Untersuchung vor der Schwierigkeit, mit Begrifflichkeiten operieren zu müssen, die stark ideologisch aufgeladen sind. Begrifflichkeiten wie *Islam*, *Christentum* und *Säkularismus* sind Ziel von Deutungskämpfen. Die Ausdrücke dienen häufig dazu, soziale Zusammenhänge zu vereinfachen, beziehungsweise ein bestimmtes Schlaglicht auf gesellschaftliche Phänomene zu werfen (vgl. Nassehi 2006). Darüber hinaus entstehen die differierenden semantischen Ebenen aufgrund der Mehrdimensionalität der empirischen Phänomene, die sie bezeichnen. Die vielfältigen Interpretationsmöglichkeiten, die jeder der hier genannten Begriffe bietet, beinhaltet

⁸ Die Begriffe *Staat-Kirche-System*, *Staat-Kirche-Beziehung*, *Staat-Kirche-Ordnung* und *Staat-Kirche-Verhältnis* werden in dieser Arbeit synonym dafür gebraucht, um den Komplex der empirischen Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften zu bezeichnen. Die Verwendung dieser Begriffe ist in gewisser Weise simplifizierend, da es in europäischen Staaten längst nicht mehr nur um die christlichen Kirchen als Kooperationspartner des Staates geht. Aufgrund der Einfachheit und der Verständlichkeit des Begriffes, der sich gerade im deutschen Kontext etabliert hat, soll er hier trotzdem Verwendung finden. Dagegen bezeichnen die Wörter *Staatskirchensystem* und *Staats- bzw. Nationalkirchentum* ein System mit einer institutionalisierten Staatskirche im engeren Sinn. Mit *Staat-Kirche-Modellen* werden hier durchweg theoretische Modelle bezeichnet, die Idealbilder darstellen und von den empirischen Verhältnissen in europäischen Staaten unterschieden werden müssen.

⁹Die Begriffe Legitimität und Legitimation sind vieldeutige sozialwissenschaftliche Begriffe (vgl. Nohlen 1998). Sie werden im Folgenden synonym verwendet. In dieser Arbeit interessiert Legitimität besonders im empirischen Sinne. Projekte sind dann legitimiert, wenn für sie ein hinreichendes Maß an Zustimmung in der Bevölkerung abgerufen werden kann.

aber gerade eine Attraktivität für die politische Debatte, da die Hervorhebung bestimmter Aspekte durch Kontextualisierung des Begriffs Teil einer Redestrategie sein kann, in der Begrifflichkeiten im Sinne der je eigenen Argumentation geformt werden. Die Verwendung der Begriffe *Islam* und *Muslime* und der damit in Verbindung stehende Reduktionismus lässt sich auch in dieser Arbeit schwer vermeiden, da Muslime in der Islampolitik als Interessengruppe beziehungsweise Zielobjekt von Ordnungspolitik erscheinen.¹⁰ Im Laufe der Untersuchung wird deshalb versucht, zentrale Begrifflichkeiten der Debatte, die zur Benennung scheinbar feststehender Identitäten dienen, als Bedeutungsfelder, und weniger als klar abgrenzbare soziale Gruppen zu behandeln.

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist, dass Religionspolitik¹¹ in Deutschland in erhöhtem Maße begründungsbedürftig geworden ist. Habermas bezeichnet diesen Zustand als Legitimationskrise, welche auf gesellschaftspolitische und systemische Ursachen zurückgeführt werden kann. Legitimität wird als eine der Grundbedingungen von demokratischer Herrschaft verstanden, als ein Zustand, in dem Herrschaft als rechtmäßig anerkannt werden kann. Habermas spricht von einer Legitimationskrise,

sobald die Ansprüche auf systemkonforme Entschädigung schneller steigen als die disponible Wertmasse, oder wenn Erwartungen entstehen, die mit systemkonformen Entschädigungen nicht befriedigt werden können. (Habermas 1975: 104)

Die Forderungen muslimischer Minderheiten nach umfassender Gleichberechtigung, die bereits seit 1954 wiederholt formuliert wurden, fanden im Rahmen des überkommenen staatskirchenrechtlichen Systems bis heute wenig Beachtung (BT-Drs. 14/4530: 34). Die Auflösung der Hegemonie über die Ausgestaltung der Religionspolitik in Deutschland zeigt sich darüber hinaus an juristischen Konflikten um die Legitimität religiöser Symbole in der Öffentlichkeit. In den vergangenen Jahrzehnten traten hierbei sowohl säkulare Kräfte als auch religiöse Minderheiten als

¹⁰ Die Einordnung von Menschen mit muslimischen Hintergrund als *Muslime* ist durch die Logik des gesellschaftlichen Problems begründet, das hier behandelt werden soll. Insofern wird in gewisser Weise eine Zuschreibung aus dem politischen Diskurs aufgenommen (vgl. dazu Nassehi 2006). Zur Betonung der Vielgestaltigkeit des muslimischen Lebens in Deutschland spreche ich im Folgenden entweder von muslimischen Religionsgemeinschaften oder von Migranten mit muslimischen Hintergrund, wohl wissend um die internen ideologischen und kulturellen Differenzen, die diese Bevölkerungsgruppe bestimmen.

¹¹ Mit Religionspolitik meine ich die Regelung der Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften durch demokratische Verfahren. Die Regulierung der Beziehungen des Staates zu den muslimischen religiösen Gruppierungen wird analog als Islampolitik bezeichnet.

Kläger in Erscheinung.¹² Im Sinne Habermas' sind also neue, systemisch nicht-integrierbare Erwartungen entstanden, so dass sich überkommene Strukturen der staatlichen institutionellen Einbindung der beiden christlichen Kirchen in Deutschland als selektiv entpuppen. Ein Hauptstreitpunkt ist hierbei die Integration des Islam in das institutionelle Arrangement. Eine politische Diskussion ist darüber notwendig geworden, wie die deutsche religionspolitische Ordnung weiterentwickelt werden soll. Die Herausforderung an die Politik ist die Schaffung gerechter Strukturen in einer weltanschaulich heterogenen Gesellschaft. Dabei sind gerechte Lösungen zwischen den Optionen der umfassenderen Beteiligung etablierter Religionsgemeinschaften inklusive der muslimischen, und einem säkularistischen¹³ Staatswesen, das alle Religionsgemeinschaften von staatlicher Obhut ausschließt, denkbar.¹⁴

In einer solchen Umbruchssituation ist es wichtig, Mentalitäten und Sichtweisen auf ein Phänomen zu betrachten. Selbstverständlichkeiten müssen expliziert werden, da sich Sicherheiten auflösen und ein bisher allgemein gültiger Konsens nur noch als *ein* mögliches Deutungsmuster erscheint, das sich in einer nunmehr differenzierten Debatte argumentativ bewähren muss (Vgl. Lüders/Meuser 1997: 73). Erst so kann der Diskurs¹⁵ um die Inkorporation muslimischer Minderheiten grundlegend rekonstruiert und die Veränderung von Sichtweisen nachgezeichnet werden. Die Verquickung von

¹² Die Verlagerung der Auseinandersetzung auf den Bereich des Rechtswesens hat mit dem hohen Grad der Verrechtlichung zu tun, den das Staatskirchenrecht in Deutschland besitzt. Beispiele für zurückliegende Auseinandersetzungen sind die Entscheidung um das Kruzifix in bayerischen Klassenzimmern, die Einführung des Faches LER („Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde“, eine Art staatlicher religionskundlicher Unterricht) als Pflichtfach in Brandenburg und Berlin, die Entscheidung für ein Kopftuchverbot für muslimische Beamtinnen in Baden-Württemberg (VGH Baden-Württemberg, Urteil vom 14.03.2008), sowie die rechtlich durchgefochtene Anerkennung der Glaubensgemeinschaft Zeugen Jehovas als Körperschaft des öffentlichen Rechts (vgl. Die Welt vom 20.12.2000). Weiterhin klagten Professoren in Bayern gegen Konkordatslehrstühle an bayerischen Universitäten (SZ vom 11.06.2008). Ein öffentlich weniger beachteter Rechtsstreit dreht sich um den Staatsvertrag der Bundesrepublik Deutschland mit dem Zentralrat der Juden, gegen dessen finanzielle Privilegierung sowohl liberal als auch orthodox ausgerichtete jüdische Gemeinden klagten (NetZeitung vom 02.07.2004 sowie Pressemitteilung des BVerG vom 16.06.2009).

¹³ Anstatt einer laizistischen Lösung, die ein Eintreten des Staates für eine säkulare Weltanschauung meint, wird hier besser von einer *Trennungslösung* bzw. einem *säkularistischem Modell* gesprochen. Eine angemessene sprachliche Unterscheidung, wie es die französischen Begriffe des *laïcisme* und der *laïcité* erlauben, ist im Deutschen schwierig. Zur Übersetzung des Französischen *laïcité*, das eine moderate Trennung von Staat und Kirche meint, wurden die Adjektive „laizistisch“ bzw. „laiisch“ vorgeschlagen. Diese Neologismen bleiben jedoch weitgehend unverständlich.

¹⁴ Beide Lösungswege sind mit je eigenen Problemen behaftet: Der laizistische Staat steht in der Kritik, die Bedürfnisse religiöser Gruppen gegenüber anderen Interessen zu benachteiligen, während die Einbeziehung möglichst aller relevanten Religionsgemeinschaften in ein kooperatives System der Gefahr ausgesetzt ist, die Rechte säkularer Bevölkerungsteile zu missachten. (Vgl. Willems 2008: 68; Taylor 1996: 223) Europäische Staaten gehen unterschiedliche Wege, um auf neue Bedürfnisse in der Bevölkerung einzugehen (vgl. dazu Kapitel 2 dieser Arbeit).

¹⁵ Das Wort „Diskurs“ wird hier nicht mit einem theoretisch aufgeladenen Sinn verwendet, sondern synonym für die Begrifflichkeiten *Debatte*, *öffentliche Auseinandersetzung*, *Diskussion*.

Religions- und Integrationspolitik ist der Grund, weshalb religionspolitische Diskurse durch die Bundespolitik mitbestimmt werden (Tiesler 2007: 27; Tezcan 2007; Dolezal et. al. 2008). Da es hier um die Untersuchung der politischen Diskussion auf Bundesebene geht, erscheint der Bundestag trotz der Kulturhoheit der Länder als adäquate Arena, um die Auseinandersetzung um die Neubestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirchen nachzuvollziehen.

Die Konzentration auf die Islampolitik rechtfertigt sich durch die demografische Bedeutung der Muslime in Deutschland, die heute mit etwa vier Millionen Angehörigen die drittgrößte Religionsgemeinschaft stellen (vgl. Haug et. al. 2009: 11), und die politische und mediale Konjunktur, die muslimische Religionsgemeinschaften momentan in das Blickfeld rückt. Zudem kann die Diskussion um den Islam als *Nagelprobe* für das deutsche Staat-Kirche-System angesehen werden, da hier erstmals eine Religion integriert werden soll, die den okzidental Vorstellungen einer Religionsgemeinschaft als Kirche nicht entspricht, die aber gleichzeitig aufgrund der Anzahl ihrer Mitglieder Anspruch auf Gleichberechtigung erheben kann (vgl. Oebbecke 2005: 263).

Ziel dieser Untersuchung ist es, Struktur und Mechanismen des politischen Diskurses zur Islampolitik zu bestimmen. Dazu werden Ordnungsideen und die dazugehörigen Legitimationsstrategien in parlamentarischen Debatten des Bundestages über die Gewährung von Kollektivrechten an muslimische Gemeinschaften rekonstruiert. Es soll herausgefunden werden, ob sich eine Veränderung der Sichtweisen und Standpunkte der Parlamentarier nachzeichnen lässt. Welche Vorstellungen über das institutionelle und praktische Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften favorisieren die Abgeordneten und welche Ordnungsideen setzen sich in der Diskussion durch? Wird das bestehende selektive System von einer Mehrheit verteidigt, oder wird eine Öffnung der Institutionen auch für muslimische Religionsgemeinschaften angestrebt? Oder kann sich die Idee einer stärkeren Trennung von Staat und Religionen durchsetzen? Wie definieren die Abgeordneten daneben ihren Handlungsbereich in der Religionspolitik? Es interessieren die Werthaltungen, Ideale, Ziele und formalen Erwägungen, die die Parlamentarier zur Begründung ihrer Standpunkte anführen. Darüber hinaus werden feststehende Argumentationsfiguren, Topoi und Deutungsmuster analysiert, die diesen Diskurs prägen.

Die Arbeit gliedert sich in sieben Kapitel: Kapitel 2 beschäftigt sich mit den religionspolitischen Arrangements in den europäischen Nachbarländern Großbri-

tannien, Frankreich und Österreich und beleuchtet die Lösungswege zur Integration des Islam in diesen Staaten. Dieser Schritt dient dazu, den Blick zu öffnen und nach Entwicklungstendenzen Ausschau zu halten. Im Anschluss werden die rechtlich-institutionellen Ausgangsbedingungen für die Islampolitik und die Situation der muslimischen Gruppierungen in Deutschland in den Blick genommen. In Kapitel 3 wird dargelegt, welchen speziellen Bedingungen die Produktion von Diskursen im Bundestag ausgesetzt ist. Dabei wird auf institutionelle Besonderheiten der *Arena Bundestag* und ihres Umfeldes im Bereich der Religionspolitik eingegangen. In Kapitel 4 wird die methodische Herangehensweise geklärt, und Fragestellung und Hypothesen über den Verlauf des religionspolitischen Diskurses präzisiert, die die Analyse des empirischen Materials anleiten. Diskurselemente, die sich auf die Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und muslimischen Gruppen beziehen, sind Thema in Kapitel 5. Kapitel 6 beschäftigt sich schließlich mit dem Begründungsgeschehen in der islampolitischen Debatte. Es wird hier dargestellt, welche Argumentationsmuster zur Legitimation der in Kapitel 5 vorgestellten angeführt werden. Schließlich werden die empirischen Ergebnisse zusammengeführt (Kapitel 7).

Diese Untersuchung stützt sich auf eine Reihe von Vorarbeiten. Aufgrund der Fülle der Literatur sind nur die wichtigsten Werke für die jeweiligen Schwerpunkte der Arbeit benannt. In theoretisch-vergleichender Perspektive untersuchten Koenig (2003, 2008) und Soper/Fetzer (2007) europäische Lösungswege für die Eingliederung des Islam in bestehende Staat-Kirche-Arrangements. Sie gehen dabei von der These aus, dass rechtliche Formen den Umgang mit *neuen* Religionsgemeinschaften entscheidend prägen. Daneben liegen detaillierte Studien über die Situation der muslimischen Gemeinschaften für die hier behandelten Länderbeispiele vor. Ornig (2006) und Strobl (1997) untersuchen für Österreich die Situation der muslimischen Gemeinschaften, die dort als Körperschaften des öffentlichen Rechts den christlichen und der russisch-orthodoxen Kirche gleichgestellt sind. Den Umgang mit dem Islam in der laizistischen Republik Frankreich stellen insbesondere Krosigk (2000) und Taubert (2006) eingehend dar. Für Großbritannien geben die Darstellungen bei Koenig (2003: 163ff), Robbers (2007) sowie Schönfelder (2007) grundlegende Einblicke. In Bezug auf die deutsche Situation sind besonders die Arbeiten von Koenig (2003, 2008) sowie Dolezal et. al. (2008) und Muckel (2004) relevant.

Aufgrund der starken Verrechtlichung sind juristische Interpretationen des Staatskirchenrechts für den Verlauf der Debatte entscheidend. Grundlegend ist hierfür

zum einen der häufig zitierte Aufsatz Böckenfördes (1991), der das Verständnis des Staatskirchenrechts in Deutschland bis heute prägt. Campenhausen und de Wall (2006) legten jüngst ein aktualisiertes Grundlagenwerk im Sinne des *Mainstream* der staatskirchenrechtlichen Diskussion vor. Autoren wie Muckel (1999, 2004) und Poscher (2007) vertreten demgegenüber juristische Positionen, die sich offener gegenüber den Belangen der muslimischen Minderheiten zeigen.

In Hinblick auf die öffentliche Debatte um den politischen Umgang mit muslimischen Gemeinschaften zeigt Bielefeldt (2003, 2007, 2008) auf, wie die Interessen der muslimischen Gemeinschaften mit der Idee des säkularen Rechtsstaats zu vermitteln sind. Aus menschenrechtlicher Perspektive untersucht er darüber hinaus gängige Deutungs- und Argumentationsmuster des öffentlichen Diskurses. Bei Willems (2004, 2008) werden zentrale Topoi der konservativen Argumentation dargestellt, die auf eine Verteidigung des bestehenden selektiven Staat-Kirche-Systems hinwirken. Durch seine soziologisch interessierte Analyse von Moscheebaukonflikten kann auch Leggewie (2009) Hinweise auf verbreitete Diskurselemente, die im Streit um Rechte der muslimischen Minderheit zum Einsatz kommen, geben. Eine Untersuchung, die den islampolitischen Diskurs im Deutschen Bundestag systematisiert und auf die zu Tage tretenden Deutungs- und Argumentationsmuster hin befragt, ist m. W. bisher nicht erschienen.

Diese Untersuchung orientiert sich theoretisch an Arbeiten, die mit einer vergleichbaren Fragestellung andere parlamentarische Diskurse bearbeiten. Zu nennen sind hier insbesondere Analysen des sozialpolitischen Diskurses, die Argumentationsmuster in diesem Politikbereich untersuchen (Bleses/Rose 1998; Bleses/Offe/Rose 1995, 1998). Volkmann (2006) geht den Deutungs- und Argumentationsmustern nach, die in Presstexten über das Phänomen der sozialen Ungleichheit zur Sprache gebracht werden. In methodischer Hinsicht orientiere ich mich an Mayring (2008).

2. Religiöser Pluralismus und Staat in Europa am Beispiel der muslimischen Minderheiten

Innerhalb Europas bestehen bis heute unterschiedlichste Staat-Kirche-Systeme fort. Trotz der Vergemeinschaftung in anderen Politikbereichen blieb die Religions- als Teil der Kulturpolitik bis heute vom europäischen Einigungsprozess weitgehend unangetastet. Frankreich steht als Republik mit einer laizistischen Ordnung im Gegensatz zu Staatskirchesystemen wie Schweden oder Großbritannien. Daneben existieren hybride Modelle mit formaler Trennung, aber gesetzlich geregelter Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche, wie beispielsweise in Deutschland oder Österreich. Dementsprechend kommt Muslimen als religiöse Minorität in europäischen Staaten eine höchst unterschiedliche Stellung zu. Gleichzeitig ist eine gewisse Annäherung der empirischen Staat-Kirche-Strukturen besonders in den letzten Dekaden zu beobachten, was wissenschaftlich mit dem Begriff der Konvergenz beschrieben wird (vgl. Robbers 2005: 631, Monsma 2000: 82). Im Folgenden wird gezeigt, dass damit eine Angleichung der Islampolitiken ungeachtet der religionspolitischen Strukturen und ideologischen Voraussetzungen in den europäischen Staaten einhergeht.

Staat-Kirche-Systeme bauen auf nationalen Entwicklungslinien des Verhältnisses von Staat und Kirchen¹⁶ auf und können als spezifische Kompromisse zwischen den beiden, in der europäischen Geschichte konkurrierenden, Mächten gesehen werden (so die These Koenigs 2005: 168). Die Institutionen des Staatskirchenrechts in den europäischen Staaten spiegeln die dominanten religiösen Selbstdefinitionen der Nationen wider. Die so entstandenen, kulturell geprägten Strukturen sind für den Umgang mit *neuen* Religionsgemeinschaften in vieler Hinsicht relevant. Sie geben rechtliche Formen vor, in die sich neue Religionsgemeinschaften einfügen. Beispielsweise ist denkbar, dass in einem Kooperationsystem, in dem Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts (KdöR)¹⁷ verfasst sind, dieser Rechtsstatus auf

¹⁶ In europäischen Staaten waren es in erster Linie die christlichen Kirchen, die historisch mit den entstehenden staatlichen Machtzentren konkurrierten.

¹⁷ Als Körperschaft des öffentlichen Rechts wird normalerweise ein „Glieder einer öffentlichen Verwaltung“ (Schmidt 1995: 519) bezeichnet. Die Bezeichnung wird ansonsten für Gebietskörperschaften, Berufsverbände und Verbandskörperschaften gebraucht, die aufgrund eines Gesetzes oder staatlichen Hoheitsaktes eingerichtet wurden. In Bezug auf Religionsgemeinschaften weist diese rechtliche Form darauf hin, dass diese staatliche Aufgaben wahrnehmen und Rechtsfähigkeit besitzen (vgl. Campenhausen/de Wall 2006: 128)

kleinere Religionsgemeinschaften übertragen wird. Dies wäre ein Maximalergebnis für kleine Religionsgruppen, das nicht in allen Fällen zu erwarten ist. Ebenso strukturieren Staat-Kirche-Verhältnisse den Diskurs um ihre Inkorporation vor (vgl. Soper/Fetzer 2007, Koenig 2003).

2.1. Muslime in Frankreich, Großbritannien, Österreich und Belgien: vier Fälle

Zur Klassifikation von Staat-Kirche-Systemen wird üblicherweise zwischen Staatskirchen-, Trennungs- und Kooperationsmodellen unterschieden (vgl. Robbers 2005).¹⁸ Ein Staatskirchensystem (wie in Großbritannien) ist durch eine relativ enge Verknüpfung von politischen und kirchlichen Strukturen, sowie eine gegenseitige inhaltliche Einflussnahme von Kirche und Politik charakterisiert. Im Falle eines Trennungsmodells (wie dem französischen) herrscht das Prinzip der strukturellen Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften vor. Anliegen ist es in diesem Verständnis, den öffentlich-rechtlichen Raum staatlicher Institutionen von religiöser Beeinflussung möglichst frei zu halten. In einem Kooperationsystem besteht demgegenüber eine rechtlich geregelte Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirchen in bestimmten Bereichen, wie beispielsweise der Wohlfahrtspflege (ebd.). Österreich, Deutschland und Belgien sind Beispiele für ein kooperatives Staat-Kirche-Modell.

Staat-Kirche-Beziehungen werden von den vorherrschenden Legitimationsideen im politischen Diskurs einer Nation überlagert. Legitimationstheorien geben Auskunft darüber, durch welche grundlegenden Prinzipien die Rechtmäßigkeit und die weltanschauliche Neutralität des demokratischen Staates garantiert wird. Säkularismus, (weltanschaulicher) Pluralismus¹⁹ und (religiöser) Monismus²⁰ stellen zentrale Ordnungsideen²¹ im Umgang mit *neuen* Religionsgemeinschaften dar (vgl. Brugger 1999, zu dieser Einteilung auch Monsma 2000).

¹⁸ Koenig (2003) schlägt stattdessen eine Differenzierung in republikanisch-staatszentriertes, korporatives und liberales Modell vor. Der Fokus liegt bei dieser Kategorisierung der Staat-Kirche-Beziehungen auf dem Modus der politischen Integration, und weniger den strukturellen Merkmalen des Systems.

¹⁹ In einem pluralistischen System wird die weltanschauliche Neutralität des Staates dadurch gewahrt, dass den relevanten Weltanschauungsgemeinschaften Zugang zum staatlichen Raum gewährt wird.

²⁰ Monistisch ist ein System in unserem Verständnis dann, wenn es seine Wertegrundlagen aus einem einzigen oder einigen verwandten religiösen Wertesystemen herleitet. Ein solches System zeichnet sich durch selektive Beziehungen mit Religionsgemeinschaften aus.

²¹ Mit Ordnungsideen sind hier Vorstellungen über die legitime Verteilung der Macht zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften gemeint, die sich in institutionellen Arrangements, aber auch

Die Länderbeispiele, die im Folgenden behandelt werden, sind durch Unterschiedlichkeit gekennzeichnet. Frankreich steht hier für ein säkularistisches Modell. Traditionell hält der Staat eine strikte Distanz zu Religionsgemeinschaften, wodurch auch muslimische Religionsgemeinschaften nicht auf staatliche Unterstützung hoffen können. Großbritannien und Österreich fallen unter die Kategorie der pluralistischen Modelle, in denen islamischen Organisationen bereits seit Jahrzehnten staatliche Förderung zuteil wird. Allerdings wurden hier, analog zu präexistierenden staatskirchenrechtlichen Strukturen unterschiedliche Formen gefunden, um muslimische Gruppen zu inkorporieren. Belgien wird hier als monistisches System behandelt, in dem zwar bereits seit den 1970er Jahren eine formal- rechtliche Anerkennung des Islam besteht, doch gleichzeitig die Ausübung bestimmter Rechte lange Zeit aus ideologischen Gründen faktisch verhindert wurde.

Allerdings sind strukturelle und ideologische Bedingungen nicht die einzigen Faktoren, die über die Eingliederung religiöser Gruppierungen entscheiden. Das *ob* und *wie* der Inkorporation von Minderheiten hängt von einem Bündel von Voraussetzungen ab, die von Fall zu Fall variieren, und deshalb je spezifisch rekonstruiert werden müssen. Daneben spielen beispielsweise aktuelle politische Strategien und Eigenheiten der Minderheiten eine Rolle.²² Schließlich wird jeweils in einem Prozess politischer Willensbildung entschieden, welcher Platz welchen muslimischen Gruppierungen zugewiesen werden soll. Kursänderungen und Korrekturen bisheriger Leitlinien sind hierbei möglich.

Damit wird der Fokus der Aufmerksamkeit von theoretischen Variablen auf die Frage der Offenheit des Gemeinwesens für neue Religionsgemeinschaften gelenkt, die neben fixen Ausgangsbedingungen durch öffentliche Diskurse, politische Zielvorstellungen und Notwendigkeiten konditioniert wird. Um diese Frage zu beantworten, müssen konkrete Situationen studiert und die Fälle in ihrer sozialen Komplexität wahrgenommen werden. Dies wird hier in der gebotenen Kürze unternommen. Zu

in (oft rechtlich geregelten) Praktiken äußert. Zum Begriff der Ordnungsidee vgl. auch Kapitel 4.3.1. dieser Arbeit.

²² Größe und Präsenz der in Frage stehenden neuen Religionsgemeinschaften, ihr spezifisches Selbstverständnis als Religionsgemeinschaft, sowie formale Fragen sind dafür entscheidend, ob eine rechtliche Inkorporation minoritärer Religionsgemeinschaften erfolgen kann. Legitimationsideen bestimmen Prinzipien, durch die die Rechtmäßigkeit einer Ordnung hergestellt und erhalten werden soll. Mit dem Adjektiv „material“ sei hier gekennzeichnet, dass es daneben andere Legitimitätsverständnisse gibt, die keine Aussage über ein notwendiges Verhältnis von Ethik und Politik machen. Insbesondere die Möglichkeit der *Legitimation durch Verfahren* (Luhmann) erscheint in ethisch heterogen strukturierten Gesellschaften attraktiv (vgl. Mandt 1995: 286f).

zeigen ist, dass aufgrund ähnlicher Zielvorstellungen in allen behandelten Ländern eine Angleichung der Religionspolitiken in Bezug auf die muslimischen Minderheiten erfolgt.

Um die Fälle angemessen aufeinander beziehen zu können, sind verschiedene Stufen der Anerkennung von muslimischen Minderheiten zu differenzieren: Koenig unterscheidet zwischen der *Duldung* religiöser Differenz, was zunächst die Akzeptanz der freien öffentlichen Religionsausübung religiöser Minderheiten meint. Die Gewährung von *Autonomie* bezieht sich dagegen auf den Zugang zu Ressourcen, durch die sich die Minderheiten reproduzieren können. Darunter kann beispielsweise der Zugang zu öffentlichen Institutionen, die Gründung von Privatschulen oder – universitäten fallen. Die nächst höhere Stufe der Anerkennung bedeutet öffentlich bezeugten *Respekt* vor den Gebräuchen der Minderheit, was einer symbolischen Erweiterung der Grenzen der Selbstdefinition entspricht, z.B. durch die Gewährung von Sonderrechten in bestimmten Bereichen oder die Einrichtung von Feiertagen. *Partizipation* meint schließlich die umfassende Teilnahme der Minderheit am öffentlichen Leben und die Chance auf Mitgestaltung des Gemeinwesens, was beispielsweise durch die Berücksichtigung in öffentlichen Rundfunkanstalten²³ erfolgen kann (vgl. Koenig 2005: 170). Durch die so vorgenommene Differenzierung der Rechte religiöser Minderheiten wird es möglich, die Situation der Muslime in den hier behandelten Staaten systematisch einzuordnen.

Das Augenmerk wird auf die Entwicklungen der letzten beiden Dekaden gelegt, die von der NIP geprägt waren. In diesen Zeitraum fällt auch der Beginn der islampolitischen Debatte in Deutschland, so dass die Ergebnisse dieser Analysen auf die deutsche Situation bezogen werden können.

²³ Dies kann die Zuteilung von Sendezeiten wie auch von Sitzen in Aufsichtsgremien der Anstalten beinhalten.

2.1.1. Frankreich: Von der *laïcité de combat* zur *laïcité positive*

Als klassisches Beispiel für die Trennung von staatlichen und kirchlichen Aufgaben wird für den europäischen Raum meist das französische Modell angeführt, in dem der Laizismus als Verfassungsprinzip verankert ist.²⁴ Entsprechend der republikanischen Ideologie der französischen Republik gründet die Integration der Gesellschaft auf der Negation religiöser (wie auch rassischer und ständischer) Unterschiede.²⁵ Der Laizismus wurde aufgrund seiner Wichtigkeit als Referenzpunkt öffentlicher Diskussionen und der Selbstvergewisserung der französischen Nation oft als *französische Zivilreligion* bezeichnet.

Nichtsdestotrotz war die Trennung von Staat und Kirchen schon immer weniger starr, als es die Geistesgeschichte bis hierhin vermuten lässt. Der französische Staat unterstützt nicht nur Religionsunterricht und Seelsorge der etablierten Religionen in seinen Einrichtungen, sondern ist auch an der Finanzierung von (katholischen) Privatschulen beteiligt (vgl. Thomas 2002: 521). Akademische Abschlüsse der kirchlichen Privatuniversitäten wurden 2009 den staatlichen gleichgestellt, was einer Aufwertung dieses Sektors entspricht (vgl. Le Monde vom 05.01.2009). Dagegen haben es *neue* Religionen wie der Islam bis heute schwer, eine diskrete Präsenz in der Öffentlichkeit zu erreichen, obwohl er in Frankreich mit vier bis fünf Millionen Gläubigen die zweitgrößte Religionsgruppe darstellt und damit zu den größten muslimischen Gemeinschaften in Europa zählt. Die französischen Muslime stammen vornehmlich aus den ehemaligen Kolonien Frankreichs und besitzen deshalb in der Mehrzahl die französische Staatsangehörigkeit (Taubert 2006: 528). Gleichwohl gibt es bisher nur sehr wenige Moscheebauten,²⁶ da diese keine staatliche finanzielle

²⁴ In Artikel 2 der Verfassung vom 04. Oktober 1958 heißt es: «La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances.»

²⁵ Der Laizismus entstand aus dem anti-klerikalen Geist der französischen Aufklärung, der sich wiederum aus der historischen Erfahrung nährte, dass die Kirche im *Ancien Régime* an der Aufrechterhaltung einer despotischen Herrschaft beteiligt war, die sie im Gegenzug protegierte. Die Idee der Französischen Revolution war deshalb, eine Demokratie zu begründen, die sich allein auf den zivilen Pakt zwischen Staat und Bürger stützte, und damit insbesondere die Kirchen als soziale Institutionen ausschloss. Dieser Geist ist in den legalen Grundlagen der Religionspolitik noch spürbar und äußerte sich insbesondere durch die Einrichtung einer allgemein verpflichtenden laizistischen Schule, sowie dem Verbot, Religionsgemeinschaften direkt staatlich zu finanzieren. Die historische Erfahrung bestätigte sich später noch einmal durch die Dreyfus-Affäre, in der die katholische Kirche wiederum auf der reaktionären Seite stand. Die Affäre wirkte aufgrund dessen als Katalysator für den weiteren Prozess der Laizisierung des Landes (vgl. Cabanel 1999: 169).

²⁶ Taubert (2006: 529) nennt acht repräsentative Moscheebauten in Kontinentalfrankreich. Darüber hinaus sind eine Vielzahl muslimischer Gebetsräume in privaten Wohnungen untergebracht.

Unterstützung erhalten und vor Ort häufig auf Widerstand aus der Bevölkerung stoßen. Die prinzipiell vorhandene Möglichkeit des muslimischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen wird nur in geringem Umfang wahrgenommen.²⁷ Die Charakterisierung des Staat-Kirche-Verhältnisses als *laïcité chrétienne* weist zu Recht auf die fehlende Gleichheit im Ergebnis zwischen der Politik gegenüber dem Islam und dem Katholizismus bzw. dem Judentum und dem Protestantismus hin.²⁸

Ein Anliegen der französischen Islampolitik war von Beginn an die Förderung eines kulturell angepassten *französischen Islam*, der sich den Idealen der Republik verpflichtet fühlt. Dieses Ziel sollte durch die staatliche Schaffung von Vertretungseinrichtungen, wie dem *Conseil de réflexion sur l'islam en France* (CORIF) zu Beginn der 1990er Jahre, erreicht werden (Krosigk 2000: 153ff). Von Seiten der Politik wird die Verbindung muslimischer Gemeinschaften zu fremden Staaten als Gefahr für die nationale Einheit und das Laizitätsprinzip betrachtet. Im Falle Frankreichs sind, bedingt durch die koloniale Vergangenheit, tatsächlich starke Beziehungen der Islamverbände insbesondere zu Algerien und Marokko vorhanden. Das Bestreben nach Angleichung ist nicht zuletzt durch den Umstand begründet, dass sich der vornehmlich maghrebinisch geprägte Islam in Frankreich zu einem geringen, aber nicht vernachlässigbaren Teil als politische Kraft artikuliert.²⁹

Neben dieser politischen Linie, die als staatlicher Interventionismus bezeichnet werden könnte, zeigt das unter Chirac erlassene *Loi de la laïcité*³⁰ von 2004 eine andere Tendenz, die auf der laizistischen Tradition aufbaut: die konsequente Befreiung der Öffentlichkeit von religiösen Symbolen, die als *ostentativ* gelten.³¹ Diese Haltung wird durch den jüngsten Aufruf des französischen Präsidenten Nicolas Sarkozy gegen das Tragen der Burka bekräftigt (vgl. Frankfurter Rundschau vom 23.06.2009). Das Prinzip der Laizität wird aus dieser Perspektive als Schutz vor Diskriminierungen von

²⁷ Dieser Umstand ist wohl zum Teil auf Unwissenheit, zum Teil auf Diskriminierungserwartungen der Eltern zurückzuführen, die angesichts des negativen Bildes des Islam in der französischen Öffentlichkeit begründet sind (Krosigk 2000:58).

²⁸ Sowohl der Protestantismus als auch der Judentum sind in Frankreich offiziell anerkannte Religionen, und haben damit gleiche kollektive Rechte wie der Katholizismus (Leveau 2001: 11).

²⁹ Nach Taubert (2006: 530) sind es etwa 10% der französischen Muslime, die sich zu einem radikalen Islam bekennen. Es ist anzunehmen, dass davon wiederum nur ein Bruchteil tatsächlich politische Ziele verfolgt.

³⁰ Das Gesetz vom 15. März 2004 führt aus: « Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit. [...] » vgl. www.ladocumentationfrancaise.fr/dossiers/laicite/fondements-juridiques-laicite.shtml [22.01.2009]

³¹ In diesem Fall betrifft dies insbesondere muslimische Kopftücher, die per se als ostentativ gewertet werden.

Minderheiten, aber auch vor der Unterdrückung von Frauen begriffen. Französische Intellektuelle stellen immer wieder klar, dass eine Abkehr vom Laizitätsprinzip letztlich individuelle Diskriminierungen von Muslimen verschärfe: So die Meinung des französischen Philosophen Etienne Balibar, der darauf hinweist, dass die republikanische Laizität Muslime vor rassistisch motivierter Gewalt schütze (2004: 360).

Das Dilemma, vor dem die französische Islampolitik steht, wird durch die 2008 auf Regierungsmotivation erfolgte Einrichtung von Studiengängen für zukünftige Imame an der Pariser Privatuniversität *Institut Catholique* (vgl. Neue Züricher Zeitung vom 04.03.2008) illustriert: Einerseits ist der Regierung die Notwendigkeit der institutionellen Förderung muslimischer Belange aus Gerechtigkeitsgründen bewusst. Andererseits ist dies, aufgrund der laizistischen Logik des Systems, nur in Nischen, wie in Privatinstitutionen oder in Regionen wie Elsaß-Lothringen, die einen religionspolitischen Sonderweg beschreiten, möglich. Durch die Einrichtung der Imam-Kurse am *Institut Catholique* strebt die Regierung die *Zivilisierung* des Islam an; eine Einbeziehung des Islam ist aus dem Motiv der Integrationsförderung gewünscht.³² Im Jahr 2002 wurde vom damaligen französischen Innenminister Sarkozy der *Französische Rat für islamische Religionsangelegenheiten (Conseil français du culte musulman, CMCF)* eingerichtet, um eine einheitliche Vertretung der französischen Muslime zu organisieren. Bisher blieben die Bemühungen der Regierung angesichts der Auseinandersetzungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaften ohne Erfolg (vgl. BT-Drs. 16/5033: 83; Süddeutsche Zeitung vom 10.06.2008). Die Hinweise deuten darauf, dass sich Frankreich in Richtung eines offenen säkularen Modells bewegt, in dem muslimischen Gruppen zunehmend Autonomie zugestanden wird (so auch Loewe 2006: 555). Inwieweit die von Nicolas Sarkozy 2008 ausgerufene *laïcité positive* (Le Monde vom 21.12.2008) eine effektive Gleichberechtigung im Sinne umfassender Partizipation der muslimischen Gruppen mit sich bringt, muss sich zeigen.

³² Das Imamstudium ist deshalb als *Zivilisationsstudium* angelegt. (vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 30.01.2008)

2.1.2. Großbritannien- ein „Modell auf der Kippe“³³

Für Großbritannien³⁴ ist nicht nur ein- etwas verstaubtes- Nationalkirchentum in England und Schottland, sondern auch der sprichwörtliche Pragmatismus charakteristisch. Diese Haltung erlaubt es, die Verquickung von Staat und Kirche im staatlichen Raum mit einer Förderung *neuer* Religionen zu verbinden, ohne das System grundsätzlich zu reformieren.³⁵ Der rechtlich gesicherte Einfluss der Kirche, die politische Ämter bekleidet, wird dadurch aufgewogen, dass weitere wichtige religiöse Minderheiten wie Sikhs, Hindus oder Muslime, ebenfalls Vertreter ins Oberhaus entsenden und damit gleichwertig am politischen Leben partizipieren (Robbers 2007: 10). Der Lehrplan des allgemein verbindlichen Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen richtet sich seit den 1970er Jahren nach den regional ansässigen Religionsgemeinschaften, die an der Ausarbeitung beteiligt werden (ebd.). Religiös motivierte Kleidung ist im öffentlichen Dienst und in den meisten Betrieben im Namen der Religionsfreiheit erlaubt.³⁶

Der entspannte Umgang mit religiösen Minoritäten im eigenen Land ist zum einen darauf zurückzuführen, dass sich die ehemalige Kolonialmacht als *melting pot* im *Commonwealth of Nations* versteht, so dass Heterogenität zum Bestandteil britischer Identität wurde. Konflikte um das Verhältnis von Öffentlichkeit und Religion wurden schon früh ausgefochten. Schönwälder (2007: 245) weist darauf hin, dass bereits in den 1960er Jahren in der Auseinandersetzung um das Tragen des Turbans der Sikhs Fragen der Rechte von Minderheiten am Arbeitsplatz und in der Öffentlichkeit *für* die Glaubensminderheiten entschieden wurden.³⁷ Zum anderen sieht die liberale Tradition

³³ Vgl. Titel des gleichnamigen Artikels der Monde Diplomatie vom 12.01.2007.

³⁴ Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf das englische System, da in den Teilstaaten Großbritanniens Differenzen in den Staat-Kirche-Beziehungen existieren.

³⁵ Für England bedeutet dies, dass von Seiten der Politik Kontrolle über innerkirchliche Angelegenheiten durch die Ernennung der Bischöfe (durch die Königin und die Bestätigung der Wahl durch den Premierminister) besteht, und die Regelung innerkirchlicher Strukturen der Bestätigung des Parlaments bedürfen. Gleichzeitig haben 24 Bischöfe gleichzeitig Sitze im House of Lords inne, und bringen so den Standpunkt der Kirche direkt in den politischen Prozess ein. Die anglikanische Kirche hat ebenso in der Öffentlichkeit eine starke Stimme. Trotzdem ist eine direkte Finanzierung durch den Staat nicht gegeben (Robbers 2007: 9).

³⁶ Bei British Airways wurde das Tragen christlicher Symbole erst 2007 erlaubt, während die Mitarbeiter anderer Glaubensrichtungen schon vorher größere Freiheiten genossen (vgl. Schweizerische Depeschagentur vom 20.01.2007)

³⁷ Sikhs war es seither erlaubt, den traditionellen Turban auch im öffentlichen Dienst zu tragen, sie sind zudem von der Helmpflicht im öffentlichen Verkehr entbunden. Auch muslimischen Schülerinnen war es bis vor einigen Jahren erlaubt, in öffentlichen Schulen ein Kopftuch zur Schuluniform zu tragen, wenn er farblich auf die Uniform abgestimmt war.

die religiöse Zugehörigkeit als individuelle Eigenschaft an, für deren gleichberechtigte Verwirklichung staatlicherseits die nötigen Voraussetzungen geschaffen werden müssen (Koenig 2003: 89). Auch formal nicht institutionalisierte Religionsgemeinschaften können für ihre konfessionell orientierten Privatschulen staatliche Unterstützungsgelder erhalten. Darunter befinden sich auch 114 muslimische Schulen, denen gleiches Recht zuteil wird (vgl. Monde Diplomatique vom 12.01.2007: 14). Die starke Institutionalisierung der Anglikanischen Kirche sowie die hohe Naturalisierungsquoten der Migranten wirken sich günstig auf die Durchsetzung von Interessen *neuer* Denotationen aus (Soper/Fetzer 2007: 936). Der multikulturelle Grundtenor der New-Labour-Politik (seit 1997) verstärkte anfangs diese Dynamik, da Religionsgemeinschaften als kulturelle Bindeglieder der Gesellschaft verstanden wurden, deren Förderung zu Integration beitrage (Schönwälder 2007: 247).

Seit den Terrorattentaten im eigenen Land (07.07.2005) und beeinflusst durch Integrationsdiskurse in anderen europäischen Staaten³⁸ werden zunehmend Vorbehalte vor allem gegen muslimische Traditionen formuliert. Hochrangige Regierungsvertreter wie der britische Außenminister Jack Straw werteten das Kopftuch als „deutliches Zeichen der Abgrenzung und der Verschiedenheit“ (zit. nach Monde Diplomatique vom 12.01.2007: 14). Tony Blair schloss sich als Premierminister seiner Aussage an. Als Konsequenz darf der Schleier nun von staatlichen Schulen verboten werden.³⁹ Des Weiteren hat die britannische Regierung nach den Bombenattentaten in der Londoner U-Bahn im Jahr 2005 ein Programm unter dem Namen *Preventing Extremism Together* initiiert, das die Islamverbände durch einen geregelten Dialog mit der Administration in eine Sicherheitsstrategie einbindet. Dadurch wird versucht, den mutmaßlichen Einfluss islamistischer Gruppierungen aus dem Ausland auf die britischen Muslime einzudämmen. Schönwälder resümiert, dass Großbritannien bisher nicht generell von der Linie der multikulturellen Politik abgerückt sei (2007: 257), wobei Teilkorrekturen an der eigenen Integrationslinie durch die New Labour-Regierung besonders in Bezug auf Muslime vorgenommen werden.⁴⁰

³⁸ Vor allem in den Niederlanden kam spätestens nach dem Mord an dem Regisseur Theo van Gogh, dessen islamkritischer Film „Submission“ im öffentlichen Rundfunk gezeigt wurde, eine islamfeindliche Stimmung auf, die in andere europäische Länder ausstrahlte (vgl. Peters/Vellenga 2007).

³⁹ Dies geschah, nachdem eine muslimische Schülerin und eine Lehrerin auf Diskriminierung vor britannischen Gerichten geklagt hatten. Vorher musste das Kopftuch der Schülerinnen an den staatlichen Schulen lediglich auf die Farbe der Schuluniform abgestimmt sein.

⁴⁰ Neuerdings scheint man darüber hinaus über eine Einschränkung des Einflusses der anglikanischen Kirche über direkte Vertreter in den demokratischen Gremien nachzudenken, was einer beginnenden

2.1.3 Österreich: Kultur der Gleichrangigkeit?

In Österreich, einem Staat mit kooperativem Staat-Kirche-System, ist der Islam bereits seit 1912 rechtlich mit der katholischen Kirche gleichgestellt. Die Anerkennung erfolgte im Zuge der Annexion des muslimisch geprägten Bosnien-Herzegowinas durch Österreich-Ungarn. Daneben hat eine vergleichsweise große Zahl von Religionsgemeinschaften einen zur katholischen Kirche äquivalenten Status. Insgesamt zwölf Religionsgesellschaften und Kirchen wurde diese Rechte zuteil, so dass von einem pluralistischen System in religionspolitischer Hinsicht gesprochen werden kann.⁴¹ Seit 1988 hat der Islam in Gestalt der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ) den Rechtsstatus einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erhalten, welche die Gemeinden unter anderem zur Übernahme von Ämtern in Gremien des öffentlichen Rundfunks sowie zur Ausrichtung des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen befähigen (Strobl 1997:38). Dabei ist hinzuzufügen, dass die Anerkennung des Islam aufgrund einer eigenen Verordnung erfolgte (Schwendenwein 1999: 311, Fußnote 8).⁴² Seit 1987 vertritt die IGGiÖ *alle* österreichischen Muslime, die bis dahin geltende Beschränkung auf die hanafitische Richtung des Islam wurde aufgehoben. Andere islamische Denkschulen, die sich durch die IGGiÖ nicht vertreten lassen wollen sind, ähnlich der heutigen Situation in Deutschland, privatrechtlich verfasst (BT-Drs. 16/5033: 84). Insgesamt machen Muslime etwa vier Prozent der Bevölkerung aus, während sich über 70 Prozent der Österreicher als Katholiken bezeichnen (Pötz 2005:425).

Religionen spielen in Österreichs öffentlichen Leben traditionell eine starke Rolle und werden vom Staat als Vermittler im Prozess der Meinungsbildung angesehen (Pötz 2005: 430). Die Wichtigkeit der Religion zeigt sich auch am konfessionellen Religionsunterricht, zu dem es bisher kein säkulares Pendant an öffentlichen Schulen gibt. Die IGGiÖ, die nicht von allen Muslimen als geeignete Vertretung anerkannt

Deinstitutionalisierung der Staatskirche gleichkäme (vgl. www.telegraph.co.uk vom 24.06.2009). Dies ist eine relativ neue Entwicklung, so dass der Diskurs über eine Revision des Systems wohl noch weitergeführt wird.

⁴¹Darunter die jüdischen Gemeinden, die griechisch-orthodoxe Kirche, die Buddhistische Religionsgesellschaft in Österreich, sowie eine Reihe von christlichen Gruppierungen (vgl. Schwendenwein 1999: 311f). Weiteren Religionsgemeinschaft sind in Österreich im abstrakten Sinne staatlich anerkannt, und erwerben damit Rechtspersönlichkeit sowie rechtlichen Schutz (vgl. dazu Pötz 2005: 434f).

⁴² Hierin besteht ein wesentlicher Unterschied zum deutschen System. Während in Deutschland ein abstraktes Staatskirchenrecht besteht, werden für die Anerkennung der meisten Religionsgemeinschaften in Österreich eigene Gesetze erlassen.

wird,⁴³ partizipiert gleichberechtigt am öffentlichen Leben. Die österreichische Situation bedeutet für Muslime ein großzügiges Eingehen auf Traditionen, Riten und soziale Bedürfnisse, solange keine grundsätzlichen Konflikte mit österreichischen Gesetzen auftreten (Strobl 2005: 44).

Durch Ereignisse der letzten Jahre wurde diese Voraussetzung in Frage gestellt, was zu heftigen öffentlichen Polemiken führte, die besonders von der politischen Rechten angeheizt wurden. FPÖ-Chef Heinz-Christian Strache forderte nach der Inhaftierung von Betreibern einer islamistischen Internet-Plattform mit österreichischer Staatsbürgerschaft, der IGGiÖ den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts abzuerkennen (vgl. www.news.at vom 13.09.2007). 2009 stellte eine Studie bei muslimischen Religionslehrern eine Tendenz zur Verbreitung anti-demokratischer Inhalte fest (vgl. www.taz.de vom 26.02.2009). Das Bildungsministerium hat nun die Kontrollen der mit dem Islamunterricht betrauten LehrerInnen an öffentlichen Schulen verschärft. Es sollen neue Verträge unterzeichnet werden, die eine Verpflichtung der Lehrkräfte auf die Menschenrechte, die Demokratie und die Verfassung beinhalten. Außerdem trat im April 2009 ein neuer Lehrplan in Kraft.⁴⁴ Die österreichische Regierung ist bemüht, die islamische Gemeinschaft in der Ausübung ihrer öffentlichen Funktionen stärker zu kontrollieren. Auseinandersetzungen um Moscheebauten oder das Tragen des Kopftuchs in öffentlichen Institutionen, wie sie aus anderen europäischen Ländern bekannt wurden, sind in Österreich dagegen bisher nicht entstanden (Ornig 2006: 115f; auch Potz 2005: 433).

⁴³ Die Initiative Liberaler Muslime in Österreich (ILMÖ) kritisiert offen die Ausrichtung der IGGiÖ und vermutet antidemokratische und islamistische Positionen. (vgl. Stellungnahme der ILMÖ vom 27.02.2009).

⁴⁴ Das gesamte Maßnahmenpaket findet sich auf der Seite der IGGiÖ:
<http://www.derislam.at/haber.php?sid=158&mode=flat&order=1> [abgerufen am 07.04.2009]

2.1.4. Belgien: Anerkennung des Islam und politisches Kalkül

Der Islam gilt in Belgien bereits seit 1974 als staatlich anerkannte Religionsgemeinschaft, und dies, obwohl erst seit den 1960er Jahren Muslime in größerer Zahl durch Arbeitsmigration insbesondere in die urbanen Zentren Belgiens einwanderten. Heute repräsentieren Muslime etwa drei bis vier Prozent der Bevölkerung. Kanmaz (2002: 103) stellt die Anerkennungspolitik als eine Reaktion auf die Ölkrise dar. Die belgische Politik antizipierte die vermeintlich steigende Macht der OPEC-Staaten. Die Anerkennung des Islam im eigenen Land war offenbar Teil einer Verhandlungsstrategie mit den arabischen Ländern (so auch Torrekens 2005). Der so ins Leben gerufene „Islamic and Cultural Center of Belgium“ wurde durch Saudi-Arabien gegründet und repräsentierte den wahhabitischen Islam, während der Großteil der belgischen Muslime türkischer und marokkanischer Abstammung ist (Torrekens 2005: 328).

In der Praxis hatte der rechtliche Status für die Muslime nahezu keine Konsequenzen: eine umfassende Gleichbehandlung blieb aus (vgl. Leman 2001: 24). Durch einen islamophoben Diskurs sowie dem, ähnlich der BRD, auf die hierarchischen Kirchenstrukturen abgestimmten Staatskirchenrecht erfolgt bis heute keine staatliche Unterstützung von Imamen, während die Gehälter katholischer Geistlicher aus Steuermitteln finanziert werden (Torfs 2005: 15).⁴⁵ Muslime besaßen seit der Anerkennung 1974 ein Recht auf Religionsunterricht an staatlichen Schulen, das ihnen in einigen Gemeinden vorenthalten wurde. Auch der Bau von Moscheen wurde durch das Ausbleiben staatlicher Förderung und die Verweigerungshaltung von Kommunen und Bevölkerung häufig behindert (Manço/Kanmaz 2005). Diese Entwicklung zeigte sich offenbar trotz der jeweils unterschiedlichen Integrationsstrategien sowohl im flämischen als auch im wallonischen Landesteil und trotz des liberalen belgischen

⁴⁵ Das belgische Staat-Kirche-System zeichnet sich dadurch aus, dass bei formaler Trennung von Staat und Kirche eine positive Haltung des Staates gegenüber den Religionsgemeinschaften vorherrscht: Dies begründet Steuervorteile für Religionsgemeinschaften, die staatliche Finanzierung der Pastorengelöhner, wie auch das Recht auf Selbstorganisation, das es dem Staat verbietet, in inneren Angelegenheiten der Kirchen mitzuzuscheiden. Allerdings hat die katholische Kirche eine herausgehobene Stellung durch ihr Engagement im Bildungsbereich inne, wo sie vor allem durch katholische Privatschulen aktiv ist, sowie durch die Übernahme öffentlicher Zeremonien wie z.B. Staatsbegräbnissen (Torfs 2005: 15f).

Staatsbürgerschaftsrechts, das einem großen Teil der Muslime die Annahme der Nationalität ermöglichte.⁴⁶

Erst 2005 wurde nach langen politischen Auseinandersetzungen ein nationaler Islamrat gewählt, der noch immer nicht vollständig sowohl von der muslimischen Bevölkerung als auch von der Regierung als repräsentativ anerkannt wurde (Torrekens 2005: 330).⁴⁷ Trotzdem befürwortet auch die Politik eine zentrale Repräsentanz der belgischen Muslime. Zum einen ist es nicht mehr möglich, einen Diskurs der Ausgrenzung angesichts einer zunehmend auch politisch engagierten muslimischen Elite aufrechtzuerhalten. Zum anderen wird die Möglichkeit wahrgenommen, durch ein Repräsentationsorgan die muslimischen Repräsentanten zu kontrollieren. Die Öffnung der belgischen Integrationspolitik für die Belange der Muslime ist also zum Teil auf die Diversifizierung der Gruppe selbst und ihrer Sichtbarkeit als gleichwertiger Teil der Gesellschaft, als auch auf eine politische Strategie der belgischen Politik zurückzuführen. Muslime werden nun verstärkt als WählerInnen angesprochen, wodurch ihre Interessen als Staatsbürger, zu denen die ungehinderte Religionsausübung gezählt werden kann, stärker berücksichtigt werden. Die jüngsten Ereignisse zeigen für den wallonischen Teil eine Entwicklung in Richtung des laizistischen Modells für den Umgang mit Muslimen, so dass nun offenbar neben der sprachpolitischen eine religionspolitische Grenze durch Belgien gezogen wird.⁴⁸

⁴⁶ Bis 2000 hatten 40 Prozent der belgischen Muslime die Staatsbürgerschaft angenommen. Belgien hat damit wohl eine der höchsten Naturalisierungsquoten in Europa bei Zuwanderern mit muslimischem Hintergrund, die besonders in den Ballungsräumen ein ernstzunehmendes Wählerpotential darstellen. (Mañço/Kanmaz 2005: 109).

⁴⁷ Das Eingreifen der Regierung durch Sicherheits screenings der Kandidaten hatte immer wieder zur Auflösung des Gremiums geführt, da die Mitglieder aus Protest kollektiv zurücktraten. In den Wahlen von 2005 errangen türkischstämmige Vertreter eine deutliche Mehrheit, während sich andere Gruppen übervorteilt fühlten (Torrekens 2005: 331)

⁴⁸ Seit 2004 können nun Schulen das Tragen von Kopfbedeckungen verbieten. Dieses Gesetz wurde in nahezu allen Schulen Walloniens angewandt, und 2009 durch den Obersten Gerichtshof des Landes als rechtskonform bestätigt. (vgl. dazu Le Soir vom 07.04.2009).

2.2. Konvergenz der Islampolitiken in den untersuchten Staaten

Zusammenfassend ist bis hierher festzustellen, dass sich die empirischen Staat-Kirche-Systeme von den theoretischen Kategorien, denen sie gemeinhin zugeordnet werden, immer weiter entfernen. So wird in Staaten mit einem Staatskirchentum der traditionell privilegierte Zugang einer Kirche zur Politik (und umgekehrt) relativiert. Umgekehrt lösen sich in Staaten, die sich als laizistisch verstehen, die Grenzen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften nicht nur gegenüber den christlichen Kirchen immer weiter auf.

Auch die Religionspolitiken gegenüber muslimischen Minderheiten gleichen sich in den hier ausgewählten Staaten ungeachtet der ideologischen und strukturellen Unterschiedlichkeiten einander an. Staaten mit einem hohen Partizipationsgrad der muslimischen Minderheiten, wie Großbritannien und Österreich, sehen durch die Diskreditierung derselben im Zuge der islamistisch motivierten Attentate in Europa und der mutmaßlichen Verstrickung in islamistische Netzwerke gezwungen, diesen Kurs zumindest teilweise zu revidieren. Demgegenüber wird in Staaten, die sich bisher ihrer Förderung enthielten, deutlich, dass die staatliche Enthaltensamkeit in der Religionspolitik die ideologische wie organisatorische Abnabelung muslimischer Gruppen vom Ausland verhindert und damit den Interessen der Politik zuwiderläuft. Dementsprechend relativiert sich in Belgien und Frankreich der strikte Kurs gegenüber den muslimischen Religionsgemeinschaften, wobei hierfür unterschiedliche Motive im Vordergrund standen.

Beide Extreme, das einer unbesehenen Unterstützung islamischer Gruppierungen und Organisationen, wie auch der Ausschließung von staatlicher Förderung, erwiesen sich als untauglich, um sowohl dem Gerechtigkeitsprinzip als auch dem politischen Willen zu einer Domestizierung des Islam genüge zu tun. Stattdessen nähern sich alle Staaten an das Leitbild einer zielgerichteten, kontrollierten Unterstützung an.

2.3. Die Frage der Institutionalisierung des Islam in Deutschland

In Deutschland besteht eine Parität der katholischen und evangelischen Kirchen, die beide als Körperschaften des öffentlichen Rechts verfasst sind und einen bedeutenden Einfluss im öffentlichen Leben besitzen. Zusammengenommen gehören heute etwa 60 Prozent der Bevölkerung der katholischen oder evangelischen Kirche an.⁴⁹ Allerdings nimmt ihre Verankerung in der Bevölkerung durch Kirchenaustritte, der Sterblichkeitsrate und dem Bedeutungsgewinn anderer Religionsgemeinschaften ab. Nach der Wiedervereinigung sank die Mitgliederzahl der großen Kirchen weiter. Neben den christlichen Großkirchen haben in den letzten Jahren einige weitere Religionsgemeinschaften den Status einer KdöR erhalten, unter anderem der Zentralrat der Juden und die Glaubensgemeinschaft Zeugen Jehovas (siehe S. 30).

2.3.1. Die institutionell-rechtlichen Voraussetzungen der deutschen Religionspolitik

Bei einer Beschäftigung mit dem deutschen Staatskirchenrecht stellt man fest, dass, obwohl abstrakt und theoretisch für alle neuen Religionsgemeinschaften offen, ein kultureller Zuschnitt des Rechts auf die christlichen Kirchen besteht.⁵⁰ Die Begrifflichkeiten und die Formen des Staatskirchenrechts sind dem christlichen Sprachgebrauch entnommen und deshalb nicht neutral gegenüber den Religionsgemeinschaften, die als *Neuanwärter* von den gesetzlich vorhandenen Leistungen profitieren möchten.⁵¹ Dieser Umstand erklärt sich aus der Verknüpfung von Staat und Kirchen, die in Deutschland erst 1918 durch den in der Weimarer Reichsverfassung festgelegten und ins Grundgesetz übernommenen Artikel 137: „Es besteht keine Staatskirche“ endgültig aufgelöst wurde (Campenhausen/de Wall 2006: 90ff).

⁴⁹ Evangelische und katholische Kirchen haben jeweils etwa 25 Mio. Mitglieder. Eigene Berechnung auf Grundlage von Daten des Bundesamtes für Statistik, www.destatis.de. Während sich in den alten Bundesländern etwa 33 Prozent als Protestanten und 37 Prozent als Katholiken bezeichnen, sind die Bevölkerungsanteile mit rund 20 Prozent Protestanten und 4 Prozent Katholiken in den Neuen Bundesländern wesentlich geringer (vgl. Willems 2007: 317).

⁵⁰ Auf den Umstand, dass auch abstraktes Recht ethisch eingefärbt sein kann, weist Habermas (1998) hin.

⁵¹ Campenhausen/de Wall stellen aber fest, dass sich das deutsche Staatskirchenrecht „aber nicht dem Vorwurf der Intoleranz [...] für fremde Kulturen“ auszusetzen brauche, sondern „offen für diejenigen [sei], die davon Gebrauch machen wollen“ (2006: 89).

Das Grundgesetz knüpft in den Staat-Kirche-Beziehungen an die Weimarer Verfassung an.⁵² Damit ist zum einen die Zuständigkeit der Länder für die Anerkennungspolitik gegenüber Religionsgemeinschaften festgeschrieben, zum anderen ist die Verleihung des Status` einer Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdöR) das zentrale Instrument des Staates, um Religionsgemeinschaften organisatorisch, finanziell und symbolisch zu fördern. Eine abstrakte Anerkennung von Religionsgemeinschaften, die diesen gewissermaßen ein *Gütesiegel* verleiht und sie rechtlich in Schutz nimmt, ist nicht vorgesehen. Vielmehr befähigen die Rechtstitel zur Übernahme öffentlicher Aufgaben und materieller Zuwendungen, und beinhalten damit weit reichende Privilegien, aber zugleich formale Anforderungen an die Religionsgemeinschaften. Für die Anerkennung als Religionsgemeinschaft wird von den Ländern meist der Nachweis gefordert, dass ein bestimmter Anteil (in den meisten Bundesländern 0,1 Prozent) der Bevölkerung der betreffenden Religionsgemeinschaft angehört, da eine demografische Kontinuität erwartet wird.⁵³ Anerkannte Religionsgemeinschaften im Sinne des Grundgesetzes (Art. 7, Abs. 3) sind berechtigt, bei entsprechender Schülerzahl einen konfessionellen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen unter formaler Aufsicht des Staates durchzuführen. Dies war bisher fast ausschließlich eine hypothetische Möglichkeit: Ein Zugang zu staatlichen Institutionen ohne Körperschaftsstatus war bisher nur den jüdischen Gemeinden gewährt worden, deren Rechtslage im Jahr 2003 durch einen Staatsvertrag der Bundesrepublik Deutschland mit dem Zentralrat der Juden aufgewertet wurde.⁵⁴ Denn die Öffnung der Institutionen für kleinere Religionsgemeinschaften hält Implikationen für die Ausgestaltung der institutionellen Beziehungen bereit. Mit der Einrichtung eines IRU werden auch universitäre Lehrstühle für die Ausbildung von Religionslehrern für muslimischen Religionsunterricht benötigt. Die Religionsgemeinschaften fungieren dabei als *Partner* des Staates, indem sie die Inhalte des Unterrichts bestimmen (vgl. Spriewald 2003: 52f).

⁵² § 140 GG erklärt die Artikel 136 bis 139 der Weimarer Reichsverfassung sowie 141 zu Bestandteilen des Grundgesetzes.

⁵³ Eine Zusammenstellung juristischer Kriterien für die Verleihung des Titels „Religionsgemeinschaft“ finden sich bei Spriewald (2003: 107ff). Die Autorin geht auf Kontroversen zur Bestimmung dieser Kriterien ein, die sich an der Frage der Behandlung der muslimischen Gemeinschaften entzündeten.

⁵⁴ Vgl. Campenhausen/de Wall 2006: 213, Fußnote 19. Im staatskirchenrechtlichen Schrifttum herrschte eine Lehrmeinung, wonach Religionsgemeinschaften, denen Zugang zu staatlichen Institutionen gewährt wird, die Kriterien für die Verleihung eines Körperschaftsstatus erfüllen mussten (vgl. Spriewald 2003: 120f). Von dieser Auffassung ist man mittlerweile abgewichen, um den Rahmen für die Erteilung des Religionsunterrichts flexibler zu gestalten.

Die Verleihung des Status der KdöR verlangt darüber hinaus eine feste amtliche Struktur der Religionsgemeinschaft, so dass sie vor dem Staat als Einheit auftreten kann (vgl. von Campenhausen/de Wall 2006: 134ff). Der Körperschaftsstatus erlaubt es umgekehrt den Kirchen in formaler Trennung von den staatlichen Institutionen in zentralen staatlichen Aufgabenbereichen wie dem Bildungswesen⁵⁵, der Wohlfahrtspflege und dem Gesundheitswesen (Krankenhäuser, Pflegeheime, Hospize) tätig zu sein, wobei staatlicherseits finanzielle und organisatorische Unterstützung, sowie steuerliche Entlastungen gewährt werden (ebd: 168). Die als KdöR verfassten Religionsgemeinschaften haben Anspruch auf Sendezeiten im öffentlichen Rundfunk und entsenden Vertreter in die öffentlich-rechtlichen Rundfunkräte sowie in die Aufsichtsgremien des privatwirtschaftlichen Rundfunks (ebd: 301). Dazu kommt, dass Religionsgemeinschaften als KdöR berechtigt sind, von ihren Mitgliedern Steuern zu erheben, die der Staat durch seine Steuersysteme einzieht und anschließend an die inkorporierten Religionsgemeinschaften weitergibt. Diese zusätzlichen Privilegien, die mit dem Körperschaftsstatus erworben werden, werden häufig als „Privilegienbündel“ bezeichnet (ebd: 267f).⁵⁶

Trotz der Verschränkung des staatlichen und kirchlichen Systems wird den Kirchen ein Selbstbestimmungsrecht zugesichert: Der Staat darf sich nicht in innere Angelegenheiten der Kirchen einmischen, zu denen natürlich zuallererst theologische Fragen, aber auch Fragen der Hierarchie, des Arbeitsrechts und der Haltung der Kirchen zu Themen des allgemeinen Interesses gehören. Mit dem Selbstbestimmungsrecht, das im deutschen Rechtsdiskurs als hohes Gut gehandelt wird, soll die Unabhängigkeit der Kirchen vom Staat gewahrt werden.

Das System möglicher Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften kann folgendermaßen dargestellt werden:

⁵⁵ Dazu gehören die Unterhaltung von Kindergärten, konfessioneller Religionsunterricht an staatlichen Schulen, konfessionelle Privatschulen und Privatuniversitäten, Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten usw.

⁵⁶ Dazu kommen eine Reihe weiterer Privilegien, die die innere Organisation der Kirchen betreffen und hier nur am Rande interessieren, wie die Dienstherrnfähigkeit, die Organisationsgewalt und die Befugnis, öffentlich gültiges Recht zu setzen, also die rechtliche Autonomie der korporierten Religionsgemeinschaften (Campenhausen/de Wall 2006: 251f).

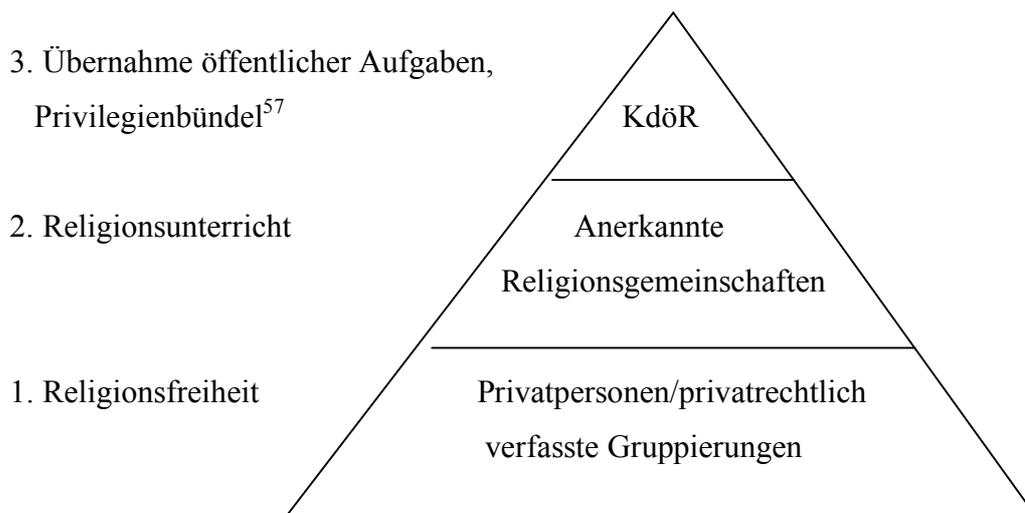


Abbildung: Rechtstitel und Rechtsstellung von Religionsgemeinschaften im deutschen System (Eigene Darstellung nach Oebbecke 2005: 268f).

Die Kooperation von Staat und Kirchen kann als einvernehmliches Miteinander bezeichnet werden. Die Kirchen erwerben sich durch ihr (staatlich gestütztes) Engagement in öffentlichen Angelegenheiten Prestige, während sich der Staat von sozialen Lasten befreit, die er ansonsten unter finanziellem Mehraufwand selbst ausgleichen müsste.⁵⁸ Durch ihre formale Eigenständigkeit können sich die Kirchen zudem als wichtige Akteure der Zivilgesellschaft profilieren, wenn öffentlich um ethische Grundsatzfragen gerungen wird. Oebbecke weist darauf hin, dass mit der staatlichen Förderung und der Öffnung staatlicher Institutionen unweigerlich eine Kontrolle und Erziehung der Religionsgemeinschaften impliziert ist. Zur Beschreibung der Doppelgesichtigkeit der deutschen Staat-Kirche-Beziehungen wählt Oebbecke den Begriff „Religionshege“ (2005: 267).

Es zeigt sich, dass das kooperative System im Gegensatz zum Staatskirchentum oder dem laizistischen Modell den Kirchen größtmögliche Bewegungsfreiheit gewährt.⁵⁹ Dies ist einer der Gründe, weshalb die Anpassung der deutschen Religionspolitik an

⁵⁷ Rechte werden durch die Religionsgemeinschaften beim Aufstieg von Stufe 1 auf Stufe 3 additiv erworben. Eine KdöR besitzt natürlich auch die den Privatpersonen zustehende Religionsfreiheit.

⁵⁸ Finanzieller Mehraufwand käme dadurch zustande, dass die in den kirchlichen Einrichtungen vielfach unbezahlt verrichtete Arbeit in staatlicher Hand nach öffentlichen Maßstäben entlohnt werden müsste.

⁵⁹ Der Grundstein für diese Autonomie der Kirchen legte amerikanische Besatzung in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg. Den Kirchen wurde das Recht auf Selbstverwaltung, bis hin zur Entscheidung über die Entnazifizierung der Kirchenmitarbeiter, wie auch der Erhalt staatlicher Unterstützungsleistungen von den Amerikanern zugesichert. Diese Vorgaben wurden in allen anderen Besatzungszonen, inklusive der sowjetischen, übernommen (vgl. Greschat 1994: 183).

die gesellschaftliche Pluralisierung zögerlich vonstatten geht. Bisher erstritt sich die Religionsgemeinschaft *Jehovas Zeugen* im Jahr 2000⁶⁰ auf dem Rechtsweg die Anerkennung als KdöR⁶¹, dem Zentralrat der Juden wurde 2003 durch Vertrag mit der Bundesrepublik gleiche Rechte gewährt (vgl. BT-Drs. 16/10296), und in einigen Bundesländern treten die russisch-orthodoxe Kirche, evangelikale Gemeinschaften und Humanistische Verbände als KdöR in Erscheinung.

2.3.2. Zur Situation muslimischer Glaubensgemeinschaften

In Deutschland hat bisher keine muslimische Glaubensgemeinschaft einen den Kirchen äquivalenten Status erhalten (vgl. Soper/Fetzer 2007: 938; Dolezal et. al. 2008: 10). Allerdings ist eine öffentliche Diskussion darüber in Gang gekommen, wie den muslimischen Gemeinschaften ein gleichberechtigter Platz eingeräumt werden kann. Muslime stellen in Deutschland mit 3,8 bis 4,3 Millionen Muslimen (vgl. Haug et.al. 2009: 11f) die drittgrößte Religionsgruppe dar.⁶² Der Islam ist in Deutschland seit den 1960er Jahren durch Arbeitsmigration verstärkt präsent. Migranten wurden bis weit in die 1990er Jahre hinein vor allem durch ihre Nationalität und nicht als Angehörige einer Religionsgemeinschaft wahrgenommen. Zudem wurden Migranten in Deutschland bis weit in die 1990er Jahre als *Gastarbeiter* behandelt, was ihre religionspolitische Integration zusätzlich erschwerte (vgl. dazu Herbert 2003). Im internationalen Vergleich kann Deutschland deshalb als ein *latecomer* im Feld der Islampolitik bezeichnet werden (Koenig 2003: 199, Leggewie 2000: 14). Koenig (2003: 197ff) argumentiert, dass die deutsche Nationsidee ethnisch und kulturell-religiös geprägt ist.⁶³ Eine Eingliederung muslimischer Religionsgemeinschaften in das bestehende System muss deshalb rechtliche wie symbolische Hürden bewältigen.

⁶⁰ Vgl. Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 19.12.2000 zu dieser Frage sowie Pressemitteilung des BVerfG vom 19.12.2000.

⁶¹ Inzwischen ist die Glaubensgemeinschaft *Jehovas Zeugen* in weiteren Bundesländern als Körperschaft des Öffentlichen Rechts verfasst: neben Berlin haben Hessen und Hamburg die *Zeugen Jehovas* inkorporiert, in Baden-Württemberg wurde der Religionsgemeinschaft dieser Schritt in Aussicht gestellt (vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 12. 05.2009: 4).

⁶² Bisher wurde die Zahl der Muslime auf 2,8 bis 3,3 Millionen Menschen geschätzt, wobei verlässliche amtliche Statistiken bis heute nicht existieren (vgl. BT-Drs. 14/4530: 5). In amtlichen Statistiken wurde lediglich die Nationalität, nicht aber die Religionszugehörigkeit erfasst. Die Größe der muslimischen Gemeinschaft wurde ermittelt, indem von der Verbreitung islamischer Glaubensbekenntnisse in den Herkunftsländern ausgegangen wurde. Die Datenlage ist bis heute wenig präzise.

⁶³ Denn die seit der Romantik beschworene „Gemeinschaft“ war nach der Beilegung der tief greifenden Religionskonflikte im 19. Jahrhundert zuallererst religiös definiert (Löffler 2004: 335). Um die

Ein weiterer Grund für die Benachteiligung der muslimischen Gruppen ist sicherlich darin zu suchen, dass muslimische Rechtsschulen traditionell keine hierarchischen Leitungsstrukturen ausbilden und häufig eine Vertretungsinstanz fehlt, die für sich beanspruchen kann, für alle Mitglieder zu sprechen. Im Islam ist weder ein formaler Ein- oder Austritt aus einer Gemeinschaft, noch eine organisierte, zwingende Beziehung zwischen Gläubigen und religiösen Autoritäten vorgesehen (vgl. dazu Kandil 2003: 16ff; Aries 2005: 62).

Zur sozialen Situation der Muslime in Deutschland ist anzumerken, dass Anhänger verschiedener muslimischer Glaubensrichtungen vor allem als Arbeitssuchende, dann später als Flüchtlinge und Studierende nach Deutschland kamen.⁶⁴ Lediglich 13 bis 16 Prozent der in Deutschland lebenden Muslime besitzen die deutsche Staatsangehörigkeit.⁶⁵ Die muslimisch geprägten Einwanderer können als aufstrebende Gesellschaftsschicht betrachtet werden, ihre bürgerliche Integration im Bereich der Bildung und der Wirtschaft hält bis heute an. Der Großteil der Muslime lebt in den westlichen Bundesländern. Alte Bundesländer und Ballungsgebiete, wie Nordrhein-Westfalen haben teilweise hohe Anteile muslimischer Bevölkerung,⁶⁶ während ihr Anteil in den neuen Bundesländern marginal ist.

widerstreitenden Religionsparteien der Katholiken und Protestanten zufriedenzustellen, wurden sie gleichberechtigt als Körperschaften des öffentlichen Rechts in das staatliche Gefüge inkorporiert, zu einem Zeitpunkt, als ca. 90 Prozent der Bevölkerung einer der beiden Kirchen angehörten (Schäfers 2004: 58). Im korporatistisch organisierten Staat werden Religionsgemeinschaften als Quasi-Untergliederungen des Staates betrachtet, die ihm partnerschaftlich helfen, seine öffentlichen Aufgaben auszuführen. Der Staat gewährte den evangelischen und katholischen Kirchen im Gegenzug seine finanzielle und organisatorische Unterstützung. Die Nationalsozialisten trieben die ideologische Verschränkung von Religion und Nation auf die Spitze, indem Ethnien durch religiöse Zugehörigkeiten bestimmt wurden (Bergen 2004: 88). Mit dem Wiederaufbau Deutschlands nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges trat eine stärker allgemein-christlich denn konfessionell gedachte Identität in den Vordergrund (Hölscher 2007: 50). Dies zeigte sich beispielsweise an der Gründung der CDU als christlich orientierte, aber konfessionell übergreifende Partei. Spätestens mit den 1960er und 70er Jahren und dem eingeleiteten Wertewandel wurden die christlichen Kirchen immer mehr als kultureller Rahmen der Gesellschaft denn als prägende Kräfte wahrgenommen (Kehrer 2000). In der Debatte um die Gewährung von Kollektivrechten an religiöse Minderheiten und der Wiedervereinigung tritt die geschichtlich wirksame Verquickung von Nation und Religion erneut ans Tageslicht (vgl. Pratt/Göb 2007: 46) und wird dabei gleichzeitig fragwürdig.

⁶⁴Durch strukturelle und individuelle Diskriminierung sind sie, wie Menschen mit Migrationshintergrund insgesamt, stärker von sozialen Härten betroffen (Klingholz et. al. 2009, Unbehau 2006), wobei eine Diversifizierung sichtbar wird. Diskriminierungen bei der Einstellung oder am Arbeitsplatz aufgrund religiöser Zugehörigkeit und Kleiderordnung sind in Deutschland nicht nur, aber vor allem für Muslime ein Problem (vgl. Arbeitsgruppe Gleichbehandlung des Forums gegen Rassismus 2004: 12). Diese Befunde sprechen nicht für die Existenz von interreligiöser Toleranz, wobei sich an dieser Stelle rassistische, kulturelle und religiös begründete Vorurteile überschneiden.

⁶⁵Eigene Berechnung auf Basis der Daten des Deutschen Bundestages, BT-Drs. 14/4530: 5.

⁶⁶Allein in Nordrhein-Westfalen leben etwa 33% der Muslime, und stellen dort einen Bevölkerungsanteil von etwa 7,3 Prozent (eigene Berechnung mit Daten aus Haug et. al. (2009: 107) und dem Datenreport 2008 des Statistischen Bundesamtes).

Etwa zwei Drittel der deutschen Muslime stammen ursprünglich aus der Türkei⁶⁷ und interpretieren den Islam als eine Religion, die mit einer säkularen oder gar laizistischen Ordnung vereinbar ist. Deutschland geht also in diesem Sinne von günstigen Bedingungen aus, da religiöse Muslime weit weniger politisch orientiert sind, als dies in anderen europäischen Ländern der Fall ist. Nur ein Bruchteil dieser administrativ als *Muslimen* titulierten Gruppe nimmt am öffentlichen religiösen Leben teil und ist formal an einen religiösen Verband angeschlossen, wobei das Interesse an islamischen Glaubensinhalten in der zweiten und dritten Einwanderergeneration erneut gestiegen ist.⁶⁸ Aufgrund des Fehlens durchsetzungsfähiger Eliten auf muslimischer Seite hatten regelmäßige Anfragen von muslimischen Gruppierungen an deutsche Behörden zum Erwerb eines Körperschaftsstatus, die zum ersten Mal 1954 gestellt wurden, bisher keinen Erfolg (BT-Drs. 14/4530: 34). Bis heute sind fast alle Moscheevereine und Verbände in der privatrechtlichen Form des *eingetragenen Vereins* aktiv.⁶⁹

In die rechtlich-institutionelle Situation der muslimischen Verbände ist seit einigen Jahren Bewegung gekommen: Der Verein Alevitischer Gemeinden in Deutschland konnte im Jahr 2004 in den Bundesländern Berlin, Nordrhein-Westfalen und Bayern eine Anerkennung gemäß Art. 7 Abs. 3 GG erwirken und ist zur Durchführung des konfessionellen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen als ordentliches Lehrfach berechtigt.⁷⁰ Die Aleviten sind m. W. bisher die einzige islamische Gruppe, die eine Anerkennung als Religionsgemeinschaft erwirken konnte. Für den Grossteil der muslimischen Gemeinschaften geht es also zunächst um ein Vorrücken auf die Stufe einer anerkannten Religionsgemeinschaft (vgl. Abbildung oben) und den damit verbundenen Zugang zu staatlichen Institutionen.

Es sind mittlerweile vier islamische Dachverbände bekannt: Der Zentralrat der Muslime (ZMD), der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (IR) und das vor allem saudisch geprägte Islamische Konzil in Deutschland (IKD), die unterschiedliche

⁶⁷ Andere wichtige Herkunftsregionen sind Südosteuropa, der Nahe Osten und Nordafrika. Etwa drei Viertel der Muslime in Deutschland rechnen sich einer der sunnitischen Glaubensrichtungen zu, etwa 12 Prozent sind Aleviten. Weitere kleinere Gruppen gehören den schiitischen, mystischen und sonstigen Glaubensrichtungen an (vgl. Haug et al. 2009: 96f).

⁶⁸ Der *Religionsmonitor* der Bertelsmann-Stiftung stuft 90 Prozent der Muslime als „religiös“ ein, wobei dieser Anteil mit steigendem Alter abnimmt (vgl. die Vorstellung der Studie auf der offiziellen Webseite der Bertelsmann-Stiftung: www.religionsmonitor.de).

⁶⁹ In der Literatur wird deshalb von einem „deutschen Vereinsislam“ gesprochen (vgl. Leggewie 2000: 16).

⁷⁰ Vgl. Presseerklärung der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V. vom 09.10.2008. Demnach wird seit 2006 in Baden-Württemberg, seit 2008 in Bayern und Nordrhein-Westfalen alevitischer Religionsunterricht an Grundschulen angeboten.

Strömungen innerhalb des Islam vertreten.⁷¹ Schiitische Gemeinden gründeten 2009 eine eigene bundesweite Vertretung, die sich als Religionsgemeinschaft im Sinne des Art. 140 GG definiert wissen will (vgl. Pressemeldung der Islamischen Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands e.V. vom 16.03.2009). Zur verbesserten Interessenvertretung wurde 2007 der *Koordinierungsrat der Muslime* (KRM) gegründet, der selbst die Anerkennung als KdöR anstrebt und VIKZ, DITIB, ZMD und IR unter sich vereint.⁷² Der fortschreitende Organisationsprozess zeigt das Bemühen der Gemeinden, die Forderungen der Bundesregierung nach staatlichen Kooperationspartnern auf islamischer Seite zu erfüllen.

Die Islamverbände besitzen in der Öffentlichkeit ein stark negatives Bild. Besonders der Islamrat sieht sich mit dem Vorwurf konfrontiert, islamistische Bestrebungen zu unterstützen.⁷³ Diese Vorwürfe werden im öffentlichen Diskurs häufig pauschal auf die muslimischen Verbände im Allgemeinen übertragen (vgl. Noss 2005: 57). Juristische Arbeiten zur Eingliederung des Islam beschäftigen sich deshalb zentral mit der Frage, wie Gruppierungen des politischen Islamismus von Religionsgemeinschaften im eigentlichen Sinn abgegrenzt werden können (vgl. Muckel 2004: 243ff; Poscher 2007). Trotz der strukturellen Benachteiligung ist die Präsenz des muslimischen Lebens im öffentlichen Raum beachtlich: Etwa 70 repräsentative Moscheen können gezählt werden, die aus privaten Mitteln (Moscheebauvereine) oder durch internationale Unterstützung finanziert wurden (Muckel 2004: 54).⁷⁴ Daneben existieren ca. 2000 Moscheen und Gebetsräume in Wohnhäusern oder Gewerberäumen, die als solche nicht architektonisch kenntlich sind. Auch karitative Einrichtungen, Kindergärten oder

⁷¹ Mitglieder der Dachverbände sind wiederum einzelne Verbände und Vereine, die bereits in den 1970er und 80er Jahren gegründet wurden. Die wichtigsten Vertretungen sind grob theologischen und politischen Strömungen zuzuordnen: DITIB (türkisch-laizistischer Islam, seit 1985), IGMG (orthodox-sunnitischer Islam, seit 1975), und der VIKZ (mystischer, sunnitisch geprägter Islam, seit 1973). Vgl. dazu BT-Drs. 14/4530: 8f sowie die Aufstellung auf der offiziellen Webseite der deutschen Islamkonferenz unter www.deutsche-islam-konferenz.de.

⁷² Lange Zeit wurde eine solche übergreifende Vertretungsstruktur durch Auseinandersetzungen zwischen den türkischen Verbänden DITIB und IGMG verhindert, die den IRD dominiert. Hintergrund war ein politischer Kampf in der Türkei um die politische Rolle des Islam (vgl. Klausen 2006: 40ff).

⁷³ Diese Arbeit kann keine Kriterien anbieten, um zu entscheiden, ob eine Gruppe als islamistisch eingestuft werden muss. Es interessiert hier lediglich, dass bestimmte Gruppierungen im Diskurs als islamistisch bezeichnet werden. Organisationen mit diesem Titel sind öffentlich diskreditiert und werden zum Objekt staatlicher Sicherheitspolitik (vgl. zu dieser Frage Bugday 2005).

⁷⁴ Die Moscheen werden häufig in Gewerbegebieten oder in Randgebieten errichtet, da die Gemeinden in der Bauplanung auf die Bedürfnisse der muslimischen Gemeinden aufgrund ihres einfachen Rechtsstatus keine Rücksicht nehmen müssen. Hinzu kommen häufig Auseinandersetzungen mit Anwohnern in Fällen, in denen eine Moschee in einem Wohngebiet geplant wird, wie jüngst in Köln oder im Frankfurter Stadtteil Hausen zu beobachten war.

andere Hilfsangebote werden meist privat finanziert, da keine rechtlichen Ansprüche auf staatliche Unterstützungsleistungen bestehen.⁷⁵

In der Frage der Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichtes (IRU) gibt es in den Bundesländern mit relevanten muslimischen Bevölkerungsgruppen den größten politischen Konsens.⁷⁶ Im staatlichen Bildungssektor stehen die Bemühungen um die Einrichtung des IRU allerdings noch in der Erprobungsphase.⁷⁷ In Erlangen, Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen wird in Modellprojekten eine Zusammenarbeit mit regionalen bzw. lokalen Verbänden in den sogenannten *Schura-Modellen*⁷⁸ erprobt, während sich in Berlin die *Islamische Föderation* das Recht erstritten hat, muslimischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zu erteilen.⁷⁹ Daneben erteilt die Alevitische Gemeinde muslimischen Religionsunterricht an Berliner Schulen.⁸⁰ In Hessen wird Islamkunde seit 2002/03 nur noch vereinzelt im Rahmen des Ethik-Unterrichts erteilt.⁸¹

Eine grundsätzliche Kontroverse innerhalb der muslimischen Glaubensgemeinschaften scheint dabei die Einrichtung zu behindern: Während sich viele einen Unterricht wünschen, der direkt von muslimischen Religionsvertretern angeboten wird, dringen säkulare Muslime auf den sog. *Islamkundeunterricht*, in der Sorge, dass sich konservative Strömungen bei der Erteilung des Religionsunterrichts durchsetzen

⁷⁵ Rituelles Schächten ist in Deutschland nur nach vorheriger Betäubung der Tiere erlaubt (Muckel 2004a: 50ff). Der Muezzin-Ruf ist ein stark konfliktbeladenes Thema, das von Fall zu Fall entschieden wird. De facto konnten sich wenige Moscheegemeinden dieses Recht juristisch erstreiten und noch weniger setzen es tatsächlich um (Leggewie 2009: 190).

⁷⁶ Bereits 1984 wurde in der Kultusministerkonferenz der Länder ein Beschluss gefasst, in dem Möglichkeiten und Modelle eines IRU an öffentlichen Schulen ausgelotet wurden (vgl. Beschluss der Kultusministerkonferenz vom 20.03.1984).

⁷⁷ Ein Großteil des Unterrichts wurde bisher wie in Hamburg und Rheinland-Pfalz noch innerhalb des muttersprachlichen Unterrichts abgehalten. Daneben existieren Modelle der Kooperation mit anderen Staaten bzw. deren Konsulaten, um islamische Religionsinhalte zu vermitteln, wie in Bayern, Baden-Württemberg, Schleswig-Holstein, Berlin und Saarland (Vgl. Kiefer 2006: 15f). Eine Besonderheit stellt die in Bonn-Bad-Godesberg angesiedelte König-Fahd-Akademie dar, die von Saudi-Arabien eingerichtet und finanziert wurde und zum Großteil nach saudischen Lehrplänen arbeitet. (vgl. faz.net vom 24.06.2004).

⁷⁸ Der Begriff Schura kommt aus dem islamischen Recht. In diesem Kontext sind Beratungsgremien oder Runde Tische gemeint, die dem Staat zur Einrichtung des IRU anstelle einer anerkannten Religionsgemeinschaft gemäß Artikel 7, Absatz 3 GG als Ansprechpartner zur Verfügung stehen.

⁷⁹ In Berlin wird der Religionsunterricht aufgrund der Bremer Klausel (Art. 141 GG) nicht nach den Grundsätzen von Art. 7, Absatz 3 GG abgehalten. Deshalb ist es der Islamischen Föderation auch als privatrechtliche Vereinigung möglich, Religionsunterricht zu erteilen.

⁸⁰ Neben dem islamischen Religionsunterricht wurden in Berlin weitere Religionsgemeinschaften für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zugelassen. Unter anderem erteilt die buddhistische Gemeinde an Berliner Schulen Religionsunterricht. Ein Angebot, das sich in Zukunft wohl noch weiter ausdifferenzieren wird (vgl. Kiefer 2006: 18, Fußnote 20).

⁸¹ Das hessische Kultusministerium will nun in Zusammenarbeit mit muslimischen Verbänden bis 2014 die Erarbeitung eines Curriculums für einen IRU anstreben (vgl. hr-online vom 27.06.2009).

könnten (vgl. Stellungnahme der ISL Hessen vom 31.08.2007). An einigen Universitäten wurden inzwischen Lehrstühle für Islamische Religionspädagogik beziehungsweise Islamische Religion eingerichtet, meist innerhalb der Fakultäten für evangelische Theologie (Osnabrück, Münster, Frankfurt am Main, Erlangen-Nürnberg und Karlsruhe) (vgl. Tagesspiegel vom 13.04.2009). Diese Professuren sollen insbesondere Lehrkräfte für den Islamunterricht ausbilden, sowie eine theologische Reflexion anleiten, was durch die geringe Zahl der Professuren bisher erst in sehr bescheidenem Ausmaß möglich ist.

Scheinen die Länderadministrationen im Bereich des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen auf eine Pluralisierung des Angebots hinzuarbeiten, so sind Muslime in ihrer individuellen, aktiven Religionsfreiheit in einigen Bundesländern eingeschränkt: Bayern, Baden-Württemberg, Saarland, Hessen und Niedersachsen haben eine Gesetzeslage geschaffen, nach der das Tragen des Kopftuches für Lehrerinnen in öffentlichen Schulen verboten ist. Argumentiert wird hierbei mit der Neutralitätspflicht des Staates, die durch das Kopftuch als *ostentatives Symbol* verletzt werde.⁸² Konsequenter erscheint hier die Lösung im Bundesland Berlin, die im Kern dem französischen Modell folgt und damit alle religiösen Symbole gleich welcher Herkunft aus der öffentlichen Schule verbannt (vgl. Durth 2005). In anderen Bundesländern wurde bisher keine Regelung zur Zulassung religiöser Symbolik im öffentlichen Dienst getroffen.

Auf Regierungsseite ist der administrative Wille deutlich erkennbar, auf Bedürfnisse der Muslime einzugehen. Positive Signale werden verstärkt von der Bundesregierung an die muslimischen Gemeinschaften kommuniziert.⁸³ Auch die Einrichtung der Islamkonferenz (Beginn 2006) kann als Signal gewertet werden, dass ein politischer Dialog mit den muslimischen Glaubensrichtungen aufgenommen werden soll. Damit stellt sie Schlüsselereignis dar. Die Herausforderung an die Bundesregierung besteht darin, dass die Ergebnisse der Islamkonferenz einerseits von einer Mehrheit der Muslime anerkannt und von einer großen Zahl von Moscheegemeinden umgesetzt werden sollen. Andererseits muss der Anschein vermieden werden, dass die Regierung

⁸² Vgl. VGH Baden Württemberg, Urteil vom 14.03.2008, 4 S 516/07. Auffällig ist hierbei die Parallele zur Argumentation in Frankreich. Als fragwürdig erscheint dieser Standpunkt, da andere religiöse Symbole wie beispielsweise Kreuze, Kippas, eine Ordenstracht etc. nicht als ostentativ gewertet werden. Damit liegt eine Ungleichbehandlung der Religionsgemeinschaften vor. Zudem werden gerade gut ausgebildete muslimische Frauen getroffen, die gerade in der Schule als Vorbilder dienen.

⁸³ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 11.05.2007: 1; KNA vom 08.02.2008; KNA vom 10.02.2009; Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 05.04.2009.

mit Organisationen zusammenarbeitet, die eine orthodoxe oder radikale Auffassung des Islam vertreten. Diese Gratwanderung versucht die Regierung dadurch zu meistern, dass den fünf religiösen Vertretern zehn säkulare Muslime, meist bekannte Persönlichkeiten aus dem öffentlichen Leben, an die Seite gestellt werden, denen fünfzehn Vertreter der staatlichen Administration gegenüber sitzen.⁸⁴ Auf diese Weise soll ein interner Verhandlungsprozess angeregt und die Übermacht orthodoxer Religionsvertreter umgangen werden.⁸⁵

2.4. Wie weit geht der religiöse Pluralismus in Deutschland?

In Deutschland existiert eine historische Zusammenarbeit zwischen Staat und Religionsgemeinschaften, die sich bis vor einigen Jahren noch fast ausschließlich auf die christlichen Kirchen bezog. Es kann keinesfalls von einem säkularistischen oder gar laizistischen System gesprochen werden, da Religionsgemeinschaften in diesem System von Seiten des Staates mit öffentlichen Aufgaben betraut werden. Eine Gleichstellung von Muslimen würde in erster Linie die analoge Öffnung staatlicher Institutionen für muslimische Religionsgemeinschaften bedeuten, also eine umfassende Partizipation derselben im öffentlichen Bereich.

Dem Trend in den oben untersuchten Beispielländern folgend, bewegt sich auch Deutschland grundsätzlich auf eine pluralismusfreundlichere Lösung hin. Bereits bei der Verleihung von Autonomierechten existiert jedoch eine komplexe Problemlage, die ein zügiges Voranschreiten bei der Gleichstellung muslimischer Gemeinschaften bisher verhindert. Zum einen bereitet das kulturell geprägte Staatskirchenrecht Schwierigkeiten. Da eine grundlegende Revision des Staatskirchenrechts bisher nicht in Erwägung gezogen wird, versuchen Moscheevereine und Verbände sich mehr und mehr an juristische Vorgaben anzupassen und hierarchische Verbandsstrukturen

⁸⁴ Vgl. die Teilnehmerlisten auf der offiziellen Webseite der Islamkonferenz, unter www.deutsche-islam-konferenz.de.

⁸⁵ Allerdings handelt sich die Regierung damit das Problem ein, nicht mit den muslimischen Religionsgemeinschaften, sondern mit *den Muslimen* als demografische Kategorie zu verhandeln. Diese eigenwillige Konstruktion ist der Lösung staatskirchenrechtlicher Fragen eher abträglich, da eine Auflösung der Widersprüche zwischen säkular, feministisch oder laizistisch denkenden Muslimen und religiösen Vertretern und deren Integration in eine gemeinsame Vertretungsorganisation der Denkrichtungen schwer vorstellbar ist (vgl. dazu FAZ vom 13.03.2008; FAZ vom 11.05.2007; sowie FAZ vom 05.03.2008).

auszubilden. Bisher konnten allerdings allein die Aleviten den Status einer anerkannten Religionsgemeinschaft erreichen.

Eine Öffnung der staatlichen Strukturen findet vor allem im Bereich religiöser islamischer Bildungsangebote in Modellprojekten statt, deren Einrichtung an öffentlichen Institutionen staatlicherseits erwünscht ist. Besonders von IRU und Islamischer Religion als Lehrfach an Hochschulen erhofft man sich positive Integrationseffekte. Die Einrichtung dieser Modellprojekte wurde durch eine Liberalisierung der bisherigen Auslegung des Staatskirchenrechts vorbereitet. Muslimische Gruppen haben nun die Möglichkeit, auch ohne rechtliche Gleichstellung mit den Kirchen in staatlichen Institutionen aktiv zu werden, wenn sie als Religionsgemeinschaften im Sinne von Art. 7, Absatz 3 GG anerkannt wurden.

Der deutsche Staat hat in der Islampolitik ein klar umgrenztes Interesse, das den wesentlich weitergehenden Vorstellungen der religiösen Islamverbände zuwiderläuft, die auf eine Anerkennung der Islam-Verbände als KdöR hinarbeiten. Die Bundesregierung sucht eine Lösung dieser Probleme in der Einrichtung der Islamkonferenz, die jedoch aufgrund ihrer eigenwilligen Konstruktion bisher eher praxisbezogene Ergebnisse vorzuweisen hat. Eine rechtliche Gleichstellung der muslimischen Gemeinschaften ist weiterhin nicht in Sicht. Im politischen Umgang mit den Muslimen wird also auf neue religionspolitische Ebenen ausgewichen, wofür das rechtliche Instrumentarium ausdifferenziert wird. Muslimischen Gruppen werden zwar zunehmend Autonomierechte zugestanden, eine umfassende Partizipation derselben, wie es das deutsche Religionsverfassungsrecht vorzeichnet, bleibt ihnen bisher verwehrt (vgl. dazu auch Koenig 2005: 177).

3. Das Parlament als Ort der Legitimationsgenerierung

Durch die Verknüpfung mit der Integrations- und Sicherheitsfrage sowie ihrer Konflikthaftigkeit ist die Islampolitik in Deutschland wie in anderen europäischen Staaten zu einem Gegenstand von Parlamentsverhandlungen geworden. Obwohl in Deutschland die Religionspolitik in die Kompetenz der Länder fällt, wird auch im Bundestag über Beteiligungsrechte der muslimischen Religionsgemeinschaften und Moscheevereine debattiert. Die Islampolitik wird als Mittel zur Lösung oben genannter Querschnittsaufgaben wahrgenommen, die auf nationaler Ebene angesiedelt sind.

In einer solchen Situation der Weichenstellung, in der es *Begünstigte* und *Benachteiligte* gibt, bedarf es der Einholung von Zustimmung der Wähler um politische Schritte durchzuführen (Bleses/Offe/Peter 1997: 499). Im Gegensatz zu anderen Politikfeldern wird durch Religionspolitik nicht unmittelbar die materielle Situation von Individuen bestimmt. Aber die Stellung, die der Staat den verschiedenen Religionsgemeinschaften zuweist, impliziert einen Grad der materiellen wie immateriellen öffentlichen Anerkennung von Denonationen, mit denen sich Menschen identifizieren.⁸⁶ Neben der abstrakten Anerkennung und Wertschätzung religiöser Gruppen werden Partizipationschancen vergeben, die nicht zuletzt über individuelle Möglichkeiten des gesellschaftlichen Aufstiegs entscheiden.

Das Parlament ist der Ort innerhalb des politischen Systems, in dem Legitimation⁸⁷ generiert wird. Die Öffentlichkeit der Bundestagsverhandlungen ist bis auf Ausnahmen verpflichtend (Art. 42 GG) (Bleses, Offe und Peters 1995: 10f). Dem Bundestag kommt darüber hinaus Bedeutung als symbolischer Ort zu, der für Transparenz und Rückgebundenheit des demokratischen Systems an den Wählerwillen steht. Parlamentarier sind zudem persönlich und im Namen ihrer Partei daran interessiert, Zustimmung für ihre politischen Projekte zu generieren und aufrechtzuerhalten. Deshalb kann angenommen werden, dass den Verhandlungen des *Hohen Hauses* ein hinreichendes Maß an produktiver wie auch rezeptiver Aufmerksamkeit zukommt, und

⁸⁶ Für viele Menschen in der Diasporasituation kommt religiösen Institutionen eine erweiterte Bedeutung zu: als sozialer Treffpunkt, als Ort der Diskussion, sowie der Identitätsgemeinschaft. Gerade im Falle des Islam sind die konkreten Einrichtungen, also die Moscheevereine, eben nicht ideelle, sondern wesentliche Faktoren des sozialen Lebens (vgl. dazu Beinhauer-Köhler 2009).

⁸⁷ Hier wird Legitimation als ein Zustand verstanden, der durch einen Prozess der Legitimitätsgenerierung hergestellt wird. Ein Verständnis von Legitimierung durch einen „Prozess des Erklärens und Rechtfertigens“ vertreten auch Berger/Luckmann (1969: 100).

dass die Analyse der Verhandlungen Aufschluss über die *politische Bewusstseinslage* geben kann.

Gute, plausible Argumentation ist für die Abgeordneten Grundlage, um Glaubwürdigkeit aufrechtzuerhalten. Für eine schlüssige Argumentation benötigen sie Informationen und Wissen, beispielsweise über Strukturen, rechtliche Gegebenheiten, die soziale Lage, über vorhandene Meinungen in der Bevölkerung usw.. Die Grundannahme der Wissenspolitologie (Nullmeier/Rüb 1993, Rose/Peter 1998), der hier gefolgt wird, ist, dass Zugriffsmöglichkeiten auf informationelle Ressourcen über den Verlauf einer Debatte entscheiden. Wissen ist im Parlament immer selektiv vorhanden. Institutionelle Faktoren und die Umwelt eines Politikbereiches geben vor, welches Wissen ins Parlament gelangt und dort zur Grundlage politischer Entscheidungen wird.

Nullmeier/Rüb (1993) arbeiteten für die Analyse rentenpolitischer Reformgesetzgebung den Ansatz der Wissenspolitologie aus, mit dem parlamentarische Diskurse auf die in ihnen enthaltenen Denkmuster hin untersucht werden können. Die Arbeiten von Bleses/Offe/Peter (1995, 1997) und Bleses/Rose (1998) nehmen auf diesen Ansatz explizit Bezug. Mit *Wissen* sind hier im weitesten Sinne *kognitive Systeme* (Bleses/Rose 1998: 29) gemeint, die sowohl Sach- als auch Deutungs- und Alltagswissen umfassen.⁸⁸

Die Beschäftigung mit den in den Verhandlungen kommunizierten Wissensbeständen erfolgt aufgrund der Annahme, dass diese eine *Funktion* in Hinblick auf die Definition von politischen Entscheidungen besitzen. Das Wissen der Akteure bestimmt mit, wie der Handlungsrahmen gezogen wird und welche Lösungsmöglichkeiten für ein soziales Problem in den Blick kommen. Damit sind Politikverläufe anhand von institutionellen Strukturen nur zu einem Teil vordeterminiert. Den Akteuren kommt eine gewisse Freiheit darüber zu, wie die Zukunft politisch gestaltet wird. Diese Prämisse der Wissenspolitologie macht den Ansatz für die vorliegende Untersuchung besonders interessant, da hier, wie bereits einleitend angedeutet, von einem Dissens religionspolitischer Diskurse aufgrund des Legitimitätsverlustes der aktuellen Ordnung ausgegangen wird. Aufgrund dessen kann angenommen werden, dass im Parlament um die Deutungshoheit in der Islampolitik gerungen wird.

⁸⁸ Von der Wissenssoziologie im Sinne Mannheims (1964) unterscheidet sich der Ansatz der Wissenspolitologie dahingehend, dass, neben der Bestimmung sozialer Entitäten als Träger des Wissens vor allem die *Funktion* eines Deutungssystems in politischen Debatten analysiert wird.

3.1. Das Parlament als *Wissensmarkt*⁸⁹

Das Parlament wird hier als *Wissensmarkt* betrachtet, in welchem Parlamentarier vor einem potentiell umfassenden Publikum um Aufmerksamkeit und Zustimmung der Wähler ringen. Sie bieten Begründungsmuster an und befinden sich in einer Konkurrenzsituation zu anderen Deutungen der Wirklichkeit, die in gleicher Weise Gültigkeit beanspruchen. Bleses/Offe/Peter (1997: 501) betonen, dass durch die gesellschaftliche Pluralisierung nicht nur die Auswahl an Wirklichkeitskonstruktionen gestiegen ist, sondern auch die Unsicherheit darüber, inwieweit die offerierten Sichtweisen als plausibel anerkannt werden können (so auch Rüb 2006: 346).

Das Bild des Marktes hat den Vorteil, auf die prinzipielle Offenheit parlamentarischer Debatten zu verweisen. Diesem Bild entsprechend können sich Abgeordnete eine bessere Position erkämpfen, wenn sie es durch geschicktes Erzeugen von Aufmerksamkeit und Glaubwürdigkeit schaffen, sich Wählervertrauen zu verdienen. Ressourcen wie Wissen und Macht, im Sinne von Einfluss und Zugang zu Informationen helfen ihnen dabei, sich zu behaupten. *Macht* und *Wissen* stellen also politische Faktoren dar, die miteinander verwoben sind. Denn es ist von vorgängigen strukturellen Bedingungen abhängig, welches Wissen überhaupt in den *Markt* eingespeist wird, bzw. wer darauf zugreifen kann. Das Machtverhältnis innerhalb des Parlaments ist somit Ergebnis früherer Deutungskämpfe. In aktuellen Auseinandersetzungen können Machtverhältnisse jedoch teilweise neu bestimmt werden (Nullmeier/Rüb 1993: 26). Damit kann die Freiheit der Akteure in der Konstruktion ihres eigenen Handlungsraums als *relative* Freiheit bezeichnet werden.

Es bestehen verschiedene Ansichten darüber, bis zu welchem Grad politische Sprache aus kalkulierten Sprechakten besteht oder das *gehandelte* Wissen dem Alltagsverständnis der Parlamentarier entspricht. Bei Bleses/Rose (1998) sowie Rauffer (2005) stellen politische Akteure weniger eine *Deutungselite* denn einen integralen Bestandteil der Gesellschaft dar, mit deren ideologischen Konjunkturen sie in Verbindung stehen. Die Autoren weisen darauf hin, dass Deutungen auf einer „basalen politischen Prägung“ (Bleses/Rose 1998: 34) der Abgeordneten aufbauen, also von der

⁸⁹ Im Sinne der Systemtheorie könnte das Bild des Wissensmarktes als Einwirken eines systemfremden Codes auf die Politik gedeutet werden. Hier wird jedoch ein unpräventiöser Marktbezug verwendet. Mit dem Begriff des Marktes soll angedeutet werden, dass sich die Parlamentarier in einer Konkurrenzsituation befinden, wobei Wissen und Überzeugungskraft Mittel sind, um strategische Gewinne zu erzielen.

Sozialisation der politischen Akteure abhängen. Nach Rüb (2006) bestimmen vor allem strategische Erwägungen über die Auswahl des Wissens und der Weltdeutungen. In den Verhandlungen im Bundestag zur Islampolitik wird deutlich, dass diese Kontroverse den Kern des Problems nur zum Teil trifft. Durch Sozialisation werden nicht nur politische Einstellungen zu einem Themenfeld gefestigt, sondern auch spezifisches Wissen erworben, das seine Träger in eine herausgehobene Verhandlungsposition bringt. Hier sind es vor allem Abgeordnete mit einem muslimischen Sozialisationshintergrund, die einen Wissensvorrat über Alltag, Denkrichtungen und religiöse Praxen von Muslimen in Deutschland besitzen.⁹⁰ Besonders diese Abgeordneten können abweichende Meinungen glaubwürdig vertreten. Daneben ist eine strategische Positionierung von Abgeordneten, unter Rückgriff auf allgemein anerkannte Quellen nicht ausgeschlossen (siehe unten). Abgeordnete besitzen außerdem durch ihre Tätigkeit persönliches Wissen über die Lebenswirklichkeit deutscher Muslime. Aus den Plenardebatten wird ersichtlich, dass sie durch ihre Arbeit auf kommunaler Ebene, durch Bürgergespräche oder bei öffentlichen Auftritten eigene Erfahrungen sammeln, die im Bundestag als Begründungswissen eingebracht werden.

Insgesamt besteht allerdings ein Mangel an Wissen über muslimisches Leben in Deutschland fort, der sich in der Nichtexistenz amtlich gesicherter Daten über die Zahl der Muslime zeigt.⁹¹ Oebbecke konstatiert, dass eine „institutionalisierte Religionspolitik [...] in Deutschland praktisch bis heute nicht“ existiert (2005: 271). Es sind nur wenige Muslime in der Administration auf allen Ebenen beschäftigt, so dass Bundesregierung und Verwaltung intern wenig gesichertes Wissen über Strömungen und Aufbau, über Alltagsprobleme und Wünsche der muslimisch geprägten Bevölkerung in Deutschland besitzen. Die zuständigen Einrichtungen in den Länderadministrativen sind stattdessen auf das Zusammenspiel mit den Kirchen eingerichtet, und auf die Zusammenarbeit mit anderen Religionsgemeinschaften bisher wenig vorbereitet (ebd.). In dieser Situation werden subjektives Wissen und

⁹⁰ Alltagswissen funktioniert hier nicht mehr nur als Orientierungswissen in Institutionen, wie Berger/Luckmann (1969: 70) meinen. Vielmehr besitzen Abgeordnete ein spezifisches Wissen über eine Teilgruppe der Gesellschaft, das für den Gebrauch im Verhandlungsgeschehen des Bundestages mit Spezialwissen ergänzt werden kann.

⁹¹ Auch die jüngste Studie des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (Haug et. al. 2009), die im Auftrag der Islamkonferenz erstellt wurde, und die Zahl der in Deutschland lebenden Muslime um eine Million nach oben korrigierte, stützt sich auf die Hochrechnung einer breit angelegten Telefonumfrage auf die Gesamtbevölkerung. Vergleichbare Studien, die eine Kontrolle dieser Daten zuließen, sind bisher nicht vorhanden.

Einschätzungen der Parlamentarier aufgewertet. Die Islamkonferenz kann als ein Versuch gesehen werden, die Wissenslücke über die muslimisch geprägten Menschen in Deutschland zu verkleinern.⁹²

Informationsmangel erzeugt nicht nur Planungsunsicherheit, sondern auf Seiten der Bevölkerung auch Angst. In den Debatten finden sich immer wieder Hinweise darauf, dass die Abgeordneten über ein Wissen von Vorbehalten in der Bevölkerung gegenüber Muslimen allgemein und muslimischen Verbänden im Besonderen verfügen. Die Rede ist von diffuser Angst vor dem Islam als einer fremden Religionsgemeinschaft (so die Abgeordnete Philipp (CDU/CSU) in der Beratung der Großen Anfrage *Islam in Deutschland* der Fraktion CDU/CSU am 17.05.2001, PIPr. 14/170: 16662f)⁹³, von altbekannten Vorurteilen und Stereotypen⁹⁴, sowie von „Skepsis und Sorge“ in Anbetracht von Fundamentalismus und Terrorismus (davon sprach der Abgeordnete Polenz in der Beratung zur Großen Anfrage *Islam in Deutschland* am 17.05.2001, PIPr. 14/170: 16650).

3.1.1. Zur Eigenlogik der Parlamentsdebatte

In diesem Abschnitt wird geklärt, welche allgemeinen Mechanismen die parlamentarische Rede strukturieren. Wichtig ist hierbei, sich vor Augen zu halten, dass sich die Beiträge der Abgeordneten im Parlament in ein geregeltes Verfahren einordnen. Die inhaltlichen Schwerpunkte der Aussprache, die Redezeiten, die Abfolge der Redner wurden vor Beginn der Debatte festgelegt. Bereits durch diese äußeren Umstände kommt eine gewisse Regelmäßigkeit zustande. Im Folgenden werden einige allgemeine Funktionsmuster der parlamentarischen Rede benannt, wie sie besonders bei Bleses/Offe/Peter (1997) herausgearbeitet wurden.

⁹² So der BMI-Mitarbeiter Gabriel Goltz in seinem Vortrag am 02.06.2009 zum Thema „Deutsche Islamkonferenz und die Vertretungsfrage der Muslime in Deutschland“ an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Der interne Wissensmangel zeigt sich darüber hinaus bei Planungsfehlern von Protokollen und Feierlichkeiten des Ministeriums. Zuletzt fiel der faux pas bei den Feierlichkeiten zum 60. Jahrestag des Grundgesetzes auf, zu dem Vertreter muslimischer Verbände nicht eingeladen wurden, und zwar nach drei Jahren des Bestehens der Islamkonferenz (vgl. FAZ vom 26.06.2009).

⁹³ Da hier ausschließlich auf Debatten des Deutschen Bundestages Bezug genommen wird, wird in der Folge nur noch die Abkürzung *PIPr.* verwendet. Gemeint sind jedoch immer Bundestagsdebatten, mit der entsprechenden Nummerierung.

⁹⁴ Lale Akgün expliziert die Vorurteile gegenüber Muslimen, die ihrer Meinung nach immer noch in den Köpfen der Menschen verankert sind: Schlagwörter wie Arbeitslosigkeit, familiäre Unterdrückung und Parallelgesellschaft verbinden sich zu einem durchweg negativen Bild, so die Abgeordnete in der Debatte zur Regierungserklärung von Wolfgang Schäuble zur Einrichtung der Islamkonferenz, PIPr. 16/054: 5165.

Ein prägendes Merkmal ist die Konkurrenzsituation zwischen den Sprechern, die um Aufmerksamkeit des, immer mitkalkulierten, Publikums ringen. Dies begünstigt eine Polarisierung der Standpunkte und das Herausstreichen von Differenzen an Stelle der Suche nach inhaltlichen Übereinstimmungen. In der öffentlichen Debatte geht es nur in zweiter Linie um die Auseinandersetzung mit dem politischen Gegner, dessen Position oft schon fest steht. Die Rede richtet sich in erster Linie an die Öffentlichkeit, die es gilt, rhetorisch wie inhaltlich zu überzeugen (Rudzio 2006: 277). Dieses Ziel ist schwer zu erreichen, da sich die Rede zumeist an die Allgemeinheit, also ein undefiniertes und heterogenes Publikum richtet.⁹⁵

Die Sprecher stehen einerseits unter Druck, sich inhaltlich positionieren zu müssen. Gleichzeitig muss ihr Beitrag integrierend wirken, was nur mit einer stimmigen, möglichst unhintergehbaren Argumentation erreicht werden kann. Es wird deutlich, dass eine gewisse Spannung zwischen den Maximen der Integration und der Positionierung besteht, die von den Abgeordneten nicht immer aufgelöst werden kann. Bleses/Rose (1998) zeigen, dass Parlamentarier versuchen, durch Kombination von Argumenten eine möglichst breite Zustimmung in der Bevölkerung zu erreichen. Daneben wird auf einen Konsens in Punkten eingegangen, die große Zustimmung versprechen. Dies ist ein Mittel zur Integration der Wählerschaft, auch wenn auf eine klare Abgrenzung vom politischen Gegenüber verzichtet wird.

Da jedem Abgeordneten eine begrenzte Redezeit zur Verfügung steht, sind inhaltliche Verkürzungen zu erwarten. Die Redner sind zum einen um der Plakativität ihrer Aussagen willen, zum anderen aufgrund zeitlicher Beschränkungen oft dazu gezwungen, Zusammenhänge vereinfacht wiederzugeben. Pauschalisierungen, Schlag- und Schlüsselwörter⁹⁶, Topoi⁹⁷ und Vergleiche werden eingesetzt, um das Gesagte zuzuspitzen, verständlicher zu machen, bzw. eine Aussage zu komprimieren.

⁹⁵ Die Sprechsituation im Bundestag kann variieren: als Zielgruppe der Rede kann, neben der allgemeinen Öffentlichkeit eine bestimmte Klientel der Partei, eine oder mehrere gegnerische Fraktion/en, oder auch eine bestimmte Interessengruppe fungieren (Bleses/Rose: 1997: 98). Der Bezug auf einen mehr oder weniger klar definierten Personenkreis beeinflusst Formulierung und Schwerpunktsetzung des Beitrags.

⁹⁶ Bei Schlüsselwörtern handelt es sich um „besonders griffige, farbige, treffende Ausdrücke, die sich von ihrer Umgebung abheben, insofern als besondere Formulierung zu Leistungen erkennbar werden und z. T. regelrecht wie „Funde“ behandelt werden“ (Kallmeyer 1981, zit. nach Nothdurft 1996: 380). Es handelt sich also um besonders prägnante und einprägsame Wörter, die einen Sachverhalt zuspitzen, und deshalb in verbalen Auseinandersetzungen interessant werden.

⁹⁷ Unter Topoi sind verstetigte Redeweisen zu verstehen, insbesondere wiederkehrende Argumentations- und Redeformeln, die zu einem festgelegten Zweck eingesetzt werden.

Der strategische Gebrauch von Informationen und der Einsatz rhetorischer Mittel sollen nicht als willentliches *Täuschungsmanöver* der Redner betrachtet werden, sondern als Versuche, die Aussagen plausibel und verständlich zu machen. Sprachliche Mittel wie Mythisierung, Metaphorik, Vergleiche, Emotionalisierung, Skandalisierung, Verdichtung und die selektive Auswahl von Informationen sind nicht ausschließlich Eigenwilligkeiten der politischen Rede, noch per se gut oder schlecht, sondern kommen in jeder menschlichen Kommunikationssituation vor.

3.1.2. Innovation und Schließung

Aus der Sicht der Wissenspolitik wird sowohl die Verstetigung als auch die Kontingenz von Debatten und Argumentationsmustern aus dem Wissensvorrat begründet, der den politisch Handelnden zur Verfügung steht. Wissen kann eingesetzt werden, alternative Handlungsmöglichkeiten aufzuzeigen. Genauso können strategisch eingesetzte Informationen, Schlagworte oder Argumente dazu dienen, die Debatte abzuschließen.

Nullmeier und Rüb (1993: 24ff) unterscheiden analytisch zwischen institutioneller und interpretativer Schließung. Institutionelle Schließung geschieht zum einen durch die Auswahl des politischen Personals. Dadurch wird Interessen und Deutungen nur selektiv Zugang gewährt, und können dementsprechend nur beschränkt artikuliert werden. Als Regulative wirken insbesondere die Parteien, die einen Grossteil des politischen Personals im Bundestag stellen. Die Abschließung gegenüber Interessen und gesellschaftlichen Gruppen ist nicht immer vollständig, sondern partiell. Zum anderen sind materielle wie informationelle Ressourcen auch innerhalb der Institutionen ungleich verteilt, und geben dadurch unterschiedliche Möglichkeiten der Partizipation an der politischen Auseinandersetzung vor.

Interpretative Schließung kann beispielsweise durch die Monopolstellung eines *Wissensanbieters*, der Kartellisierung von Deutungssubjekten oder auch ungeschriebenen Prinzipien wie dem sogenannten Fraktionszwang geschehen, der aus Machtstrukturen innerhalb der Parteien resultiert. Die Abschottung eines Wissensbereiches gegenüber Innovationen kann daneben durch rhetorische Strategien erreicht werden. Legitimationsstrategien, die strukturell dazu tendieren, alleinige Geltung zu beanspruchen, bauen auf scheinbaren Evidenzen und Notwendigkeiten auf (Nullmeier/Rüb 1993: 29). Beliebte Techniken sind die Delegation des politischen

Gegners, der Verweis auf Alternativlosigkeit und die Skandalisierung oder Überzeichnung der für eine Entscheidung relevanten Faktoren. Solche Argumente verlieren an Glaubwürdigkeit, wenn sie dem Alltagsverstand zu stark widersprechen, sich neue, überzeugende Wirklichkeitsdeutungen durchsetzen und die überkommenen Vorstellungen deshalb als Mythen oder Dogmatismen enttarnt werden.

Demgegenüber zielt eine interpretative Öffnung darauf ab, alternative Handlungsmöglichkeiten aufzuzeigen. Durch Einbringen neuer Fakten und Sichtweisen können neue Positionierungen eingenommen und politische Alternativen aufgezeigt, also *gelernt* werden. Lernen politischer Akteure kann nach Nullmeier und Rüb durch gesellschaftlichen Wertewandel, durch das Aufkommen von *Deutungsalternativen* oder eine strategische Neuausrichtung der Politik stattfinden (1993: 27). Weiterhin ist Wandel durch unvorhergesehene Situationen und Ereignisse vorstellbar, die ein neues Licht auf die in Frage stehende soziale Situation werfen. Diese Faktoren können eine Neupositionierung aller oder einiger Akteure im politischen Feld erzwingen, da sonst die Deutungshoheit aufs Spiel gesetzt würde, was den Verlust von Wählervertrauen nach sich zöge.

Aufgrund der institutionellen Logik des Bundestags, der sich als demokratische, säkulare Einrichtung versteht, können Interessen von Religionsgruppen nur artikuliert werden, wenn sie als Beitrag zur Demokratisierung und zur Beibehaltung der formalen Trennung von Staat und Kirche dargestellt werden können. Dies ist gerade für Verhandlungen um die Religions- und namentlich die Islampolitik ein begrenzender Faktor.

3.2. Die Umwelten der Religionspolitik

Das Deutungsgeschehen ist von Kollektivakteuren umgeben, welche Themensetzung und Inhalte der Debatten beeinflussen. Im Falle der Religionspolitik greifen vor allem Interessengruppen, die als Kollektivakteure direkt von Religionspolitiken betroffen sind, in das Geschehen ein: hier sind es insbesondere die großen Kirchen (Evangelische Kirchen und Katholische Kirche) und die muslimischen Verbände, die als potentielle Akteure mit weltanschaulichem Hintergrund in der Auseinandersetzung um die Stellung des Islam gelten können.⁹⁸ Die stark unterschiedliche Machtposition dieser weltanschaulichen Interessengruppen ist im Nachfolgenden aufzuzeigen. Außerdem wurde bei der Betrachtung der islampolitischen Verhandlungen deutlich, dass Humanwissenschaften und Massenmedien als Umwelten des Parlaments bezüglich der Islampolitik zu begreifen sind, die in dieser Debatte argumentatives Wissen liefern.

3.2.1. Macht und Einfluss weltanschaulicher Gruppen im demokratischen Verhandlungsgeschehen

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die Katholische Kirche besitzen relativ günstige Ausgangsbedingungen, um ihre Interessen in den politischen Prozess einzubringen. Im Falle einer Neuordnung der Religionspolitik wären die Kirchen in ihrer momentanen Stellung in jedem Fall negativ betroffen.⁹⁹ Als Hauptinteressen der Kirchen können damit der Erhalt des eigenen Rechtsstatus, ihrer materiellen Position sowie ihrer Präsenz in den öffentlichen Institutionen angenommen werden.

⁹⁸ Säkulare Gruppen, wie beispielsweise der Humanistische Bund, sind hier nur am Rande präsent. Als ideologischer Gegenpol der Kirchen plädiert der Humanistische Bund für ein striktes Modell der Trennung zwischen Kirche und Staat. Der Verband verfügt über eine bundesweite Struktur, über gut ausgebildete Persönlichkeiten, die das Anliegen in der Öffentlichkeit vertreten, sowie über einen gewissen Einfluss innerhalb der SPD, besonders im Bundesland Berlin. Trotzdem sind Mitgliederzahlen und Ressourcen zu gering, um tatsächlich Druck ausüben zu können. Gleichwohl erhalten seine Forderungen gegenwärtig in der medialen Auseinandersetzung über die Rolle muslimischer Gemeinschaften erneut an Bedeutung, da sich säkularistische Ideen als Gegenentwurf zu einer vermeintlich drohenden Islamisierung gerieren können (vgl. dazu Czermak 2008). In den parlamentarischen Verhandlungen zur Islampolitik wird nicht explizit auf diese Positionen Bezug genommen.

⁹⁹ Denn es ist anzunehmen, dass weder der Etat im Bundeshaushalt, der für die Religionsgemeinschaften vorgesehen ist, noch die zu vergebenden Sitze in den Gremien im Falle einer Ausweitung des Körperschaftsstatus' auf weitere Gemeinschaften weiter aufgestockt würde. Damit müssten sich die Kirchen auf eine Verringerung der Zuwendungen einstellen (so auch Oebbecke 2005: 264). Im Falle einer säkularistischen Lösung liegt der Verlust aus Sicht der Kirchen auf der Hand.

Die Kirchen besitzen sowohl die materiellen als auch die strukturellen Grundlagen, um sich in das Diskursgeschehen einzuschalten.¹⁰⁰ Beide Kirchen unterhalten Büros in Berlin und suchen sonst auf vielfältige Weise den Kontakt mit den Abgeordneten. In der amtlichen Lobbyliste des Deutschen Bundestages 2008 sind 32 Verbände registriert, die direkt oder indirekt kirchliche Interessen verfolgen.¹⁰¹ Die Kirchen sind außerdem mit der politischen Elite personell verflochten und damit direkt im Parlament verankert.¹⁰² Keine der im Bundestag vertretenen Parteien vertritt programmatisch laizistische oder kirchenkritische Positionen.¹⁰³

Da Kirchen durch ihre Beteiligung am interreligiösen Dialog als kompetente Ansprechpartner zum Islam gelten, speisen sie Wissen um theologische Inhalte und die soziale Lage von Muslimen in den Diskurs ein. Politiker greifen zur Untermauerung des eigenen Standpunkts in der Islampolitik gerne auf kirchliche Stellungnahmen zurück oder fordern solche aktiv ein. Zur Untermauerung ihrer Aussagen zitieren Abgeordnete kirchliche Autoritäten, wie den Papst oder Bischöfe.¹⁰⁴ Daneben haben die Handreichungen der EKD *Klarheit und gute Nachbarschaft* (2006) sowie *Zusammenleben mit Muslimen* (2000) eine wichtige Stellung in diesem Diskurs inne.

Die inhaltliche Positionierung besonders der evangelischen Kirchen zum Islam kann als distanziert bezeichnet werden. Dieser Eindruck entstand vor allem durch die Handreichung der EKD *Klarheit und gute Nachbarschaft*, in der auf die theologischen

¹⁰⁰ Carsten Frerk bezeichnet die Kirchen als „sehr wohlhabend“ und beziffert ihr verfügbares Kapital auf zusammengenommen 170 Mrd. Euro (2002: 414). Sie können damit als eine der reichsten Unternehmen Deutschlands gelten. Als zweitwichtigste Arbeitgeber (Willems 2007: 317) besitzen die Kirchen für den Fall der Kürzung staatlicher Leistungen theoretisch das Druckmittel Arbeitsplätze, ein Argument, das besonders in wirtschaftlich instabilen Zeiten schwer wiegt. Allerdings sind die Kirchen vielfältig in öffentlichen Einrichtungen tätig, und damit auf Kooperation mit dem Staat angewiesen.

¹⁰¹ Eigene Zählung, vgl. Bekanntmachung der Öffentlichen Liste über die Registrierung von Verbänden und deren Vertretern, www.bmi.bund.de

¹⁰² Im 16. Deutschen Bundestag waren 34 Prozent Mitglieder einer der Kirchen der EKD, 29,1 Prozent waren Katholiken (Zahlen: Willems 2007: 330). Der Anteil der Kirchenmitglieder liegt somit knapp über dem Durchschnitt der Gesamtbevölkerung. Daneben haben einige Abgeordnete teilweise enge Verbindungen zu den Kirchen. Als Beispiele seien die aktuelle Vizepräsidentin des Bundestages, Katrin Göring-Eckhardt (Bündnis 90/Die Grünen), gleichzeitig Präsidentin der EKD-Synode, sowie der Theologe Fritz-Rudolf Körper, Mitglied im Parteivorstand der SPD, genannt.

¹⁰³ Während die Schwesterparteien CDU/CSU von Beginn an eine kirchenfreundliche Position für sich in Anspruch nahmen, und sich als dezidiert christliche Parteien profilierten, verständigte sich die SPD auf dem Parteitag von Godesberg (1959) auf eine kirchenfreundliche Position (vgl. Greschat 1994: 188). Die FDP bekannte sich im Kirchenpapier von 1973 zu einer kirchenkritischen Position, eine Haltung, die heute allerdings weitgehend in Vergessenheit geraten ist.

¹⁰⁴ Der Abgeordnete Uhl (CDU/CSU) zitiert den Papst in der Debatte im Anschluss an die Regierungserklärung von Bundesinnenminister Schäuble zur Islamkonferenz am 28.09.2006, um auf die Förderlichkeit einer religiösen Bildung im toleranten Umgang mit Andersgläubigen hinzuweisen. Koschyk (CDU/CSU) führt die zustimmende Haltung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Zollitsch an, um die grundsätzlich positive Haltung der CDU/CSU zur Einrichtung des IRU an öffentlichen Schulen zu begründen (22.02.2008, PIPr. 16/146: 15433).

Differenzen zwischen Christentum und Islam eingegangen wird. Fanden sich die Kirchen in der Vergangenheit bei den Themen *bekennender Religionsunterricht* und *Kopftuchverbot* in einigen Bundesländern noch in einer umfassenden *Koalition der Religiösen* zusammen mit orthodoxen Juden und dem Zentralrat der Muslime (ZMD) wieder (Rauer 2008: 173f), so stellen sich die Kirchen angesichts prononcierterer Forderungen der Muslime in der Öffentlichkeit immer häufiger gegen muslimische Interessen (vgl. Frank 2008).

Bis hierher lässt sich also sagen, dass die Kirchen nicht nur von einer starken institutionellen Verankerung ausgehen, sondern darüber hinaus die finanziellen Mittel, Wissen und symbolische Ressourcen besitzen, um sich effektiv in den Diskurs einzubringen. Macht und Einfluss muslimischer Verbände im Verhandlungsgeschehen sind demgegenüber begrenzt. Hauptinteresse islamischer Verbände ist, wie durch vergangene (bisher vor allem juristische) Auseinandersetzungen deutlich wurde, der gleichberechtigte Zugang zu staatlichen Einrichtungen durch einen verbesserten Rechtsstatus.¹⁰⁵ Muslimische Verbände können zwar auf die steigende Zahl der Muslime in Deutschland verweisen, besitzen aber einen geringen Organisationsgrad. Von den circa vier Millionen Muslimen in Deutschland firmieren etwa nur 10 bis 15 Prozent als eingetragene Mitglieder in einem muslimischen Verein oder Gemeinde (BT-Drs. 14/4530: 12).

Muslimische Gruppen sind zudem nicht direkt über Mitglieder des Bundestages repräsentiert.¹⁰⁶ Stattdessen sind die Bundestagsabgeordneten mit muslimischem Hintergrund als säkular einzuordnen, die allerdings qua Sozialisation über mehr oder weniger umfangreiche Kenntnisse der muslimischen Alltagspraxen und der islamischen Denkschulen verfügen.¹⁰⁷ Außerdem verfügten die islamischen Vereine und Verbände bis zur Einberufung der Islamkonferenz über wenige institutionalisierte Kontakte mit der Politik. In der Öffentlichen Lobbyliste des Bundestages findet sich

¹⁰⁵ Muslimische Vertretungen ersuchen bereits seit 1954 die Anerkennung als Körperschaften des öffentlichen Rechts, zuletzt durch den Islamrat und die VIKZ (Troll 2003). Der erst 2007 gegründete KRM verfolgt das Anliegen der rechtlichen Anerkennung als unabhängige Religionsgemeinschaft „im Rahmen von Staatsverträgen“ (Vgl. Geschäftsordnung des KMD aus 2007 unter http://islam.de/files/misc/krm_go.pdf).

¹⁰⁶ Von den fünf Abgeordneten des 16. Deutschen Bundestages, die sich als muslimisch bezeichnen, hat keine/r Verbindungen zu religiösen Zusammenschlüssen oder Dachverbänden (Broz 2007: 21).

¹⁰⁷ So sind Hakki Keskin und Hüseyin-Kenan Aydin (Die Linke) über eigenes Engagement in Gewerkschaften und Migrantenverbänden aufgestiegen. Ekin Deligöz (B90/Grüne) engagierte sich gegen das Anlegen des Kopftuchs in der Öffentlichkeit, was auf eine kritische Haltung gegenüber den konservativeren Positionen der meisten Verbände schließen lässt. Für Lale Akgün und Omid Nouripoor kann eine neutrale Position angenommen werden.

für 2008 lediglich eine Organisation, die sich als muslimische Interessengruppe registrieren ließ.¹⁰⁸

Außerdem verhindert die geringe Reputation muslimischer Organisationen eine allzu enge Kooperation mit politischen Akteuren. Vor und besonders nach den Terroranschlägen in New York, Madrid, London und zuletzt der Ermordung des niederländischen Filmemachers Theo van Gogh sank das Image muslimischer Gemeinschaften vorübergehend dramatisch ab. Politiker könnten in Verdacht geraten, zu unbedarft mit Gruppierungen zu verhandeln, deren Übereinstimmung mit den Grundlagen der Verfassung in Frage steht.¹⁰⁹ Andere Verbände erscheinen als langer Arm ausländischer Administrationen.¹¹⁰ Andererseits hat die Politik ein starkes Interesse daran, mit den Vertretungen zu verhandeln, da die Einrichtung des IRU sowie Islamischer Fakultäten, die integrationspolitisch als geboten erscheinen, dem deutschen Staatskirchenrecht zufolge nur in Zusammenarbeit mit organisierten Partnern auf der Seite der Religionsgemeinschaften stattfinden kann (vgl. dazu Kapitel 2.3.).

Die Lage dürfte sich mit der Einberufung der Islamkonferenz im Jahr 2006 etwas verändert haben, da ein direkter Kontakt zu Regierungsvertretern geschaffen wurde. Allerdings besitzen nicht-organisierte Muslime den Großteil der Sitze in dem von der Regierung einberufenen Gremium. Interessendifferenzen zwischen den säkularen Muslimen¹¹¹ führen jedoch dazu, dass Machtpositionen nicht ausgenutzt werden konnten.

¹⁰⁸ Dies ist das „Zentralinstitut Islam-Archiv“ in Soest. Keine der in der Islamkonferenz vertretenen muslimischen Verbände ist in der Lobbyliste des Bundestags registriert (eigene Zählung, vgl. Öffentliche Liste über die Registrierung von Verbänden und deren Vertretern). Broz (2007: 20) identifiziert dagegen 7 Institutionen mit muslimischem Hintergrund.

¹⁰⁹ Beispielsweise wird die Organisation Milli Görüs vom Verfassungsschutz beobachtet (Vgl. Verfassungsschutzbericht 2007 auf www.bmi.bund.de). Es ist eindeutig, dass diese Tatsache die Position des Islamrats, dem Milli Görüs angehört, in der Islamkonferenz schwächt. (vgl. Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 05.04.2009).

¹¹⁰ Die DITIB ist als Teilstruktur des türkischen Präsidiums für religiöse Angelegenheiten eine Organisation, die sich durch ihre eindeutigen Verbindungen nach Ankara selbst delegitimiert, andererseits aber aufgrund ihrer säkularen Ausrichtung in theologischer Hinsicht von der Politik als vorbildlich eingestuft wird.

¹¹¹ In Hessen gründete sich 2005 Die *Initiative säkularer Muslime in Hessen*, deren Gründungsmitglied Ezhar Cezairli war. Die Initiative will ein Gegengewicht gegen die religiös orientierten muslimischen Verbände bilden. Diese Gruppe ist bisher die einzige ihrer Art in der Bundesrepublik. In der Islamkonferenz repräsentierten darüber hinaus Persönlichkeiten aus dem öffentlichen Leben mit muslimischem Hintergrund die sich selbst als „säkular“ betitelnden Muslime, unter anderem die Publizistin Necla Kelek, der Vorsitzende der Türkischen Gemeinde Deutschlands, Kenan Kolat und die Autoren Feridun Zaimoglu und Navid Kermani. (vgl. Teilnehmerlisten auf der offiziellen Webseite der Deutschen Islamkonferenz, www.deutsche-islam-konferenz.de). Das Spektrum reicht hier von einem türkisch-laizistischen Islamverständnis bis zu radikaler Ablehnung des Islam als per se unterdrückerische Religion.

Die Sichtweise von Moscheevereinen oder Dachverbänden spielt in den parlamentarischen Verhandlungen eine sehr untergeordnete Rolle.¹¹² Zum einen liegt dies wohl an Versäumnissen der Verbände selbst, die sich bisher auf die Integration der eigenen Gemeinden konzentrierten. Zum anderen verhinderte die institutionelle Schließung des politischen Systems, dass die Islamverbände als Verhandlungspartner der Politik auftreten. Bezeichnend ist, dass aufgrund der fehlenden direkten Kontakte Verfassungsschutzberichte von den Parlamentariern als verlässliche Informationsquellen über die Vertrauenswürdigkeit der Verbände oder die ideologische Ausrichtung der Muslime zitiert werden (vgl. Kapitel 6.1.2.). Die Islamkonferenz bot die Chance, dass die Sichtweisen muslimischer Gemeinschaften auf direktem Wege an Regierungsvertreter herangetragen werden konnten.

3.2.2. Wissenschaft und Massenmedien als Umwelten der Religionspolitik

Als wichtigste Umwelten der Religionspolitik können neben den durch die Religionspolitik unmittelbar betroffenen Religionsgemeinschaften besonders Massenmedien und Wissenschaften identifiziert werden. Diese Umwelten prägen die Debatte, indem sie von außen Wissen bereitstellen, das von den Parlamentariern genutzt wird.

Zentrale wissenschaftliche Beiträge kommen aus den Bereichen des Staatskirchenrechts, der politischen Theorie wie auch der Soziologie. Staatskirchenrechtler haben einen besonderen Standort in der Debatte inne, da sie als Wissenschaftler eine Deutungshoheit über die gesetzliche Lage beanspruchen. Nach Hajer (2004: 294) werden solche Akteure, die besonders legitimiert und akzeptiert sind, als *Makro-Akteure* bezeichnet. Die Rechtswissenschaften können in unserem Diskursfeld als Makro-Akteur gelten, durch deren Rechtsverständnis der Diskurs in hohem Maße bestimmt wird.¹¹³ Universitäre Staatskirchenrechtler wie beispielsweise

¹¹² Insgesamt wurde nur ein einziges Mal explizit eine Stellungnahme eines muslimischen Verbandes zitiert. Der Abgeordnete Polenz (CDU/CSU) berief sich in der Beratung der großen Anfrage *Islam in Deutschland* am 17.05.2001 auf die Aussage des VIKZ um zu beweisen, dass der Islam mit der Demokratie und rechtsstaatlichen Strukturen vereinbar sei (PIPr. 14/170: 16650). Andere Verbände werden von der Angeordneten Köhler in der Debatte im Anschluss an die Regierungserklärung zur Deutschen Islamkonferenz am 28.09.2006 zitiert, um die Unvereinbarkeit der von ihnen verbreiteten Ideen mit demokratischen Strukturen nachzuweisen (PIPr. 16/054: 5156).

¹¹³ Staatskirchenrechtler waren beispielsweise in den Arbeitsgruppen der Islamkonferenz präsent, um ihre Sichtweisen einzubringen. Vgl. die Beiträge von Janbernd Oebbecke, Christian Walter, Christine

Wolfgang Böckenförde, Joseph Listl, Freiherr von Campenhausen und Josef Isensee lieferten in der Vergangenheit zuverlässig Argumente für eine Beibehaltung der bestehenden Strukturen. In der juristischen Debatte herrsche, so Isensee selbst, eine „wissenschaftliche Hegemonie“ (Isensee 1999: 68), die sich affirmativ zum System äußere. Juristen bescheinigen der bestehenden Rechtsordnung, genug Flexibilität und Praktikabilität, die sie gerade für eine plurale Gesellschaft anwendbar mache. Andere Juristen sprechen sich für eine Neuinterpretation des Staatskirchenrechts im Lichte der religiösen Pluralisierung der Gesellschaft aus (vgl. Muckel 1999; auch Oebbecke 2005).

In einer Diskurskoalition mit dem Staatskirchenrecht arbeiten staatstheoretische Beiträge aus der Staatstheorie auf eine argumentative Untermauerung des selektiven Systems hin. Tine Stein versteht es, das allgemein anerkannte Ideal der Demokratie an das Christentum zu koppeln. Dieses Staatsverständnis war in den Volksparteien, sowie im bundesdeutschen Rechtswesen, weitestgehend Konsens (Willems 2004: 306ff). Das Argument, dass die Demokratie auf christlichen Werten aufbaue, taucht in den Debatten als *abgesickelter Wissenschaftsdiskurs* auf. Es ist zu einem Gemeinplatz geworden, auf den selbstverständlich und ohne Nennung der Urheber Bezug genommen wird. Die Dominanz dieser Deutungsmuster beginnt durch den Veränderungsdruck und die veränderte Interessenlage der Politik jedoch zu bröckeln (vgl. Kapitel 5.1.1.).

In Bezug auf die Konstruktion von Islambildern wirken wissenschaftliche Beiträge am Deutungsgeschehen beteiligt. Allen voran hatte die Schrift *Kampf der Kulturen* von Samuel Huntington (1996) einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Generierung eines Problembewusstseins, und prägte maßgeblich den Blickwinkel auf das Phänomen der muslimischen Einwanderung in Europa. Eine grundlegende Idee der Schrift ist die kulturelle Bedrohung der *westlichen Werte* durch muslimische Traditionen. Letztere könnten sich gerade durch Migrationsbewegungen auch in der westlichen Welt durchsetzen, so Huntington (1996: 318ff). Der Politikberater und Wissenschaftler Bassam Tibi, der in der medialen Debatte stark präsent war, plädierte für die Schaffung eines *Euro-Islam*, also eines mit den europäischen Werten kompatiblen Islam. Dieser Gedanke wurde in der politischen Debatte häufig aufgegriffen (vgl. Kapitel 6.1.2.).

Langenfeld der Publikation des BMI (2009): Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK) 2006-2009. Muslime in Deutschland-deutsche Muslime. Abrufbar unter ww.deutsche-islam-konferenz.de.

Wissenschaftliche Studien, die von den Ministerien selbst in Auftrag gegeben wurden, gehen teilweise von verallgemeinernden Vorstellungen über den Islam und seine normativen Grundlagen aus, wie Bielefeldt (2008: 12f) bemerkt. In der Kritik steht hier die von Wetzels/Brettfeld (2007) verfasste kriminologische Studie, die die Zustimmung zur Scharia mit autoritären Einstellungen bei muslimischen Jugendlichen gleichsetzt.¹¹⁴ Eine solche reduktionistische Begriffsverwendung lässt sich auch in den Debatten nachzeichnen. Andere soziologische und religionswissenschaftliche Beiträge machen sich daran, das vereindeutigende Bild des Islam zu dekonstruieren. Sie weisen auf die Gefahren der einseitigen Wahrnehmung des Phänomens Islam hin (vgl. die Beiträge von Bielefeldt 2003, 2007, 2008, Beck-Gernsheim 2007). Die Wissenschaft liefert also inzwischen ein heterogenes Deutungsangebot über die deutschen Muslime. Weiterhin sind die Massenmedien als Wissensproduzenten zu beachten, die durch ihre Berichterstattung auf die öffentliche Meinung Einfluss nehmen. In der Vergangenheit waren sie zentral an der Erzeugung eines negativ besetzten Bildes der muslimischen Gemeinschaften beteiligt. Dabei wird ein Szenarium der Bedrohung aufgebaut, das mit Verallgemeinerungen und Zerrbildern operiert. Eine objektive Berichterstattung ist laut einer Studie von Kai Hafez (2007) selbst in den öffentlich-rechtlichen Medien in der Minderzahl. Die Presse (vgl. Schiffer 2004), insbesondere Zeitschriften wie der Spiegel, tragen selten zu einer differenzierten Wahrnehmung des Islam bzw. der in Deutschland lebenden Muslime bei. Da Medien, und besonders die Presse, einerseits einen hohen Grad an Einflussmöglichkeiten, zum anderen eine hohe Glaubwürdigkeit besitzen, ist die Politik gezwungen, sich positiv oder negativ zu den so geschaffenen Bildern zu positionieren. Presseberichte werden außerdem von den Parlamentariern als Anschlussmöglichkeiten für die eigene Argumentation genutzt.¹¹⁵

Die Medien sind zudem daran beteiligt, Intellektuelle mit muslimischem Hintergrund als *Experten* in der politischen Auseinandersetzung zu positionieren. In der Vergangenheit traten Insider mit muslimischen Wurzeln in mainstream-Medien häufig als *Kronzeugen*¹¹⁶ auf, die über fragwürdige Tendenzen innerhalb muslimischer

¹¹⁴ Insgesamt kamen die Autoren jedoch zu dem Ergebnis, dass sich Muslime besonders infolge von alltäglicher Diskriminierung von Seiten der Mehrheitsgesellschaft auf den Islam als Identitätsanker zurückzögen.

¹¹⁵ Presseberichte werden auch aufgrund der allgemein angenommenen Neutralität der Medien in den Bundestagsdebatten zitiert. Denn Teil des Berufsethos von Journalisten ist es, so neutral und so differenziert wie möglich zu berichten. So verankert z.B. im Ethik-Kodex des Deutschen Presserates, abrufbar unter www.presserat.info/pressekodex.html [abgerufen am 23.06.2009].

¹¹⁶ Den Begriff habe ich von Sabine Schiffer übernommen.

Subkulturen berichteten (vgl. Schiffer 2006). Öffentlichen Persönlichkeiten, insbesondere Frauen wie die Soziologin Necla Kelek, die Buchautorin und Frauenrechtlerin Serap Cileli oder die Rechtsanwältin Seyran Ates transportieren ein selektives Bild über muslimische Migranten in die Öffentlichkeit. Negative Strömungen wie Fundamentalismus, Frauenfeindlichkeit und Traditionalismus der islamisch geprägten Communities werden hierbei kurzschlussartig auf den Islam bezogen.¹¹⁷ Für die Politik ist die Berufung auf solche Stellungnahmen günstig, da diese als Insider mit Spezialwissen ausgestattet scheinen, das ihnen eine objektive Bewertung ihrer Herkunftsreligion erlaubt.

3.3. Legitimationsbeschaffung im Zeichen informationeller Unsicherheit

Die Parlamentsdebatte kann als Kampf um Deutungshoheit innerhalb eines strukturierten Umfeldes angesehen werden, der mit informationellen Ressourcen ausgefochten wird. Abgeordnete besitzen einen nur selektiven Zugriff auf das gesellschaftlich vorhandene Wissen, insbesondere auf Expertenwissen, das mit hoher Legitimität ausgestattet ist. Damit sind Entwicklungsmöglichkeiten des Diskurses zu einem gewissen Teil vorgegeben: Die institutionelle Schließung, die gegenüber religiösen Muslimen besteht, bedingt einen Mangel an Wissen insbesondere in Bezug auf muslimische Identitäten. Innenansichten religiöser Muslime oder deren Verbände, die eine Interessengruppe in Bezug auf die Islampolitik sind, sind aus dem parlamentarischen Diskurs weitestgehend ausgeschlossen. Deshalb erhalten persönliche Erfahrungen und Wissensbestände der Parlamentarier große Bedeutung. Da zu Identitäten von Muslimen in Deutschland wenige gesicherte Rahmendaten existieren, ist ein großer Raum für Deutungen im Hinblick auf die muslimische Gemeinschaft gegeben. Kontroversität und Innovationen sind gerade in diesem Bereich zu erwarten. Der Wissensmangel erleichtert es aber auch, in der Debatte mit Pauschalisierungen und Stereotypen zu operieren, die zudem an weit verbreitete Islambilder anschließen können.

Mit Einrichtung der Islamkonferenz traten muslimische Verbände und nicht-organisierte Muslime zum ersten Mal in einen institutionalisierten Austausch mit Vertretern der Administration. Die Modifikation von Deutungsmustern wird so

¹¹⁷ So zitiert Necla Kelek in ihrem einflussreichen Buch „Die fremde Braut“ Koransuren, um die Stellung der Frau in türkischen Familie zu erklären (Kelek 2006: 176ff).

besonders auf Seiten der Regierung als Initiatorin der Konferenz ermöglicht. Aufgrund der Verankerung der Kirchen innerhalb und außerhalb des Bundestages und der hohen Legitimität des Staatskirchenrechts kann von einem Konsens für den grundsätzlichen Erhalt der kirchlichen Befugnisse ausgegangen werden, was die Option einer grundlegenden Reform des Staatskirchenrechts unwahrscheinlich macht. Allerdings wird durch die vorhandenen alternativen Deutungsangebote und dem gesellschaftlichen Problemdruck ein Deutungswandel der staatskirchenrechtlichen Normen, also ein neues Verständnis der gleich bleibenden Verfassungsgrundsätze, ermöglicht (vgl. dazu Ehlers 2000: 101ff).

4. Theoretische Konzepte und Methodik der empirischen Untersuchung

Die vorliegende Untersuchung will anhand offizieller stenographischer Protokolle einen Diskussionsprozess rekonstruieren, der im Deutschen Bundestag stattgefunden hat. Sie ist als Dokumentenanalyse angelegt. Der Korpus setzt sich aus Bundestagsprotokollen, genannt *Stenographische Berichte*, zusammen. Die Studie wird auf einem Feld durchgeführt, das sich in den letzten Jahren eines wachsenden wissenschaftlichen Interesses erfreute. Die Ergebnisse anderer wissenschaftlicher Arbeiten werden berücksichtigt, um Hypothesen für die empirische Untersuchung zu generieren. Das hier gewählte Verfahren ist also grundlegend deduktiv, da die Dimensionen der empirischen Untersuchung vorab theoretisch bestimmt wurden.

Im folgenden Kapitel soll genauer dargestellt werden, welche theoretischen Konzepte und methodischen Instrumentarien der Untersuchung zur Aufschlüsselung des Materials dienen. Besonders die Vorzüge und Nachteile der qualitativen Inhaltsanalyse als mittlerweile klassische qualitative Methode, wie auch stärker formale oder hermeneutische Analyseverfahren sind in Hinblick auf ihre Anwendbarkeit in dieser Untersuchung gegeneinander abzuwägen. Die Kategorien der Untersuchung, nach denen das Material zerlegt wurde, werden transparent gemacht. Außerdem soll der Ablauf der Inhaltsanalyse möglichst konkret und nachvollziehbar dargestellt werden. Am Ende dieses Kapitels wird die Fragestellung dieser Untersuchung für die empirische Arbeit konkretisiert und Hypothesen zum Diskursverlauf entworfen.

Zunächst wird eine Quellenkritik der Bundestagsdebatten geleistet. Als Dokumentenanalyse ist die nachvollziehende Bearbeitung von Plenardebatten¹¹⁸ an Material gebunden, das nicht als exakte Wiedergabe des Verhandlungsgeschehens im Parlament behandelt werden kann. Ob damit Probleme für die Ergebnisse verbunden sind, soll an dieser Stelle diskutiert werden. Im Anschluss daran wird auf die Auswahl der Dokumente eingegangen, die der empirischen Untersuchung zugrunde liegen. Kriterien der Suche und der Auswahl der Debatten, auf die das Analyseinstrumentarium angewandt wird, müssen benannt werden, damit die Logik der Auswahl nachvollziehbar wird.

¹¹⁸ Unter *Debatte* wird hier jeweils die Gesamtheit aller Beiträge verstanden, die zu einem Tagesordnungspunkt der Plenarsitzung abgeliefert wurden. Eine Debatte setzt sich aus mehreren Wortbeiträgen zusammen, deren Zahl je nach der (vorab vereinbarten) Länge der Debatte variiert.

4.1. Quellenkunde: die *Stenografischen Berichte* des Bundestages

Laut Geschäftsordnung des Bundestages sind die sogenannten Stenographischen Berichte der Plenardebatten wortwörtliche Wiedergaben des Verhandlungsgeschehens.¹¹⁹ Die Protokolle dienen der Information des Publikums, können aber, bei verbalen Verstößen der Redner gegen die Geschäftsordnung, auch rechtliche Schritte begründen.¹²⁰ Dies zeigt, dass die Protokolle durchaus als verlässliche Dokumente des Verhandlungsgeschehens angesehen werden können.

Die Protokolle werden vor Veröffentlichung zur Überprüfung und Korrektur den Abgeordneten zugesandt. Dabei darf der Sinn der Rede „weder insgesamt noch in Einzelheiten“¹²¹ verändert werden. Trotzdem sind Aussagen mitunter sprachlich geglättet, so dass zum Beispiel Versprecher, Füllwörter u. ä. im Protokoll nicht mehr auftauchen. Auch Gestik und Mimik der Abgeordneten sind nicht mehr nachvollziehbar.

Für diese Untersuchung ist bedeutsam, dass der Sinngehalt der Plenardebatten unverändert bleibt. Das Ziel ist die Erfassung von Sinnzusammenhängen der Reden, wobei vor allem Sätze, nicht einzelne Zeichen, im Zentrum der Analyse stehen. Deshalb können die Stenographischen Berichte als Dokumente behandelt werden, die für unsere Zwecke eine zuverlässige Datengrundlage bilden. Detailabweichungen vom Wortlaut der Aussprache im können vernachlässigt werden.

Weiterhin spricht der einfache Zugang über den Dokumentenserver des Bundestags für die Plenarprotokolle. Auf diese Weise ist die Studie für Außenstehende nachvollziehbar. Das Datenmaterial bleibt für überprüfende oder inhaltlich weiterführende Auswertungen stabil. Die Materialauswahl fördert demnach die Reliabilität¹²² der Untersuchung.

¹¹⁹ Vgl. <http://www.bundestag.de/bic/plenarprotokolle/> [abgerufen am 13.05.2009]

¹²⁰ Auch Zwischenrufe werden vom Stenographen aufgenommen. So können bspw. nicht beanstandete Zwischenrufe, die im Protokoll auftauchen, im Nachhinein gerügt werden, wenn der Bundestagspräsident erst durch das Protokoll auf sie aufmerksam wird. Vgl. Erläuterungen zur Geschäftsordnung unter http://www.bundestag.de/parlament/funktion/gesetze/go_erl/gescho12 [abgerufen am 13.05.2009]

¹²¹ Erläuterungen zur Geschäftsordnung unter http://www.bundestag.de/parlament/funktion/gesetze/go_erl/gescho12 [abgerufen am 04.04.2009]

¹²² Die Schaffung Reliabilität (von engl. *reliability*) ist eine der zentralen Anforderungen an empirische Forschung, die jedoch besonders an quantitative Verfahren angelegt wird. Die Messmethode und die Messbedingungen sollen demnach möglichst konstant gehalten werden. Die Reliabilität kann von Seiten des Forschenden bei qualitativen Verfahren besonders dadurch gefördert werden, dass

4.2. Zusammenstellung des Materialkorpus

Grundsätzlich befasst sich diese Untersuchung mit parlamentarischen Debatten, die sich auf das Thema Religionspolitik, und insbesondere auf die Frage der Eingliederung der muslimischen religiösen Gruppen in das religionspolitische Gefüge beziehen. Es musste eine Strategie gefunden werden, um das Material für die Untersuchung einzugrenzen, da nur ein begrenztes Ressourcen- und Zeitkontingent zur Verfügung stand. Der Untersuchungszeitraum umfasst die Jahre 1998-2008 (26.10.1998 bis 31.12.2008), also insgesamt knapp drei Legislaturperioden. Die zeitliche Eingrenzung erklärt sich durch den Richtungswechsel in der Integrationspolitik, der mit dem Antritt der rot-grünen Bundesregierung eingeleitet wurde. Der Politikwechsel bestand darin, dass Integrationspolitik nicht mehr unter der Prämisse der begrenzten Aufenthaltsdauer betrieben wurde, sondern Migranten zunehmend als Menschen auffasste, die ihren Lebensmittelpunkt auf Dauer nach Deutschland verlegt haben.¹²³ Dadurch rückten erstmalig religionsrechtliche Belange der Migranten ins Zentrum der Diskussion. Da hier ein Diskussionsprozess auf Bundesebene nachvollzogen wird, konnte das Sample auf Bundestagsdebatten beschränkt werden.

Im angegebenen Zeitraum wurde mit Hilfe des Dokumentenservers *DIP* (Dokumentations- und Informationssystem des Bundestags) auf der Webseite des Deutschen Bundestages mit den Stichwörtern *islam** und *muslim** nach Plenardebatten gesucht. Aus der Ergebnisliste wurden diejenigen Debatten ausgewählt, in denen das staatliche Verhältnis zu muslimischen Gemeinschaften beziehungsweise Kollektivrechte derselben thematisiert sind. Dazu wurden die pdf-Dokumente der Ergebnisliste zunächst einzeln aufgerufen. Im Text der Dokumente selbst wurde anschließend mit Hilfe der Suchfunktion herausgefunden, in welchem Kontext die Stichworte auftauchten. Auf diese Weise wurden solche Debatten verworfen, die sich mit dem Islam als internationaler politischer Faktor (beispielsweise in Afghanistan,

sichergestellt wird, dass die Analyse von Anderen in derselben Art und Weise wiederholt werden kann (vgl. Mayring 2008: 110).

¹²³ Eines der deutlichsten Zeichen für diesen Umbruch war die Aufnahme von *ius-solis*-Elementen in das neue Staatsbürgerschaftsrecht von 1999. Dieser Paradigmenwechsel wird durch die Umbenennung von Institutionen deutlich, die mit der Migrationspolitik befasst sind. Das *Bundesamt für Ausländerfragen* wurde 2002 zum *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF)*, und der offizielle Titel der/des Ausländerbeauftragte/n wurde im gleichen Jahr in *Beauftragte/r für Migration, Flüchtlinge und Integration* umbenannt.

dem Irak oder in der Türkei) befassen, oder sich mit muslimischem Terror in Europa im Kontext einer Sicherheitsstrategie beschäftigen. Lediglich Beiträge, welche die Stellung des Islam als Religionsgemeinschaft in Deutschland thematisieren, kamen für die weitere Bearbeitung in Betracht. Dabei stellte die Auswahl insofern ein Problem dar, da oft nur in einer Nebenbemerkung auf den hier interessierenden Aspekt eingegangen wird. Als Auswahlkriterium wurde deshalb eingeführt, dass mindestens in einem ganzen Redeabschnitt zum Thema gesprochen werden sollte.

In den Untersuchungszeitraum fallen auch Perioden, in denen durch nationale und internationale Ereignisse eine islamkritische Stimmung aufkam, insbesondere nach den Attentaten in New York vom 11.09.2001, den anschließenden Ereignissen in Madrid und London (11.03.2004 bzw. 07.07.2005), sowie dem Mord an dem niederländischen Filmemacher und Islamkritiker Theo van Gogh (02.11.2004), dem so genannten *Karikaturenstreit* (insbesondere Februar 2006) und nicht zuletzt der Entdeckung der *Kofferbomber* in Deutschland (31.07.2006). Die Emotionalisierung und Politisierung des Themas Islam erreichte zu diesen Zeitpunkten natürlich auch den Bundestag. Durch zwei Faktoren konnte eine Balance beibehalten werden: durch die Nichtbeachtung aller Debatten, die sich ausschließlich mit Fragen der Sicherheit beschäftigen und durch den relativ weit gespannten Zeitrahmen der Untersuchung.

Auf diese Weise kommt ein Korpus von 20 Dokumenten zustande, die thematisch relevantes Material beinhalten. Darunter fallen sowohl zentrale Debatten, die die Islampolitik als solche zum Thema machten, als auch Debatten, in denen die Islampolitik im Sinne dieser Arbeit eher ein Randthema bildet. Dadurch ist das Ausgangsmaterial einerseits umfangreich, andererseits kann ein großer Teil des Textes lediglich als Kontext der interessierenden Aussagen betrachtet werden. Die Fallzahl n war deshalb klein genug, um eine Bearbeitung mit den zur Verfügung stehenden Ressourcen zu gewährleisten. Die Verteilung der untersuchten Protokolle über die drei Wahlperioden hinweg stellt sich wie folgt dar: vier Plenardebatten aus der 14., fünf aus der 15., sowie elf Debatten aus der 16. Wahlperiode des Deutschen Bundestages wurden in die Untersuchung einbezogen.¹²⁴

¹²⁴ Im Einzelnen waren dies aus der **14. Wahlperiode**: PIPr. 14/040, S. 3415-3461, PIPr. 14/090, S. 8301-8322; PIPr. 14/149, S. 14654-14662, PIPr. 14/170, S. 16650-16665; aus der **15. Wahlperiode**: PIPr. 15/031, S. 2316-2348, PIPr. 15/140, S. 12982-13000, BT-PIPr.15/141, S. 13007-13064; PIPr. 15/145, S. 13437-13467; PIPr. 15/168, S. 15740-15754; aus der **16. Wahlperiode**: PIPr. 16/017, S. 1250-1264; PIPr. 16/045, S. 4453-4472; PIPr. 16/054, S. 5148-5168; PIPr. 16/070, S. 6879-6894; PIPr. 16/088, S.8935-8943; PIPr. 16/094, S.9545-12755; PIPr. 16/100, S. 10199-10209; PIPr. 16/123, S.

4.3. Die Qualitative Inhaltsanalyse als methodischer Zugang

Im Rahmen des Ansatzes der Wissenspolitologie, der in Kapitel 3 als übergreifender theoretischer Zugang dieser Arbeit vorgestellt wurde, wurde keine eigene Auswertungsmethodologie entwickelt. Ähnlich wie die Diskursanalyse zeichnet sich der Ansatz stärker durch ein Forschungsprogramm denn ein definiertes methodisches Instrumentarium aus.¹²⁵

In einem neueren methodologischen Beitrag hebt Rüb (2006) die Sequenz- und Diskursanalyse¹²⁶ als bevorzugte methodische Anschlüsse der Wissenspolitologie hervor. Tatsächlich kamen in Hinblick auf die Fragestellung der Arbeit, die es sich ja zum Ziel setzt, Argumentations- und Deutungsmuster zu beschreiben, zunächst hermeneutische Techniken in den Blick. Bei genauerem Hinsehen entstehen bei sequenzanalytischen Vorgehensweisen, wie der Deutungsmusteranalyse oder der objektive Hermeneutik, Probleme in theoretischer und pragmatischer Hinsicht.

Hermeneutische Verfahren wollen einen Text in seiner Ganzheit und Einzigartigkeit erfassen, die sich erst durch Interpretation vollständig erschließe. Sie stellen sich gegen kategorisierende und damit tendenziell selektive Verfahren. Dagegen wollen sie die innere Struktur eines Textes nachzeichnen (Schöne 2006). Nach der Sequenzanalyse als am weitesten anerkannten hermeneutischen Verfahren erfolgt dies, indem jeweils mögliche Anschlüsse an einen thematischen Abschnitt im Text mit dem tatsächlich realisierten kontrastiert werden (ebd. 340ff). Die Hermeneutik geht zunächst vom Einzelfall aus, um dann durch Kontrastierung mehrerer Einzelfälle übergreifende Zusammenhänge herzustellen (vgl. Kurt 2004: 237). Eine Hypothesenbildung stünde erst am Ende des Analyseprozesses. Theoretische Kenntnisse sollen nicht genutzt werden, um das Material auf spezifische Elemente zu reduzieren.

12734-12755; PIPr. 16/146, S. 15430-15452; PIPr. 16/161, S. 16977-16995; PIPr. 16/188, S. 20296-20313.

¹²⁵ In der klassischen Studie von Nullmeier und Rüb (1993) arbeiten die Autoren mit einem Methodenmix aus teilnehmender Beobachtung, Institutionenkunde und anonymen Interviews, um der Koalition der „Rentenmänner“ auf die Spur zu kommen, die im Untersuchungszeitraum die Rentenpolitik beherrschte. Da hier ein Geschehen aus Dokumenten rekonstruiert werden soll, kann also jene Arbeit in methodischer Hinsicht nicht als Vorbild dienen. Die Untersuchungen zur Arbeitsmarkt- und Familienpolitik von Bleses und Rose (1998) wie auch Bleses/ Offe/ Peter (1997) greifen dagegen auf inhaltsanalytische Verfahren zurück.

¹²⁶ Da die Diskursanalyse ihrerseits keine eigene Methodologie darstellt (vgl. Keller 1997: 325), sind hier vermutlich strukturierende Verfahren der Textanalyse gemeint, die theoretisch interessante Inhalte aus einem relativ großen Materialkorpus herauspräparieren. Auf solche Verfahren wird weiter unten Bezug genommen.

Besonders die Annahme, dass jeder Text eine in sich logische, vollständige Sinneinheit darstelle, steht in Kontrast zu den theoretischen Prämissen dieser Arbeit. Wir gehen davon aus, dass Abgeordnete ihre Argumentation mit Wissen aus verschiedenen Quellen unterfüttern und thematische Bezüge in ganz unterschiedliche Richtungen herstellen, um den heterogenen Wertpräferenzen der Wähler gerecht zu werden. Dementsprechend steht stärker die Multireferentialität der Texte als ihre stringente innere Logik im Mittelpunkt. Außerdem sollen kollektive Deutungsmuster und sich wiederholende Argumentationsfiguren, und weniger individuelle Sichtweisen herausgearbeitet werden. Die Analyse soll sich auf immanente, konkret vorfindbare politische Konzepte und Begründungsmuster konzentrieren, anstatt latente, subjektiv wirksame Denk- und Handlungsregeln zu erforschen (so aber Oevermann 2001: 6). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass stärker vom Material abstrahierende Verfahren geeigneter scheinen, Antworten auf die Fragestellung zu liefern. Dennoch muss der Anspruch der Hermeneutik ernst genommen werden, unausgesprochene Sinngehalte zu erfassen, sowie auf die Besonderheiten des Materials einzugehen.

Auf der Seite der stärker formalisierenden methodologischen Ansätze befindet sich die Denkbildanalyse Manfred Opp de Hipts (1987). Der Autor macht sich zur Aufgabe, Denkbilder über den Staat in den Parteiprogrammen von CDU und SPD zu untersuchen. Obwohl auch hier qualitative Schritte am Anfang stehen, bringt dieser Ansatz vergleichsweise stark strukturierte Ergebnisse hervor. Denkbilder sind hier als „Sichtweisen von ‚etwas‘, definiert, die auf der Interaktion mindestens zweier an Begriffe gebundener commonplaces beruhen“ (Opp de Hipt 1987: 63). Opp de Hipt gelingt es, sprachliche Konzepte zum Untersuchungsgegenstand zu erfassen, die in der politischen Öffentlichkeit gebraucht werden. Denkbilder entfalten laut Opp de Hipt normative Wirkung, da sie, ähnlich einer Metapher, das Augenmerk der Zuhörer auf bestimmte Aspekte eines Gegenstandes lenken, während andere ausgeblendet werden. Die Erfassung von Denkbildern erfolgt über die Suche im Material nach festgelegten Begrifflichkeiten, deren Kontext codiert wird. Die vornehmlichen Ziele sind Kategorisierung und Quantifizierung von Denkbildern, sowie die anschließende Bewertung derselben in Hinblick auf ihre soziale Wirkung. Stärken der Denkbildanalyse sind die Anwendbarkeit für große Textmengen, die Kombination von quantitativen und qualitativen Schritten, sowie die Möglichkeit einer theoriegeleiteten Auswertung.

Aus dieser Kurzbeschreibung wird bereits ersichtlich, dass die Denkbildanalyse ein eher schematisches Verfahren ist. Da stark zergliedernd vorgegangen wird, und weniger semantische Verbindungen zwischen den vorgefundenen Denkbildern ins Auge gefasst werden, können die Denkbilder im Ergebnis nur beschränkt in einen theoretischen Zusammenhang gebracht werden. So werden zwar Denkbilder im Bedeutungsfeld *Staat* sichtbar, es kann aber nur auf die Wirkung jedes einzelnen Bildes, und weniger auf ihre Interaktion Bezug genommen werden. Komplexere Sinnstrukturen, wie sie Deutungsmuster und Gesellschaftsbilder darstellen, sind dagegen mit der Denkbildanalyse nur in Teilen zu erfassen. Es besteht zudem die Gefahr, dass wichtige Elemente nicht mitcodiert werden, da sie durch das Fehlen des passenden Begriffes nicht als *Fundstellen* markiert sind.¹²⁷ Aufgrund der stark formalisierenden Vorgehensweise, die für die Erfassung von komplexeren Sinnstrukturen nicht zielführend erscheint, kann die Denkbildanalyse als methodischer Ansatz für diese Untersuchung ebenfalls verworfen werden.

Die Qualitative Inhaltsanalyse, eine Methodik, die besonders von Philipp Mayring ausgearbeitet wurde, versteht sich als Antwort auf Kritiken an qualitativen Methoden sozialwissenschaftlicher Forschung als subjektive, nicht verallgemeinerbare, unkontrollierte Vorgehensweisen (vgl. Mayring 2008: 16ff). Sie hat sich mittlerweile zu einem klassischen Auswertungsverfahren entwickelt, da sie eine Brücke zwischen qualitativen und quantitativen Ansätzen schlägt. Es wird grundlegend verstehend vorgegangen. Im Anschluss an die Strukturierung des Materials nach qualitativen Kriterien können quantitative Analyseschritte eingebaut werden. Das Kernstück der Inhaltsanalyse ist die Ausarbeitung eines Kategoriensystems, das zunächst anhand von theoretischen Vorüberlegungen gebildet wird. Es bezeichnet diejenigen Elemente, die später analysiert werden sollen. Das Kategoriensystem soll während des Codiervorgangs flexibel gehalten werden und wird durch einen Pretest¹²⁸ an das Material angepasst (Mayring 2008: 43f). Das qualitative Verfahren erlaubt es so, Sinnstrukturen aus dem sprachlichen Material, in unserem Fall Aufzeichnungen von Parlamentsdebatten, zu filtern. Die Qualitative Inhaltsanalyse macht keine Vorgaben über die Art der Sinnstrukturen, die im Kategoriensystem zusammengefasst werden, und ist deshalb für eine große Bandbreite an Fragestellungen offen. Reliabilität wird

¹²⁷ Opp de Hijs Auswahlprinzip sind Sätze, in denen die Wörter „Staat“ bzw. „staatlich“ (in allen grammatikalischen Formen) vorkommen.

¹²⁸ Mit Pretest ist eine Art Vorstudie oder Pilot-Studie gemeint, durch die das Kategoriensystem am Material auf Vollständigkeit und Funktionsfähigkeit getestet wird (vgl. Mayring 2008: 44).

im Verfahren erstens durch Explikation des Regelwerks gesichert, das den Forschenden bei der Materialauswahl und Erfassung der Daten leiten. Zweitens soll durch intersubjektive Überprüfung des Codierverfahrens eine gewisse Standardisierung erreicht werden.

Als Vorteile der Qualitativen Inhaltsanalyse können ihr theorie- und regelgeleitetes Vorgehen und die Anpassungsfähigkeit an das Material gesehen werden. Besonders die Möglichkeit, die Kategorien sowohl qualitativ als auch quantitativ auszuwerten, macht sie für diachronische Untersuchungen interessant, die sowohl quantitative als auch inhaltliche Veränderungen in einem Diskursverlauf messen wollen. Zur Erschließung des Materials können neben der Verwendung von Techniken wie Paraphrasierung, Explikation und Strukturierung ebenso Typen, beispielsweise häufig auftauchende Argumentationstypen, bestimmt werden (ebd. 56ff). Mit Hilfe dieser *Werkzeuge* kann das Material angemessen untersucht und beschrieben werden.

Wie Mayring ausdrücklich betont, schließt sich die Qualitative Inhaltsanalyse trotz ihrer zergliedernden Vorgehensweise nicht gegen eine interpretierende Auswertung ab. Durch eine weite Definition der Kategorien sei es möglich, Interpretationsarbeit während des Codierverfahrens zu leisten. Entgegen dem Vorwurf von Seiten stärker theoriegenerierenden Schulen (vgl. etwa Schwab-Trapp 2004: 171) stellen vorab gebildete Dimensionierungen und Kategorien nicht unbedingt eine Einschränkung des Textverständnisses dar, solange das Kategoriensystem im Verlauf der Untersuchung weiterentwickelt wird. Denn selbst bei hermeneutischen Verfahren wird gefordert, Fragen an das Material zu formulieren. Dies stelle eine Voraussetzung dafür dar, dem Material einen Sinn abgewinnen zu können (Sedmak 2003: 144). Kategoriensysteme können ganz einfach als geronnene Fragen betrachtet werden, die an das Material herangetragen werden.

Der formalen Forderung nach intersubjektiver Überprüfung der Codierung (*Intercoder-Reliabilität*)¹²⁹ konnte allerdings nur zum Teil entsprochen werden. Dieses Problem wurde dahingehend gelöst, dass etwa ein Drittel des Materials von einem Zweitcodierer analysiert wurde.

Zusammenfassend erschien die Qualitative Inhaltsanalyse damit als geeigneter Zugang, um Wissensbestände im Sinne von Deutungs-, Alltags-, Spezial- und Begründungswissen im islampolitischen Diskurs zu erfassen. Bei der Entscheidung für

¹²⁹ Durch intersubjektiven Austausch über den Codiervorgang soll in diesem Verfahren die Stabilität der Auswertung gesichert werden.

die Qualitative Inhaltsanalyse bewege ich mich zudem im Rahmen dessen, was in anderen wissenspolitologischen Studien bereits Anwendung gefunden hat (vgl. Bleses/Offe/Peter 1995, 1997; Bleses/Rose 1998). Trotzdem waren hier Schwierigkeiten zu umgehen. Erstens musste der Pretest effektiv genutzt werden, um das Kategorienschema anzupassen, um eine allzu starre Anwendung der Kategorien auf das Material zu vermeiden (Mayring 2008: 117). Zweitens musste sichergestellt werden, dass nicht nur Fundstellen einbezogen werden, die durch *Reizbegriffe* gekennzeichnet sind, sondern dass alle inhaltlich interessanten Aussagen untersucht werden. Wie genau bei der Inhaltsanalyse vorgegangen wurde, um letztgenannte Fehler zu umgehen, wird in den Abschnitten 4.5. und 4.6. aufgezeigt.

4.3.1. Ordnungsideen und Legitimationsmuster als Analysekonzepte

Als Ziel der Untersuchung wurde einleitend festgelegt, dass es um die Rekonstruktion der Debatte gehen soll, in der das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften im Falle der muslimischen Gruppen ausgehandelt wird. Als theoretischen Zugang wurde der insbesondere von Nullmeier und Rüb (1993) erarbeitete Ansatz der Wissenspolitologie gewählt, so dass uns hier interessiert, durch welche Wissensbestände die Auseinandersetzung im Bundestag geprägt ist. Da Wissen hier in einem weiten Sinne verstanden wird, müssen normative, interpretative und argumentative Aspekte der Verhandlungen zur Islampolitik in die Analyse einbezogen werden.

Als grundlegende Dimensionen der Untersuchung werden zum einen *Ordnungsvorstellungen*, zum anderen dazugehörige *Legitimationsstrategien* bestimmt. Unter *Ordnungsideen*¹³⁰ werden hier Aussagen über ein legitimes Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften verstanden. Ordnungsmuster zum institutionell-rechtlichen Verhältnis beziehen sich darauf, ob und in welchem Umfang Religionsgemeinschaften Zugang zu staatlichen Ressourcen und Institutionen erhalten. Ordnungsideen, die ein praktisches Verhältnis der Politik zu den Religionsgemeinschaften umreißen, beziehen sich darauf, welche Art der *Geschäftsbeziehungen* zu den Religionsgemeinschaften favorisiert wird. Es geht also

¹³⁰ Die Begriffe Ordnungsvorstellungen, Ordnungskonzepte und Ordnungsideen werden hier synonym gebraucht. Ich beziehe mich hier auf Ute Volkmann (2006: 57ff). Volkmann unterscheidet zwischen *Ordnungssemantiken* und *Legitimationssemantiken* in journalistischen Beiträgen zum Thema sozialer Ungleichheit.

um den Umgang, den die Politik ganz konkret und im alltäglichen Miteinander, unabhängig von den institutionell-rechtlichen Beziehungen, zu den Religionsgemeinschaften unterhält. Durch den Pretest wurde deutlich, dass Auseinandersetzungen insbesondere um die Ausgestaltung der praktischen Beziehungen zwischen Politik und Religionsgemeinschaften geführt werden.

Im Umfeld der ordnungspolitischen Aussagen treten auch Deutungsmuster zutage, die dem aktuellen Arrangement zwischen Staat und Religionsgemeinschaften bestimmte Eigenschaften zuschreiben. Wenn zum Beispiel argumentiert wird, dass die bestehende Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften auch in der Islampolitik fortgeschrieben werden müsse, hat diese Aussage eine interpretative und eine normative Komponente. In der Praxis sind normative Leitideen und Deutungsmuster schwer zu trennen, bauen doch normative Konzepte häufig auf Interpretationen der Umwelt auf. Dieses Ineinanderfließen von Deuten und Bestimmen muss als Eigenheit der politischen Kommunikation beachtet werden.

Mit *Legitimationsmustern*¹³¹ sind Rechtfertigungen für die als legitim erachteten Ordnungsideen gemeint, die Begründungen für die Recht- bzw. Zweckmäßigkeit einer Staat-Kirche-Ordnung anführen. Es besteht eine Hierarchie zwischen den beiden Dimensionen, da nur Legitimationsmuster aufgenommen wurden, die sich erkennbar auf institutionell-politische Ideen zum Verhältnis von Staat und Religionen bezogen.

4.3.2. Aufbau des Kategoriensystems

Die Konzepte *Ordnungsideen* und *Legitimationssemantiken* bilden die grundlegenden Dimensionen, die den Rahmen für die empirische Analyse abstecken. Die Einteilung der Dimension *Ordnungsideen* in die Kategorien *Institutionell-rechtliches Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften* und *Arbeitsbeziehungen von Politik und Religionsgemeinschaften* wurde im Vorhinein festgelegt. In der Kategorie *Arbeitsbeziehungen* wurde herausgearbeitet, wie Parlamentarier die Grenze zwischen den Zuständigkeitsbereichen von Politik und Religionsgemeinschaften ziehen. Wie bestimmen politischen Akteure die *Ethik* des politischen Handelns in der Religionspolitik, soll heißen: was *darf* aus der Sicht der Parlamentariern von politischer Seite aus gefordert und bestimmt werden?

¹³¹ Synonym werden hier die Begriffe Legitimationssemantiken, Argumentations- und Begründungsmuster gebraucht.

Die Unterkategorien wurden zum Teil erst im Verlauf der Untersuchung bestimmt. Beispielsweise konnte die Festlegung der für diese Untersuchung so wichtigen Unterkategorien *Kooperatives Verhältnis von Politik und Religionsgemeinschaften* bzw. *Hierarchisches Verhältnis* erst nach einem ersten Materialdurchgang vorgenommen werden, da nicht klar war, dass sich die Ideen der Hierarchie und der Kooperation zwischen muslimischen Religionsgruppen und der Politik so eindeutig voneinander abgrenzen lassen würden.

- Eine Stellungnahme für ein *kooperatives* Verhältnis liegt dann vor, wenn Religionsgemeinschaften durch die Politik als Partner begriffen werden, welche die Zivilgesellschaft stärken, und auf die nur im Sinne der Regelung ihrer Entfaltungsbedingungen Einfluss genommen werden kann. Dabei steht die Lösung von Problemen in Zusammenarbeit mit den Religionsgemeinschaften im Vordergrund.

Ankerbeispiel:

Eine vernünftige Eingliederung ist für eine friedliche, zivile Bürgergesellschaft unerlässlich. Dabei müssen die Menschen aufeinander zugehen. Zu diesen Voraussetzungen gehört, dass die Muslime–ebenso wie alle anderen Zuwanderer–die Sprache des Landes lernen, die Grundelemente der Verfassung annehmen und organisatorische Strukturen entwickeln, die es ermöglichen, gemeinsam berührende Fragen auf allen Ebenen im Dialog zu klären. In den Ländern gibt es dazu bereits Ansätze. Hier haben sich Muslime oft in Organisationen zusammengefunden, die die zu klärenden Fragen [...] konkret mit den zuständigen Behörden vor Ort verhandeln. (Staatssekretär Körper in der Beratung der Großen Anfrage Islam in Deutschland, am 17.05.2001, PlPr. 14/170:16654)

- Ein hierarchisches oder instrumentelles Verhältnis entwickelt sich in unserem Verständnis dann, wenn von politischer Seite aus konkrete Vorgaben zu Glaubensinhalten formuliert werden, die von den religiösen Gruppen übernommen werden sollen oder die Religionsgruppen zu einem Handeln gelenkt werden, das politischen Strategien entspricht. Beispielsweise wären Aufforderungen oder gar Vorgaben der Politik an die Religionsgemeinschaften zur Übernahme vorgegebener Normen und Werte oder zur Weiterentwicklung der Lehre in eine vorbestimmte Richtung Indikatoren für ein instrumentelles Verhältnis der Politik gegenüber den Religionsgemeinschaften. Ein Ankerbeispiel gibt die Abgeordnete Köhler der CDU/CSU-Fraktion in der Debatte im Anschluss an die Regierungserklärung von Bundesinnenminister Schäuble zur Einrichtung der Islamkonferenz vor:

Die Integration bestimmter muslimischer Gruppen in Deutschland ist nur dann möglich, wenn sich diese vom absoluten Geltungsanspruch der islamischen Pflichtenlehre, sprich: der Scharia, verabschieden. (28.09.2006, PlPr. 16/054: 5156)

- In der Vorstudie wurde deutlich, dass einige Abgeordnete auf eine strikte Distanz zwischen Politik und Religionsgemeinschaften bedacht sind. Sie fordern die konsequente Nichteinmischung des Staates insbesondere gegenüber islamischen Glaubensgemeinschaften. Eine Betonung der weltanschaulichen Neutralität des Staates oder der Beschränkung politischen Handelns durch das Selbstverwaltungsrecht der Religionsgemeinschaften wären Indizien für eine solche Haltung seitens der Politik.

Ankerbeispiel:

Wir dürfen allerdings nicht den Fehler machen, den Eindruck zu erwecken, uns würde es darum gehen, eine Art deutschen Islam zu schaffen. Dieses ist theologisch nicht haltbar. Der Staat hat nicht das Recht und auch nicht die Aufgabe, zu definieren, welches die richtige und welches die falsche Religion ist. Wir müssen den Muslimen hier die Chance geben, eine eigene Glaubenspraxis zu entwickeln. (Der Abgeordnete Cem Özdemir, Die Grünen, in der Beratung der Großen Anfrage der CDU/CSU-Fraktion Islam in Deutschland am 17.05.2001, PlPr. 14/170: 16658)

Die Einteilung möglicher institutionell-rechtlicher Ordnungsideen in ein säkularistisches, ein monistisches und ein pluralistisches Modell konnte dagegen aus wissenschaftlichen Studien zu Legitimationstheorien der staatlichen Ordnung in Deutschland gewonnen werden, die sich gerade auf religionspolitische Entscheidungen anwenden lassen (vgl. dazu auch Kapitel 2.1. sowie Brugger 1999).¹³²

- Aussagen wurden als Plädoyers für ein pluralistisches Modell bezeichnet, wenn sie sich affirmativ zur Gleichstellung muslimischer Gruppen gegenüber den etablierten Kirchen, bzw. zu ihrer Einbeziehung in den staatlichen Raum, äußerten. Beiträge, die ein pluralistisches Modell vertreten, beziehen sich auf die Verbesserung der rechtlichen Stellung der muslimischen Gemeinschaften, auf den Zugang zu staatlichen Institutionen (beispielsweise bezüglich der Abhaltung des konfessionellen Religionsunterrichts und der Einrichtung Theologischer Fakultäten) und öffentlicher Gremien oder auf die Berücksichtigung der speziellen Belange der Muslime im öffentlichen Raum (Friedhöfe, Stadtplanung etc.) beziehen. *Ankerbeispiel:*

¹³² Die hier vorgestellten Leitideen geben keine präzise Auskunft über das Ausmaß der institutioneller Verflechtung oder Distanz zwischen Staat und Religionsgemeinschaften (vgl. zu dieser Frage Soper/Fetzer 2007: 935ff). Da es in diesem Diskurs zunächst um die Frage danach ging, ob der Staat überhaupt ein institutionelles Verhältnis zu den muslimischen Gemeinschaften entwickelt, beziehungsweise sich der Bundestag zu einer Revision der Strukturen veranlasst sieht, wurde diese Frage zunächst hinten angestellt. Ideen, die sich auf die konkrete Art der Beziehungen zu den muslimischen Gruppierungen bezogen, kamen im Material zum Ausdruck und konnten innerhalb der Kategorien ausgewertet werden.

Aber ich glaube, gerade im Sinne der Integration sollten wir es ermöglichen, dass Kinder verschiedenster Religionsgemeinschaften das Recht auf ein Pflichtfach an ihrer Schule erhalten, wo Religionsunterricht in Deutsch, auf dem Boden des Grundgesetzes und mit didaktisch-methodisch ordentlichen und guten Curricula, die von der Schulbehörde in didaktisch-methodischer Hinsicht – nicht in Bezug auf den Glaubensinhalt begutachtet worden sind, stattfindet. (Die Abgeordnete Nickels, Bündnis90/Die Grünen in der Debatte um die Religionspolitik des Berliner Senats am 13.04.2005, PlPr. 15/168: 16655)

- Als Stellungnahmen für ein selektives Ordnungsmodell wurden solche Passagen gewertet, die eine Öffnung staatlicher Institutionen bzw. eine rechtliche Gleichstellung ablehnten. Sie gestehen nur ausgewählten Religionsgemeinschaften einen privilegierten Zugang zu staatlichen Institutionen zu. Ankerbeispiel ist eine Aussage des Abgeordneten Koschyk (CDU/CSU) als Antwort auf den Vorschlag von Marieluise Beck, zur Integration des Islam das Staatskirchenrecht in Deutschland zu modifizieren:

Wir machen da schon einen Unterschied zwischen der Rolle der christlichen Kirchen, auch der israelitischen Kultusgemeinden in Deutschland, die unser Land in Jahrhunderten mitgeprägt haben, und der islamischen Religionsgemeinschaften. Eine Gleichsetzung christlicher Kirchen in Deutschland und der israelitischen Kultusgemeinden in Deutschland mit islamischen Religionsgemeinschaften lehnen wir ab; das kann ich Ihnen schon heute sagen. (PlPr. 15/140: 12992, 23.11.2004, Fehler im Original)

- Das säkularistische Modell findet sich in Aussagen wieder, die eine stärkere institutionelle Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften befürworten. Die Plädoyers können sich entweder auf die rechtlichen Instrumentarien richten und eine privatrechtliche Stellung für alle Religionsgemeinschaften bevorzugen. Daneben ist auch denkbar, dass gegen kooperative Aspekte des heutigen Staats-Kirche-Verhältnisses argumentiert wird, wie beispielsweise den staatlich verantworteten Religionsunterricht der Religionsgemeinschaften an öffentlichen Schulen, den staatlich besorgten Einzug der sogenannten *Kirchensteuern*, das Mitbestimmungsrecht korporierter Religionsgemeinschaften in öffentlichen Anstalten etc. *Ankerbeispiel:*

*Vielleicht sollte man den Regelstatus einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft ohnehin durch eine eigenständige Verbandsrechtsform ersetzen. Das gäbe jedenfalls die Gelegenheit, öffentlich-rechtliche Körperschaft durch einen viel spezifischeren Status auszutauschen; denn öffentlich-rechtliche Körperschaft ist auch schon jetzt für Religionsgemeinschaften kein optimales Instrument. (Der Abgeordnete Schmidt-Jortzig, FDP, in der Beratung der Großen Anfrage *Islam in Deutschland* am 17.05.2001, PlPr.14/170: 16655)*

Da diese Ordnungsideen auf traditionsreichen legitimationstheoretischen Konfliktlinien in Deutschland aufbauen, dienen sie Politikern als Orientierung für

religionspolitische Stellungnahmen. Zur Differenzierung der Begründungsmuster stütze ich mich auf Vorarbeiten in Untersuchungen parlamentarischer Diskurse. (Bleses/Offe/Peter 1997: 509ff). Die umfassenden Kategorien: *ethische*, *moralische*, *pragmatische* und *formale* Argumentationsmuster, die bereits in anderen empirischen Studien erprobt wurden, werden für unsere Zwecke übernommen. Sie erscheinen auch für diese Untersuchung geeignet, um die Argumentationsmuster in geeigneter Weise differenzieren zu können.

- Habermas bezeichnet Legitimationsmuster, die aus dem *Sein* der Gesellschaft Handlungsoptionen ableiten, als *ethisch-existentiell* (1991: 103ff). Solche Argumentationsmuster, die über die ethischen Grundlagen der Gesellschaft reflektieren, werden auch als *Gesellschaftsbilder* bezeichnet. Gesellschaftsbilder schaffen Anschlüsse für Ordnungsvorstellungen, indem Religionsgemeinschaften generell oder selektiv ein bestimmter Wert für das Gemeinwesen zugeschrieben wird. Ein Bild des sozialen Umfeldes entsteht, das eine politische Option als sinnvoll erscheinen lässt. In unserem Kontext fallen darunter vor allem *religiöse* und *kulturelle* Bestimmungen¹³³ des kollektiven Selbst bzw. Anderen. Für den Diskurs der Islampolitik können Gesellschaftsbilder über die so genannte *Mehrheitsgesellschaft* von Zuschreibungen über die muslimische Minderheit unterschieden werden (vgl. Bielefeldt 2007: 128ff). *Ankerbeispiel*:

Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland ist heterogen, so wie er auch weltweit heterogen ist. Es gibt Muslime aus unterschiedlichen Ländern, die unterschiedliche Sprachen sprechen– darauf hat Kollege Polenz bereits hingewiesen– und unterschiedlichen Konfessionen angehören. Innerhalb der jeweiligen Konfessionen gibt es unterschiedliche Rechtsschulen und Sekten. (Der Abgeordnete Cem Özdemir, Bündnis 90/Die Grünen, in der Beratung der Großen Anfrage der CDU/CSU-Fraktion: Islam in Deutschland, am 17.05.2001, PIPr. 14/170: 16657)

- Quer zu ethisch-existentialen Argumenten werden in politischen Diskursen *moralische* Argumentationsmuster dazu gebraucht, politische Standpunkte zu untermauern (vgl. Habermas 1991). Dazu werden universelle Werte absolut gesetzt, an denen sich politische Entscheidungen orientieren sollen. Ein Grundmerkmal moralischer Postulate ist, dass sie die Lebenswirklichkeit Anderer einbeziehen. Es werden Maximen bestimmt, die nicht nur für eine interne Gruppe, sondern für die Gesamtgesellschaft Geltung besitzen. Solche Maßstäbe können ebenso als universal bezeichnet werden. *Ankerbeispiel*:

¹³³ Theoretisch stellen national bestimmte Identitäten eine weitere Kategorie dar. Im Bereich der Religionspolitik, zumal in Deutschland, können diese jedoch als Randkategorie behandelt werden.

Ich finde, dass wir im Zusammenhang mit dem Islam bei uns nicht nur von Toleranz sprechen dürfen, sondern dass der Islam in dieser Gesellschaft als gleichwertig akzeptiert werden muss. (Der Abgeordnete Barthel, SPD, in der Beratung der Großen Anfrage der CDU/CSU-Fraktion: Islam in Deutschland am 17.05.2001, PlPr. 14/170: 16660)

- Pragmatische Argumente setzen demgegenüber ein Ziel absolut, das durch die Anwendung bestimmter Mittel erreicht werden soll. Die Handlungen sollen auf Nützlichkeit und Effizienz hin abgewogen werden, um diesem Ziel näher zu kommen. Die Mittel werden hier also nicht durch leitende Maximen, sondern von definierten Zwecken her bestimmt. *Ankerbeispiel:*

Die CDU/CSU-Fraktion setzt sich deshalb dafür ein, dass die Voraussetzungen für die Erteilung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Pflichtfach an öffentlichen Schulen geschaffen werden. Dieser Religionsunterricht soll ein islamisches Selbstverständnis in einer christlich geprägten Gesellschaft entwickeln helfen. Er soll jungen Muslimen das Verständnis und die Akzeptanz der Wertennormen der deutschen Gesellschaft ermöglichen und so dazu beitragen, kulturelle Spannungen abzubauen. (Der Abgeordnete Polenz in der Beratung der Großen Anfrage der CDU/CSU-Fraktion: Islam in Deutschland am 17.05.2001, PlPr. 14/170: 16651)

An wissenspolitologische Diskursanalysen anschließend wird erwartet, dass daneben *formal-prozedurale* Begründungsmuster eine wichtige Stellung einnehmen (vgl. dazu Bleses/Offe/Peter 1995; 1997; sowie Bleses/Rose 1998). Bleses/Rose (1998) streichen deren Bedeutung für den Bereich sozialpolitischer Diskussionen heraus. Es wird angenommen, dass aufgrund der Verlagerung religionspolitischer Entscheidungskompetenzen in Gremien wie der Islamkonferenz sowie der großen Bedeutung juristischer Stellungnahmen in der Islampolitik formale und prozedurale Rechtfertigungen auch in dem hier untersuchten Politikfeld Bedeutung erhielten. Unter die Kategorie der formalen Argumente fielen Rechtfertigungsmuster, die auf strukturelle Schwierigkeiten bei der Eingliederung des Islam in die überkommenen Strukturen oder auf gesetzliche Vorgaben hinweisen. Hiervon zu unterscheiden sind Verweise auf laufende Diskussionsverfahren wie z.B. die Islamkonferenz, der *als Gremium* die Fähigkeit zur Herstellung konsensualer Lösungen aufgrund der Güte ihrer formalen Ausgestaltung zugeschrieben wurde. *Ankerbeispiel:*

Die Frage, ob der Körperschaftsstatus verliehen werden sollte, kann daher nicht am Beginn des zu beschreitenden Weges stehen. Es gibt rechtliche Voraussetzungen, die zu erfüllen sind, um diesen Status zu erlangen. (Der Abgeordnete Göbel, CDU/CSU, in der Debatte zur Islamkonferenz am 28.09.2006, PlPr. 16/054: 5168)

4.3.3. Zum Auswertungsverfahren

Die Analyse der Dokumente erfolgte entlang dem Zeitgeschehen, um dem tatsächlichen Ablauf der Debatte zu folgen. Es wurden also zunächst die ältesten Debatten aus dem Jahre 1998 in Angriff genommen, und nach und nach bis zu Debatten aus dem Jahr 2008 vorzudringen.

Als Kodiereinheiten galten Sinneinheiten; minimal waren dies einzelne Sätze, maximal ganze Abschnitte. Ausgewertet wurden nur Textabschnitte, die inhaltlich relevantes Material beinhalteten. Was genau als *Fundstelle* gelten konnte, war weitestgehend durch die vorab festgelegten Dimensionen (*Ordnungsideen zum Staat-Kirche-Verhältnis sowie dazugehörige Legitimationsmuster*) und oben beschriebene Kategorien bestimmt. Der Kontext für eine in Frage stehende Aussage war im Normalfall die gesamte Rede des/der Bundestagsabgeordneten, deren Aussage analysiert wurde, im Extremfall eine gesamte Debatte. Letzteres war beispielsweise dann der Fall, wenn Redner direkt aufeinander Bezug nahmen, sich also Aussagen nur als Antworten auf den Diskurs eine(s/r) anderen Parlamentariers verstehen ließen.

Die Debatten wurden zunächst vollständig durchgelesen. In diesem ersten Arbeitsschritt wurden relevante Stellen im Text markiert. Ziel des zweiten Schritts war die inhaltliche Einordnung der Fundstellen in das Kategoriensystem. Dazu sollte die politische Kernaussage sowie Begründungsmuster identifiziert werden. Dies geschah dadurch, dass zunächst Satz für Satz auf inhaltliche Kernelemente reduziert wurde. Dieser Schritt konnte bei weniger komplexen und eindeutigen statements auch auf ganze Absätze angewendet werden. Durch Zusammenfassung wurden dann Sinneinheiten, und daraufhin Kernaussagen der relevanten Textpassage gebildet, die wiederum in Ordnungsideen sowie Begründungsmuster unterteilt wurden. Daraufhin wurde die Stelle als Ganze den betreffenden Kategorien zugeordnet.¹³⁴ Meist wurde mehrfach codiert, insoweit mehrere Argumentationsfiguren enthalten waren. Wenn keine eindeutigen Kategorien vorhanden waren, wurde die Aussage zunächst in die übergeordnete Kategorie oder Dimension eingeordnet. Nach dem Probendurchgang, bei dem etwa ein Drittel des Materials bearbeitet wurde, wurde geprüft, inwiefern neue

¹³⁴ Vorher wurden in einer Betreffzeile alle relevanten Daten (Nummer des Plenarprotokolls, den Namen des Redners, die Parteizugehörigkeit und die Seitenzahl) festgehalten, damit die Fundstelle eindeutig zuzuordnen und rasch wieder auffindbar zu machen.

Kategorien gebildet, bzw. das Kategoriensystem insgesamt überarbeitet werden musste.

Im Anschluss wurden die Fundstellen auf wiederkehrende Deutungsmuster und Argumentationsweisen durchsucht. Dadurch sollten voneinander abgrenzbare Diskurselemente (Keller 2004: 209) identifiziert werden, die mit Titeln versehen wurden. So ist beispielsweise die *staatliche Neutralität* ein Deutungsmuster, das im deskriptiven wie normativen Sinne den Umgang der Politik mit den Religionsgemeinschaften bestimmt. Es wurde festgehalten, ob nur ein Deutungsmuster dominiert, oder sich eine Pluralität von Sichtweisen zu einem bestimmten Aspekt zeigt. Auch singuläre Deutungsweisen waren für die Auswertung interessant, denn sie liefern oft Anhaltspunkte für Grenzen und blinde Flecken des Diskurses. Daraufhin wurde nach geregelten Sprechweisen wie Topoi, auffallenden Sprachbildern, Vergleichen oder Sprechakten Ausschau gehalten. Beispielsweise stellen die Topoi der *Ehrlichkeit* und *Klarheit* gegenüber den Moscheevereinen und Verbänden eine häufig genutzte Möglichkeit dar, um integrationspolitische Forderungen an Muslime zu legitimieren. Durch Kontrastierung der so typisierten Diskurselemente wurden Eigenheiten und Prämissen der Aussagen zum Vorschein gebracht. Dadurch, dass die Fundstellen beim Codiervorgang in ihrem Zusammenhang von ordnungspolitischen und argumentativen Aussagen codiert wurden, wurde deutlich, welche Argumentationsmuster sich regelhaft an welche Ordnungsmodelle anschließen. Durch quantitative Verfahren konnte überprüft werden, welche Bedeutung einem Deutungselement innerhalb eines Codes, einer Kategorie oder insgesamt und im Zeitverlauf (evtl. im Verhältnis zu anderen Deutungsmustern) zukommt.

Die Deutungs- und Argumentationsmuster eines Codes wurden daraufhin überprüft, ob und in welchem Maße sie einem bestimmten Akteur zuzuordnen sind. Dies geschah durch einfaches Auszählen der Fälle innerhalb eines Codes nach Parteizugehörigkeit der Sprecher. Im Verlauf der Auswertung wurde deutlich, dass auch der kulturelle Sozialisationshintergrund der Abgeordneten als Unterscheidungskriterium berücksichtigt werden muss. Oft konnte hier festgestellt werden, dass bestimmte Ordnungsvorstellungen zum überwiegenden Teil oder gar ausschließlich von einem politischen Lager, einer Partei, oder auch einer Gruppe von Abgeordneten bevorzugt werden.

Ein weiterer Analyseschritt war, herauszufinden, woher das Wissen stammte, auf das sich die Parlamentarier stützten. In den Verhandlungen werden die Quellen, auf die

sich die Abgeordneten stützen, oftmals von den Rednern selbst benannt. Zum Teil war es durch Kenntnis der sich auf die deutsche religionspolitische Diskussion beziehenden wissenschaftlichen Literatur möglich, abgesickerte Wissenschaftsdiskurse in den parlamentarischen Debatten zu entdecken.

Schließlich wurde geprüft, auf welche externen Ereignisse, Argumentationsstrategien und institutionellen Zwänge sich Diskursstrukturen zurückführen lassen. Hier konnte die Islamkonferenz als Schlüsselereignis identifiziert werden, im Lichte dessen sich Deutungen, Positionen und Argumentationen veränderten. Durch Zusammenschau der Ergebnisse werden Rückschlüsse auf übergreifende Argumentationsstrategien von Diskursteilnehmern möglich.

4.4. Konkretisierung der Fragestellung und Hypothesen zum Diskursverlauf

Die übergreifende Fragestellung der Untersuchung lautet dahingehend, wie das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften im Falle der muslimischen Gruppen konstruiert und vor der Öffentlichkeit begründet wird. Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Annahme, dass ein Legitimationsdruck im Bereich der Religionspolitik in Deutschland besteht. Die aktuelle institutionelle Ordnung muss sich im politischen Diskurs argumentativ bewähren. Konkurrierende Ordnungsvorstellungen zum kooperativ-selektiven Staat-Kirche-Verhältnis werden zur Sprache gebracht und ihre jeweiligen Qualitäten müssen veranschaulicht werden. Die Fragestellung, die die empirische Untersuchung anleitet, wird nun folgendermaßen präzisiert:

Welche Ordnungsideen zum religionspolitischen Arrangement zwischen Staat und muslimischen Gruppierungen setzen sich im islampolitischen Diskurs durch und welche Legitimations- und Deutungsmuster sind in diesem Transformationsprozess maßgeblich?

Diese Fragestellung wird empirisch erstens durch die Bestimmung und Differenzierung von Ordnungsideen und Argumentationsmustern, und zweitens der Analyse ihrer Bedeutung und ihres Zusammenspiels beantwortet werden.

Die Hypothesen zum Verlauf des Diskurses sind dreistufig: Zum einen wird eine Öffnung der Religionspolitik hin zu pluralistischen Ordnungsvorstellungen erwartet. Im Sinne einer Weiterentwicklung des kooperativen Systems in Deutschland erscheint dies wahrscheinlich. Der Staat agiert hierbei in einer pluralen Gesellschaft zur

Sicherung seiner Legitimität, also aus wohlverstandener Eigeninteresse. Wie in Kapitel 2 dargestellt, wurden Institutionen des Staatskirchensystems im Untersuchungszeitraum für weitere Religionsgemeinschaften geöffnet. Auch Monsma (2000: 104) sieht eine klare Entwicklung zur Pluralisierung der staatskirchenrechtlichen Strukturen. Koenig (2003: 202) betont zudem in Bezug auf den Umgang mit dem Islam, dass die Einführung eines konfessionsgebundenen islamischen Religionsunterrichts bereits seit 1998 Konsens unter den politischen Parteien in Deutschland sei.

Die Annahme einer politischen Orientierung auf ein pluralistisches System hin kann dann bestätigt werden, wenn im Regierungslager mehrheitlich für eine Öffnung der staatlichen Institutionen optiert wird, oder sich pluralistische Ordnungsideen im Laufe der Verhandlungen klar durchsetzen. Hinweise darauf, dass ein Kurswechsel der Administration in der Islampolitik stattgefunden hat, sind die symbolträchtige Einrichtung der Islamkonferenz durch den CDU-Innenminister Wolfgang Schäuble 2006 sowie Verlautbarungen von Seiten der Bundesregierung in der deutschen Presse (vgl. Kapitel 2.5.3. sowie Poscher 2007: 11).

Nichtsdestotrotz existieren zur Aktualität der Religionspolitik unterschiedliche Wahrnehmungen in der Fachliteratur, so dass eine empirische Überprüfung durchaus Relevanz hat. So vermutet Koenig (2008) eine Zementierung des selektiven Systems in Reaktion auf offensichtliche Pluralisierungstendenzen in der Gesellschaft. Konservative Autoren wie Isensee (1996) glauben dagegen, eine laizistische Wendung zu beobachten. Isensee beruft sich dabei auf die Einführung des Werteunterrichts LER in Berlin und Brandenburg, die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zu den bayerischen Schulkreuzen sowie die säkularistischen Lösungen der Länder Bremen, Berlin und Niedersachsen in der Kopftuch-Frage. Diese Entscheidungen sind aus seinem Blickwinkel Indizes für eine Tendenz zur stärkeren institutionellen Trennung von Staat und Kirchen.

Zweitens soll der von Schieder und Tezcan aufgeworfene Frage nachgegangen werden, ob sich durch den Diskurs der Islampolitik die Arbeitsbeziehung von Politik und Religionsgemeinschaften verändert. Tezcan und Schieder stellen unabhängig voneinander die These auf, dass Politik gerade in Hinblick auf die Integration des Islam ein instrumentelles Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften entwickelt. Beide Autoren stellen fest, dass muslimische Gruppierungen als „zivilreligiöse Agenten“ (Schieder 2006: 128) bzw. „Integrationsagenturen“ (Tezcan 2007: 55) in den Blick

kommen, vermittels derer der Staat auf randständige Bevölkerungsschichten zugreife und den Faktor Kultur im Integrationsprozess operationalisiere. Mit seiner auf der Gouvernamentalitätstheorie Michel Foucaults¹³⁵ aufbauenden Analyse meint Tezcan beobachten zu können, dass der Staat in einer Sicherheitsstrategie zunehmend „auf Gefährdungen reagiert, indem er ihn [den Islam, V.A.] zugleich in die Integrationspolitik einspannt“ (Tezcan 2007: 56). Sollte Tezcans These zutreffen, dann müssten politische Akteure Religionsgemeinschaften zunehmend als *Mittel* bzw. *Mittler* für integrations- und sicherheitspolitische Maßnahmen begreifen. Die bestehende kooperative Beziehung würde sich dann zugunsten eines hierarchischen Verhältnisses auflösen.

Drittens wird angenommen, dass eine Verschränkung von Islam- und Integrationsdiskurs nachweisbar ist. Wie bei Tezcan bereits angedeutet, nehmen integrationspolitisch ausgerichtete Argumente eine besondere Stellung im Diskurs ein. Tiesler (2007: 27) spricht gar von einer Islamisierung der Integrationsdebatte. Integrationsdefizite werden zunehmend auf den Faktor Islam zurückgeführt. Umgekehrt werden Muslime zu den bevorzugten Objekten der Integrationspolitik. Wenn die Integration der Muslime in die deutsche Gesellschaft das dominante Argumentationsmuster nicht nur in den Ausführungen der Regierung, sondern auch der Oppositionsparteien ist, kann die Hypothese der Diskursverschränkung bestätigt werden.

¹³⁵ Zur Gouvernamentalitätstheorie Michel Foucaults vgl. grundlegend Lemke (1997).

5. Diskurselemente I: Ordnungsideen zum Verhältnis von Staat und muslimischen Gemeinschaften

In diesem Kapitel geht es darum, Ordnungsmodelle zu beschreiben, die den religionspolitischen Diskurs strukturieren. Unter Ordnungsmodellen sind Leitbilder zu verstehen, die ein institutionell-rechtliches oder praktisches Verhältnis zwischen der staatlichen und der religiösen Sphäre bestimmen. Es soll herausgefunden werden, welche Möglichkeiten für das Verhältnis von islamischen Gemeinschaften und Staat für die Aktivitäts- bzw. Formalstrukturebene entworfen werden, und welche Ordnungsmodelle sich durchsetzen.

5.1. Das institutionell-rechtliche Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften

Um den religionspolitischen Diskurs zur Bestimmung des Verhältnisses von staatlichen Institutionen und muslimischen Gemeinschaften zu ordnen, beginnt dieser Abschnitt mit der Darstellung von Diskurselementen zum institutionell-rechtlichen Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften.

5.1.1. Das selektive Ordnungsmodell

Das hier als *selektiv* bezeichnete Leitbild weist besonders den christlichen Kirchen, wahlweise auch den jüdischen Gemeinden, eine öffentliche Funktion und einen privilegierten Zugang zu staatlichen Institutionen zu. Die Vorrangstellung christlicher und jüdischer Gemeinden in ihrer Relation zum Staat wird in den hier versammelten Stellungnahmen von Politikern verteidigt. Im Beitrag Hartmut Koschyk (CDU/CSU) kommt diese Haltung klar zum Ausdruck.

Wir machen da schon einen Unterschied zwischen der Rolle der christlichen Kirchen, auch der israelitischen Kultusgemeinden in Deutschland, die unser Land in Jahrhunderten mit geprägt haben, und der islamischen Religionsgemeinschaften. Eine Gleichsetzung christlicher Kirchen in Deutschland und der israelitischen Kultusgemeinden in Deutschland mit islamischen Religionsgemeinschaften lehnen wir ab; das kann ich Ihnen schon heute sagen. (der Abgeordnete Koschyk, CDU/CSU, in einer integrationspolitischen Debatte, 23.11.2004, PIPr. 15/140: 12992, Fehler im Original)

Hier wird deutlich, dass in dieser defensiv ausgerichteten Position auf die Bedeutung der Kirchen (und des Judentums) für das Gemeinwesen verwiesen wird. Mit dem Ruf

nach einer Beibehaltung der selektiven Ordnung ist eine naturrechtliche Argumentation verknüpft. Das Christentum wird hier als zentraler Teil der *Kultur* in Deutschland definiert. Dessen Vorrangstellung wird historisch begründet (ausführlicher zu diesem Topos vgl. Kapitel 6.1.1).

Damit verbunden ist in der Diskussion meist das Argument der *funktionalen* Relevanz des Christentums für das westliche Demokratiemodell (vgl. dazu Willems 2008: 510ff). Die wesentlichen Pfeiler des Rechtsstaats erwachsen in dieser klassischen Vorstellung des deutschen Verfassungsdiskurses aus dem christlichen Wertefundament, das in der tagtäglichen Sozialisationsleistung der christlichen Kirchen erneuert werde. Auch Muslime müssten deshalb vor Inanspruchnahme voller Rechte auf die Annahme dieses Wertekanons verpflichtet werden, so die implizite Forderung des Abgeordneten Koschyk an gleicher Stelle:

Worum geht es, meine lieben Kolleginnen und Kollegen? Wer als Zuwanderer nach Deutschland kommt und hier bleiben will, muss bereit sein, sich in diesem Land zu integrieren. Das beginnt mit der deutschen Sprache, endet aber nicht mit ihr. Es gilt auch, einen Kanon von Überzeugungen und Werten anzunehmen und zu leben, der unser Land als ein freiheitlich-demokratisches und rechtsstaatliches Gemeinwesen definiert, das auf einem christlich-jüdischen Wertefundament beruht. Dieser beinhaltet die volle Akzeptanz der Gleichberechtigung von Mann und Frau, das staatliche Gewaltmonopol und die Trennung von Staat und Kirche. (23.11.2004, BT-PIPr. 15/140: 12992)

Argumentativer Kern dieses Denkmodells ist das sogenannte Böckenförde-Paradoxon (BP). Es besagt, dass „der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann“ (Böckenförde 1991: 112f).¹³⁶ Die christlichen Kirchen arbeiteten, insbesondere durch den staatlich garantierten Religionsunterricht, als „parallel zum Staat wirkende Institutionen“ (Kirchhof 1994: 655, zit. nach Willems 2004) und schafften in der Bevölkerung politisch erwünschte Werthaltungen, die vom Staat selbst aufgrund der gebotenen Zurückhaltung in Wertefragen nicht erzeugt werden könnten.

Diese Ordnungsvorstellung war Konsens in der Staatstheorie liberal-konservativer Prägung in Deutschland, und wurde von Autoren aus dem Bereich des Staatskirchenrechts wie Paul Kirchhof, Axel Freiherr von Campenhausen oder

¹³⁶ Der direkte Bezug auf das Christentum wird besonders in der letzten Passage des Aufsatzes von Böckenförde deutlich: „So wäre denn noch einmal- mit Hegel- zu fragen, ob nicht auch der säkularisierte westliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt. Freilich nicht in der Weise, dass er zum „christlichen“ Staat rückgebildet wird, sondern in der Weise, dass die Christen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist.“

Wolfgang Isensee vertreten (Lübbe 1986: 207).¹³⁷ Das demokratische System ist in dieser kommunitaristischen Perspektive kein radikal offenes, das sich flexibel neuen Bedürfnissen in der Bevölkerung anpasst, sondern kulturell voraussetzungsvoll, und damit um seiner Selbsterhaltung willen selektiv.¹³⁸ Ein gleichwertiger Sozialisationsbeitrag sei von den islamischen Moscheevereinen und Verbänden nicht zu erwarten. Eine zu weitgehende Pluralisierung käme dementsprechend einer Überforderung des Systems gleich, das auf die Einbettung in eine christlich geprägte Öffentlichkeit angewiesen sei. Kritiker werfen der hier skizzierten Sichtweise vor, sich der Grenze zu einer Identifikation des Staates über ausgewählte Religionsgemeinschaften zu nähern (vgl. Bielefeldt 2007:129f).

Die Argumentationsvorlagen aus dem staatskirchenrechtlichen Diskurs werden in den parlamentarischen Debatten auf die religionspolitische Auseinandersetzung mit den muslimischen Gemeinschaften zugeschnitten. Besonders die Inhalte des christlich begründeten Wertekanons erweisen sich als veränderlich, und werden jeweils dem Tagesgeschehen angepasst. So erhält in Anschluss an die Terroranschläge und des Mordes an Theo van Gogh das staatliche Gewaltmonopol und die Meinungsfreiheit einen Platz in diesem Kranz an zu verteidigenden Werten,¹³⁹ während besonders in neueren Diskussionen die Egalität der Geschlechter als kulturell begründete Vorstellung einbezogen wird (vgl. Zitat oben).

Kernaussage dieser Perspektive ist, dass eine Gleichbehandlung von islamischen und christlichen Gemeinschaften aufgrund integrationspolitischer und religionsrechtlicher Gründe nicht geboten sei. In dieser Auslegung „fordert [das Grundgesetz] jedoch nicht, dass die politische Öffentlichkeit eine strikte Äquidistanz zu allen Religionen einnimmt“, wie der Abgeordnete Uhl (CDU/CSU) in der Debatte im Anschluss an die Regierungserklärung von Bundesinnenminister Schäuble zur Islamkonferenz¹⁴⁰ darlegt (28.09.2006, PlPr. 16/054: 5161). Zu beachten sei außerdem die religiöse Identität der

¹³⁷ Ein jüngerer juristische Beitrag in diesem Sinne bspw. von Ladeur/ Augsberg 2007.

¹³⁸ In diesem Sinne formuliert Kirchhof: „Deutschland ist ein kulturoffener, aber nicht ein multikultureller Staat. Das Grundgesetz vergewissert sich gerade mit der Anerkennung der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts wesentlicher geistiger Grundlagen der geltenden Rechtsordnung.“ (1994: 669)

¹³⁹ So führt der Abgeordnete Grindel in der Aktuellen Stunde zum Karikaturenstreit aus: „Es kann schon gar nicht Aufgabe der Politik sein, sich für journalistische oder künstlerische Arbeiten zu entschuldigen. Das wäre ein Staatsverständnis, das mit unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung nicht in Einklang zu bringen ist. Das hat auch etwas mit der Kultur – um nicht zu sagen: Leitkultur – zu tun, die das Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen prägen muss. Das hat etwas damit zu tun, dass man in unserem Land die Freiheit der Presse achtet und eine Zensur nicht stattfindet.“ (10.02.2006, PlPr. 16/017: 1259).

¹⁴⁰ Diese Debatte wird im Folgenden „Debatte zur Einrichtung der Islamkonferenz“ genannt.

Muslime, die sich von der christlichen substanziell unterscheiden (ebd.). Weitere Hauptargumente in dieser Debatte sind also ethisch begründete, wobei die christliche geprägte Mehrheitskultur scharf von der muslimischen Minderheit abgegrenzt wird:

Wer sich aber bewusst selbst abschottet, wie das viele Muslime derzeit leider tun, und wer Andersgläubige als Ungläubige ansieht und damit abwertet, wie das manche Muslime leider auch tun, der kann nur schwer integriert werden. Vielleicht will er sich dann auch nicht integrieren lassen. Wir fordern also den Respekt unserer Werteordnung und die Achtung unseres Grundgesetzes. (so der Abgeordnete Uhl (CDU/CSU) in der Debatte zur Einrichtung der Islamkonferenz, 28.09.2006, PlPr. 16/054: 5161)

Numerisch stellen diese Ordnungsvorstellungen einen nur sehr kleinen Anteil dar (etwa 6 Prozent aller strukturbezogenen Plädoyers), sind jedoch über den gesamten Zeitraum hinweg präsent. Auf Ablehnung stoßen hier insbesondere das Ansinnen der rechtlichen Gleichstellung der muslimischen Glaubensgruppen und das Tragen des muslimischen Kopftuchs im Schuldienst. Ausschließlich Politiker der CDU/CSU sind es, die für die Erhaltung der Ordnung in der bestehenden Form eintreten. Das selektive Modell ist also im aktuellen politischen Diskurs nicht mehr hegemonial, sondern nurmehr marginal vertreten, und findet auch im konservativen Lager lediglich partielle Unterstützung. Auch Isensee mag die Tendenz erkennen, dass das „interpretatorische Vorverständnis“ (1999:69) der Normen des Staatskirchenrechts im Wandel begriffen sei.

5.1.2. Pluralisierung der Institutionen

Ein weiteres Leitbild in diesem Diskurs ist die Forderung nach Öffnung staatlicher Institutionen. Aus dieser Sichtweise ist der säkulare Rechtsstaat verpflichtet, durch Erweiterung der staatlichen Bezüge dem in der Gesellschaft vorhandenen religiösen Pluralismus Rechnung zu tragen. Auch kleineren Religionsgemeinschaften soll im Sinne der Demokratisierung Zugang zu staatlichen Institutionen und gleiche rechtliche Ausgangsbedingungen gewährt werden, wie der Abgeordnete Volker Beck der Fraktion Bündnis 90/Die Grünen betont:

Wenn wir zu Recht kritisieren, dass in der Türkei die christliche Religion nicht gleichgestellt ist, dann müssen wir darauf hinweisen, dass auch wir ein Stück Weges vor uns haben, um den Islam mit dem Christentum und dem Judentum gleichzustellen. (in einer Debatte zu Menschenrechtsfragen am 30.11.2008, PlPr. 16/070: 6886)

Durch die Pluralisierung staatlicher Bezüge zu den Religionsgemeinschaften wird in dieser Perspektive die Wertneutralität des Staates gewahrt. An die Forderung nach

Öffnung der Institutionen schließen sich zumeist Argumentationen an, die auf einen pluralistischen Gesellschaftsaufbau verweisen, und auf Verwirklichung von Gerechtigkeit sowie gesellschaftlicher Integration dringen. Übereinstimmung besteht in der deutschen Debatte dahingehend, dass zu Beginn der Eingliederung muslimischer Gemeinschaften ein säkularer Grundkonsens stehen muss. Dessen Inhalte werden in den Grundwerten der Verfassung gesucht, wie die Abgeordnete Roth vorträgt:

Die Zukunft liegt also im Pluralismus, nicht in der Monokultur. Die Zukunft erfordert einen viel stärkeren interreligiösen und interkulturellen Dialog, nicht den Kampf der Kulturen oder die Hierarchisierung von Kulturen und Religionen. Das gemeinsame Fundament, liebe Kolleginnen und Kollegen, das ist das Grundgesetz, das ist unsere Verfassung, das sind die universellen Menschenrechte, das ist unsere Demokratie. (in einer Debatte zum Politischen Islamismus am 02.12.2004, PlPr. 15/145: 13448)

Dieser Aspekt der pluralistischen Ordnungsidee entstammt, wie Koenig (2003: 206) anmerkt, dem bundesdeutschen Integrationsdiskurs der 1990er Jahre. Integration wurde als Vermittlungsprozess der Interessen von Mehrheitsgesellschaft und Minderheitsgruppen auf der Basis der verfassungsmäßig verankerten Normen angesehen.

Ein Blick in die internationale Literatur zur Integration muslimischer Minderheiten macht deutlich, dass dieser parteiübergreifende Konsens keineswegs selbstverständlich ist. Insbesondere in der anglophonen Debatte wird in Betracht gezogen, dass durch Integration (nicht nur) muslimischer Minderheiten eine Überprüfung althergebrachter Normen und Strukturen des Aufnahmestaates erfolgt, um den Bürgern gleiche Beteiligungsmöglichkeiten zu sichern (vgl. Modood 2007, Benhabib 1999, Bader 1999).

Insgesamt machen Beiträge, die sich positiv zur Pluralisierung staatlicher Institutionen stellen, etwa 80 Prozent aller ordnungspolitischen Aussagen zum institutionell-rechtlichen Staat-Kirche-Verhältnis aus. Die Forderung nach institutioneller Öffnung auf die Belange muslimischer Gemeinschaften stellt sich damit als dominanter normativer Diskurs heraus. Die Aussage Koenigs (2003: 207), dass die Einführung eines konfessionell gebundenen islamischen Religionsunterrichts von allen Parteien seit 1998 unterstützt wird, lässt sich durch die empirischen Daten bestätigen. Alle Beiträge, die sich auf die Einrichtung eines IRU in öffentlichen Schulen beziehen, stellen sich grundsätzlich positiv zu diesem Vorhaben. Die Idee organisierter säkularer Muslime eines konfessionell nicht gebundenen *Islamkundeunterrichts* wurde dagegen

nur vereinzelt aufgegriffen.¹⁴¹ Das Recht, repräsentative Sakralbauten zu errichten sowie rituelle Schlachtungen durchzuführen, wurde im Parlament weitgehend konsensual diskutiert. Dies ist insofern nicht überraschend, da zwar die öffentlichen Debatten zu diesen Aspekten islamischer Glaubenspraxis häufig äußerst emotional geführt werden, sich hauptamtliche Politiker in der Vergangenheit aber grosso modo hinter muslimische Interessen in diesen Bereichen stellten (Vgl. dazu Leggewie 2009). Umstritten sind auch hier die Fragen der Verleihung eines Körperschaftsstatus' an muslimische Glaubensgemeinschaften, wie auch das Tragen des islamischen Kopftuchs im öffentlichen Dienst. Besonders das Kopftuch wurde in den parlamentarischen Stellungnahmen wiederholt verteidigt.

Ich glaube, wir sollten die Kopftuchfrage auf kleinerer Flamme kochen und nicht so viel in diese Frage hineininterpretieren. Ich weiß, das Kopftuch kann Ausdruck eines fundamentalistischen Glaubens sein. Aber ich weiß auch, dass es bei vielen Frauen Ausdruck eines modischen Schmuckes ist. Die Palette der Motive ist sehr breit. Ich weiß, dass dem nicht alle zustimmen. Aber gerade bei jungen Frauen ist diese Bandbreite durchaus zu sehen. Ich würde mich freuen, wenn wir damit in dem Bereich, in dem die Neutralitätspflicht und die negative Bekenntnisfreiheit nicht betroffen sind, etwas pragmatischer umgehen würden. (der Abgeordnete Barthel, SPD in der Beratung der Großen Anfrage *Islam in Deutschland*, am 17.05.2001, PIPr. 14/170: 16661)

Aus diesem Einwurf spricht, dass das Kopftuch in öffentlichen Diskursen als Projektionsfläche für Vorurteile über die muslimische Minderheit diene (vgl. Kapitel 5.1.1.).¹⁴² Auch bei Politikern, die sich ansonsten für eine Eingliederung muslimischer Glaubensgemeinschaften aussprachen, wurden bei diesen Fragen Vorbehalte laut.

Die Forderung nach einer rechtlichen Gleichstellung der muslimischen Gemeinschaften mit den christlichen Kirchen wurde zu Beginn besonders von Marieluise Beck als Integrationsbeauftragter der rot-grünen Koalition ins Spiel gebracht, konnte sich aber aufgrund von Widerständen in den eigenen Reihen nicht durchsetzen.¹⁴³ Eine Konjunktur erlebte die Idee erst zu Zeiten der Großen Koalition. Dort wurde sie von allen Oppositionsparteien, aber auch von den Sozialdemokraten,

¹⁴¹ Der Abgeordnete Hakki Keskin der Fraktion Die Linke spricht sich in der Debatte zur Einrichtung der Islamkonferenz am 28.09.2006 für diese Lösung aus (PIPr. 16/054: 5155).

¹⁴² Eine Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach im Jahr 2004 ergab, dass 53 Prozent der Befragten das Kopftuch als politisches Symbol sehen, das „für die Unterdrückung der Frau“ stehe und mit „unserer Kultur unvereinbar“ sei (vgl. Institut für Demoskopie Allensbach 2004).

¹⁴³ Die politischen Differenzen zwischen Marieluise Beck und Otto Schily werden in den Debatten wiederholt angesprochen, und geben dem Abgeordneten Koschyk Anlass zur Nachfrage, ob die von der Integrationsbeauftragten angestrebte Überarbeitung des Staatskirchenrechts auch im Sinne des Innenministers sei: „Ich muss also fragen, Herr Minister Schily: Ist das, was Frau Beck als Migrationsbeauftragte der Bundesregierung heute vorgeschlagen hat, auch die Auffassung der Bundesregierung? [...] Das ist kein Vorschlag, den sich die Bundesregierung wirklich in Gänze zu Eigen machen sollte.“ (PIPr. 15/140: 12992)

mit Blick auf die Islamkonferenz vehement eingefordert, während in der Außenkommunikation des Bundesinnenministers das Thema der Aufwertung muslimischer Gruppen auf den Körperschaftsstatus ausfiel, wie der Grünen-Abgeordnete Nouripoor im Anschluss an die Regierungserklärung Wolfgang Schäubles zur Einrichtung der Deutschen Islamkonferenz am 28.09.2006 anmerkt:

Der mit der Islamkonferenz begonnene Dialog bietet Chancen. Er kann und muss die längst überfällige Gleichstellung des Islam mit den anderen Religionen in Deutschland entscheidend voranbringen und schließlich verwirklichen. Ich wünsche mir sehr, dass am Ende dieses Dialoges ein Staatsvertrag steht, der ganz konkrete und praktische Fragen [...] regelt. Betreffend die rechtliche Verfasstheit des Islam muss ich feststellen, Herr Minister, dass Ihre Rede leider wenig konkret und ambitioniert war. Hierbei hoffen wir auf mehr. (PIPr. 16/054: 5164)

In der 16. Wahlperiode richten sich mehr als 50 Prozent aller Beiträge, die sich für eine Öffnung der Institutionen aussprechen, auf eine Verbesserung des allgemein rechtlichen Status' der muslimischen Organisationen. Zwei Drittel davon werden aus den Reihen der Opposition artikuliert. Die Forderung nach rechtlicher Aufwertung der muslimischen Organisationen hatte in den beiden vorhergehenden Wahlperioden nur ein Sechstel bzw. ein Fünftel der Beiträge ausgemacht. Hinter dieser Maximalforderung steht die Strategie der Opposition, die Regierung, die das Thema Islampolitik durch die Islamkonferenz erfolgreich besetzt hat, unter Druck zu setzen, indem das Ausbleiben rechtlich wirksamer Ergebnisse der Islamkonferenz konsequent in Erinnerung gerufen wird. Wie der Abgeordnete Volker Beck (Bündnis 90/Die Grünen) vorführt, wird der Druck erhöht, indem wünschbare Fortschritte in der Islampolitik an die rechtliche Gleichstellung gekoppelt werden:

Die religionsrechtliche Frage im Zusammenhang mit dem Islam ist natürlich eine der Schlüsselfragen, die wir beantworten müssen. Aber wo ist, bitte schön, die Roadmap zur Gleichberechtigung des Islam bei der Islamkonferenz? Es liegt noch nichts auf dem Tisch außer Diskursen und Gesprächen. Am Ende der Islamkonferenz muss es aber einen Plan geben, wie man die religionsverfassungsrechtliche Integration des Islam erreicht. Wenn man das nicht schafft, gibt es keinen deutschsprachigen Religionsunterricht für Muslime. (Debatte zum Migrationsbericht 2005 der Bundesregierung am 27.04.2007, PIPr. 16/094: 9562)

Konkrete Vorbehalte zum Thema der rechtlichen Gleichstellung werden nur vereinzelt in den Reihen der konservativen Parteien laut:

Was die Integrationsbeauftragten der grünen Partei in der Zeit der rot-grünen Bundesregierung an Vorschlägen unterbreitet haben, hat bei der Integration in unser Land nicht weitergeführt. Ich verweise nur auf den Vorschlag von Frau Beck, den Islam in Deutschland kirchenrechtlich anzuerkennen. Das sind Vorschläge, die nicht weitergeführt haben. (der Abgeordnete Koschyk (CDU/CSU) in der Beratung des Nationalen Integrationsplans der Bundesregierung am 08.11.2007, PIPr. 16/123: 12744)

Von Seiten der Bundesregierung werden dagegen die Lösung praktischer Fragen wie der Einführung des IRU sowie Islamischer Theologie in den Vordergrund gestellt. Es herrscht dabei die Vorstellung, die bestehenden Strukturen analog auf muslimische Gruppierungen anzuwenden. Der Wille zur Bewahrung der gegenwärtigen kooperativen Strukturen ist vermutlich dem Einfluss religionspolitischer Partikularinteressen sowie der Meinungsbildung des juristischen Diskurses geschuldet, der dem bestehenden System attestiert, den zukünftigen Herausforderungen einer heterogenen Gesellschaft gewachsen zu sein (vgl. Kap 2.3.1. dieser Arbeit).

Insofern bewegen sich die Pluralisierungsvorstellungen exakt in den Bahnen des geltenden Staatskirchenrechts. Sie entwickeln äußerst selten Visionen über eine Transformation des Systems in Hinblick auf zukünftige gesellschaftliche Herausforderungen an die Rechtsmaterie. Der religionspolitische Pluralismus in Deutschland kennt also gewisse Schranken. Vereinzelt Vorschläge einer Ausweitung der Feiertagsregelungen auf hohe islamische Festtage, wie sie von Hans-Christian Ströbele in die Debatte eingebracht wurden (vgl. welt.de vom 16.11.2004), konnten sich nicht durchsetzen.¹⁴⁴ Besonders das Kopftuch scheint so stark symbolisch aufgeladen zu sein, dass es nicht als Ausdruck religiöser Freiheit allseitig anerkannt werden kann. Andererseits gibt es Bereiche, für die ein parteiübergreifender positiver Konsens besteht, wie in den Fragen der Einrichtung eines schulischen IRU und der Islamischen Theologien an staatlichen Hochschulen.

Obwohl sich die Diskussion aufgrund der Vorgaben des Staatskirchenrechts schnell auf eine umfassende Anerkennung neuer Religionsgemeinschaften richtet, ist man bemüht, innerhalb des bestehenden Kirchenrechts Lösungen unterhalb des Körperschaftsstatus' zu finden.

Wir interpretieren unser Religionsverfassungsrecht nach Art.4 des Grundgesetzes sehr im Lichte unserer staatskirchenrechtlichen Erfahrungen mit den christlichen Kirchen, was zu Problemen mit der Verfasstheit des Islam führt. Deswegen brauchen wir – beispielsweise wenn wir an staatlichen Schulen Islamunterricht einführen wollen – einen Partner, weil es nicht gut wäre, wenn der Staat dabei allein handeln würde. Dass uns ein solcher Partner zur Verfügung gestellt wird, ist eine weitere Erwartung, die wir an die Arbeit der Islamkonferenz haben. (so Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble am 28.09.2006 in seiner Regierungserklärung zur Einrichtung der Islamkonferenz, PIPr. 16/054: 5151)

¹⁴⁴ Ströbeles Einwurf wurde sogar von der eigenen Fraktion zurückgewiesen, vgl. PIPr. 14/141: 13032.

Schäuble trägt im Jahr 2008 mit Blick auf die laufende Islamkonferenz schließlich vor:

Im Übrigen haben wir eine Reihe von wichtigen Vereinbarungen zustande gebracht. Die Voraussetzungen für die Erteilung von Religionsunterricht als Bekenntnisunterricht im Sinne von Art.7 des Grundgesetzes, wenn er denn gewünscht wird, wurden in der Partnerschaft geschaffen. (PIPr. 16/188: 20305)

Die Übereinkunft, die es den muslimischen Gemeinschaften auch ohne Körperschaftsstatus erlaubt, Religionsunterricht abzuhalten, ist zwar kein Novum der staatskirchenrechtlichen Beziehungen in Deutschland, aber den islamischen Gemeinschaften wird damit ein- zum heutigen Zeitpunkt- einmaliger Status zuteil (vgl. Kapitel 2.3.1.).

5.1.3. Das Trennungspostulat

Im Diskurs lassen sich Aussagen identifizieren, die für eine strikte weltanschaulichen Neutralität des Staates sprechen, also für die institutionelle Trennung von staatlicher und religiöser Sphäre. Die Privilegien der Religionsgemeinschaften und die institutionelle Verflechtung sollten allgemein abgebaut werden, so die Forderung. Religion wird hier in klassisch liberaler Tradition als Privatsache postuliert, auf die der Staat keinen Einfluss nehmen sollte. Die Abgeordnete Dagdelen der Fraktion Die Linke stellt fest:

Für Die Linke ist Religion Privatsache! Die Unterscheidung von Öffentlich und Privat halten wir für eine Grundvoraussetzung einer jeden aufgeklärten und emanzipatorischen Gesellschaft. (am 28.09.2006 in der Debatte zur Einrichtung der Islamkonferenz, PIPr. 16/054: 5163).

Die zentralen Begründungsmuster in diesem Diskurs sind die der Gerechtigkeit gegenüber säkularen Bürgern und der Verfassungsmäßigkeit einer laizistischen Ordnung. Edzard Schmidt-Jortzig (FDP) formuliert das Glaubensbekenntnis einer Position, die auf Entflechtung staatlicher und religiöser Handlungsbereiche dringt:

Deutschland ist nicht nur a limine ein laizistischer Staat, sondern auch ein religiös und weltanschaulich neutrales Gemeinwesen. „Es besteht keine Staatskirche“, steht in der Verfassung.[...]. (am 17.05.2001 in der Beratung der Großen Anfrage der CDU/CSU-Fraktion Islam in Deutschland, PIPr. 14/170: 16655)

Die institutionelle Trennung von Staat und Kirche ist hier also der einzig legitime Weg der Entwicklung der Staat-Kirche-Beziehungen, der bereits im Grundgesetz angelegt ist. Im Zuge der Eingliederung des Islam wird vorgeschlagen, den Zeitpunkt zu nutzen,

um bestehende Instrumente des Staatskirchenrechts zu reformieren und die rechtliche Hürde für muslimische Glaubensgemeinschaften zu senken.

Die deutsche Verwaltung muss aber wohl, da die Lebenssachverhalte in unserem Lande nun einmal so sind, wie sie sind, hier umdenken und manche ihrer überkommenen Vorstellungen von den Formvoraussetzungen überdenken. Denn diese Formvoraussetzungen, die wir bisher als selbstverständlich angesehen haben, können von den islamischen Gemeinschaften ihrer Identität nach so nicht erbracht werden. Vielleicht sollte man den Regelstatus einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft ohnehin durch eine eigenständige Verbandsrechtsform ersetzen. Das gäbe jedenfalls die Gelegenheit, öffentlich-rechtliche Körperschaft durch einen viel spezifischeren Status auszutauschen; denn öffentlich-rechtliche Körperschaft ist auch schon jetzt für Religionsgemeinschaften kein optimales Instrument. (Schmidt-Jortzig in o. g. Debatte, am 17.05.2001, PIPr.14/170: 16655)

Schmidt-Jortzig bleibt mit der Forderung, die Herausforderung durch den Islam als Chance zu einem Umbau des Staatskirchenrechts zu nutzen, jedoch allein.¹⁴⁵

Bielefeldts Hinweis (2003: 39f), dass Forderungen nach institutioneller Trennung zur Abwehr muslimischer Interessen artikuliert werden, lässt sich in diesem Diskurs nicht bestätigen. Forderungen nach Realisierung einer säkularistischen Lösung, die gegen islamische Ambitionen gerichtet sind, sind in den Debatten des Bundestages zur Islampolitik nicht nachweisbar.

5.2. Arbeitsbeziehungen zwischen Religionsgemeinschaften und Politik

Im Folgenden wird nachgeprüft, ob eine Verschiebung in den praktischen Beziehungen zwischen den Religionsgemeinschaften und der Politik von einem kooperativen hin zu einem instrumentellen oder gar hierarchischen Verhältnis nachweisbar ist. Außerdem ist von Interesse, ob, wie Schieder und Tezcan vermuten, muslimische Gruppierungen zunehmend als Integrationsagenturen eingesetzt werden (vgl. Kapitel 4.4.).

5.2.1. Kooperation

Als Plädoyer für eine kooperative Beziehung von Politik und Religionsgemeinschaften werden solche Beiträge gewertet, die eine Autonomie der Religionsgemeinschaften

¹⁴⁵ In der Literatur wird eine kompromisslose Version vertreten, in der staatliche Kooperationen mit den Kirchen und die Förderung ihrer Präsenz im öffentlichen Bereich als uneigentliche Aufgaben des Staates angesehen werden, die konfessionslose und andersgläubige Bürger benachteiligten (Czermak 1993: 290ff). Der kompromisslose Ton vergangener Jahrzehnte wurde von einem der Vorkämpfer der Trennungslösung, Gerhard Czermak, in einer neueren Publikation (2008) aufgegeben. Eine distanzierende Neutralität sei besonders in den staatlichen Kerninstitutionen zu wahren, die den Staat als solches repräsentierten.

anerkennen und eine Nichteinmischung der Politik in theologische Fragen geboten sehen. Den Religionsgemeinschaften kommen in diesem Sinne Funktionen im Bereich der Zivilgesellschaft zu. Zwischen 1998 und 2005 bedeutet die Bezugnahme auf die Rolle der Politik in allen Fällen die Betonung der staatlichen Neutralität zu den Religionsgemeinschaften. In allen hier untersuchten Beiträgen wird hervorgehoben, dass Politik lediglich dazu aufgefordert sei, die Bedingungen für die Verwirklichung einer umfassenden kollektiven und individuellen Religionsfreiheit zu schaffen, während die Ausgestaltung der Glaubensinhalte allein Sache der Religionsgemeinschaften bleiben müsse. Dies wird meist mit der grundgesetzlich festgelegten Trennung von Staat und Kirche begründet.¹⁴⁶ Aus einer Binnenperspektive bemühte sich besonders Cem Özdemir deutlich zu machen, dass die Einhaltung der Distanz zur religiösen Sphäre gerade dem Schutz von Minderheiten im Islam und säkularen Muslimen diene.¹⁴⁷ Die Notwendigkeit einer staatlichen Neutralität gegenüber den Glaubensinhalten des Islam blieb also in der 14. Und 15. Wahlperiode unbestritten.

Gleichzeitig wird den Religionsgruppen durch die Politik die Rolle der Vermittler und Versöhner bei interkulturellen Spannungen innerhalb der Zivilgesellschaft zgedacht.

*Festzuhalten bleibt, dass es oft Unkenntnis und gegenseitiges Unverständnis zwischen Muslimen und der einheimischen, christlich geprägten Bevölkerung gibt. Umso wichtiger ist deshalb ein Dialog zwischen den Religionen und Kulturen. Aus der Antwort der Bundesregierung geht hervor, dass die beiden christlichen Kirchen vielfältige Foren für interreligiöse Gespräche anbieten. Es gibt nachbarschaftliche Begegnungen zwischen Kirchengemeinden und muslimischen Moscheengemeinden und am „Tag der offenen Moschee“ machen jedes Jahr viele tausend Gäste von dem Angebot zum besseren Kennenlernen Gebrauch. (der Abgeordnete Polenz (CDU/CSU), in der Beratung der Großen Anfrage *Islam in Deutschland*, am 17.05.2001, PIPr. 14/170: 16651)*

¹⁴⁶ So führt der Staatssekretär Körper in der Beratung der Großen Anfrage der CDU/CSU-Fraktion *Islam in Deutschland* aus: „[...] die Bundesregierung [...] hat die aus dem Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche folgende Pflicht des Staates zur religiösen und weltanschaulichen Neutralität zu beachten. Diese Pflicht zur Neutralität verbietet es dem Staat, sich zu theologischen Fragen zu äußern. Das gilt umso mehr, wenn diese auch innerhalb der Religionsgemeinschaften nicht eindeutig geklärt oder sogar strittig sind. Dies gilt beispielsweise für die in den muslimischen Ländern sehr unterschiedlich beantwortete Frage zum Verhältnis von Staat und Religion.“ (17.05.2001, PIPr. 14/170: 16652).

¹⁴⁷ Cem Özdemir macht deutlich: „Wir sollten islamistischen, orthodoxen Organisationen nicht erlauben, zu definieren, wer Muslim ist und wer kein Muslim ist. Wir sollten ihnen nicht erlauben, zu definieren, dass der Muslim eine bestimmte Religionspraxis haben muss, damit er als gläubiger Muslim gelten kann. Wir sollten aber gleichzeitig auch selber diesen Anspruch nicht erheben. Nur dann kommen wir der Aufgabe nach, die wir in der Demokratie zu leisten haben, nämlich dass wir diejenigen in der säkularen Gesellschaft schützen, die sich zwar Muslime nennen, deren religiöse Praxis sich aber diametral von der Praxis orthodoxer Muslime unterscheidet.“ (Beratung der Großen Anfrage *Islam in Deutschland*, am 17.05.2001, PIPr. 14/170: 16656).

Das Werben um Verständnis in der Gesellschaft für die jeweils Anderen, der Aufbau von zivilgesellschaftlichen Beziehungen, sowie der Informations- und Gedankenaustausch wird zum Aufgabenbereich der Religionsgemeinschaften gemacht. Dabei wird besonders auf das Engagement der christlichen Kirchen beim Aufbau von Begegnungs- und Dialogangeboten und der Bereitstellung von Handreichungen für den interreligiösen Dialog mit Muslimen Bezug genommen (siehe auch PIPr. 14/170: 16659). Die Kirchen erscheinen als Partner der Politik, die sich um den Aufbau von Kommunikationskanälen mit den muslimischen Gemeinschaften verdient machen. Die durch die Kirchen geschaffenen Dialogstrukturen liefern erste Anschlüsse für staatliches Handeln, wie der Staatssekretär Fritz Rudolf Körper (SPD) betont:

Erinnert sei an den vor Ort stattfindenden christlich-islamischen Dialog; das ist bereits erwähnt worden. So können sich langsam vertrauensvolle Gesprächsbeziehungen entwickeln. Aufbauend auf diesen Erfahrungen können dann repräsentative und kooperative Spitzenorganisationen¹⁴⁸ eingerichtet werden. Gegenseitiges Voneinanderlernen und gegenseitiges Voneinanderwissen bewahrt uns vor Vorurteilen und fördert somit die Toleranz im Miteinander. (in der Beratung der Großen Anfrage der (CDU/CSU) Islam in Deutschland, am 17.05.2001, PIPr. 14/170: 16654)

Die autonomen Kirchen erscheinen dementsprechend als kompetente Botschafter zwischen staatlichen Integrationswünschen und den als unzugänglich wahrgenommenen muslimischen Gruppen. Der Beitrag der Muslime beim interkulturellen Austausch findet hier nur in der Rolle der *Beteiligten* Erwähnung. Als Protagonisten des interreligiösen Dialogs beziehungsweise Dialogs treten in diesen Beziehungen aber stets die Kirchen auf, die tatsächlich in den meisten Fällen die Infrastruktur für Dialogveranstaltungen zur Verfügung stellen.

5.2.2. Hierarchie

Mit Beginn der Amtszeit der Großen Koalition lässt sich ein neues Selbstverständnis der PolitikerInnen in einem Teil der Unionsparteien und Teilen der SPD, den beiden Regierungsparteien, feststellen. Aufgabe der Politik ist es in den Augen der Parlamentarier, im Integrationsprozess Forderungen an die muslimischen Vereine und Verbände zu formulieren. Das Aufstellen von Forderungen, deren Inhalte im

¹⁴⁸ Gemeint sind hier: Vertretungsstrukturen der muslimischen Gemeinden. Körper spricht im vorhergehenden Ansatz von der Notwendigkeit, dass „die Muslime [...] organisatorische Strukturen entwickeln, die es ermöglichen, gemeinsam berührende Fragen auf allen Ebenen im Dialog zu klären.“

Anschluss dargestellt werden sollen, wird nunmehr als „Recht der Muslime“ gedeutet.¹⁴⁹

Die Integration bestimmter muslimischer Gruppen in Deutschland ist nur dann möglich, wenn sich diese vom absoluten Geltungsanspruch der islamischen Pflichtenlehre, sprich: der Scharia, verabschieden. Wer in Deutschland lebt, muss diese [die von der europäischen Aufklärung geformten, V.A.] zentralen Werte und Normen annehmen. Er muss diese Werte nicht nur begrüßen und anerkennen, sondern er muss sie annehmen. Hier sehen wir [...] in der Tat eine Bringschuld aller Menschen, die in Deutschland leben wollen. (so die Abgeordnete Köhler (CDU/CSU) in der Debatte anlässlich der Einrichtung der Islamkonferenz, 28.09.2006, PIPr. 16/054: 5156)

Von Muslimen wird nicht nur die Einhaltung rechtlicher Vorschriften gefordert, sondern darüber hinaus die Zurückstellung des religiösen zugunsten eines säkularen Wertesystems verlangt.¹⁵⁰

Damit gerät aus dem Blickfeld, dass die deutsche Kooperationsstruktur wie auch die politische Kultur den christlichen Kirchen einen gewichtigen Platz in der öffentlichen Sphäre zuweist. Dieses Deutungsmuster des praktischen Verhältnisses zwischen Religionsgemeinschaften und Politik betont die Trennungsaspekte der politischen Struktur. Damit läuft es Gefahr, Forderungen nach umfassender Gleichberechtigung von muslimischen Gemeinschaften vorschnell zurückzuweisen.

Im Diskursverlauf kann ein deutlicher Anstieg der Forderungen von Politikern in Richtung der islamischen Gemeinschaften verzeichnet werden: so konnten zwischen 2005 und 2008 dreimal so viele Beiträge gezählt werden, die Aufforderungen an Religionsgemeinschaften formulierten, wie zwischen 1998 und 2002. Zudem gingen die Forderungen in der 16. Wahlperiode ausschließlich an die Adresse der muslimischen Gemeinschaften, während in der 14. Wahlperiode in erster Linie Aufrufe an die christlichen Kirchen (zu vermehrten Anstrengungen zum Dialog mit den Muslimen) formuliert wurden.

Betrachtet man die konkreten Inhalte der Forderungen so kann Tezcans Idee gleichsam mit Inhalt gefüllt werden. Durch das Einschwören auf die deutsche Sprache, auf die Einhaltung von Grundwerten wie die Öffnung der muslimischen Communities zur Gesellschaft, allesamt klassische integrationspolitische Ziele, soll Transparenz nach

¹⁴⁹ Der Abgeordnete Grindel der CDU/CSU-Fraktion formuliert es in der Debatte zur Einrichtung der Islamkonferenz am 28.09.2006 so, nachdem er sich vorher zum Verhalten der Islam-Verbände positionierte: „Die Muslime in Deutschland haben ein Recht darauf, dass wir klarer sagen, welche Integrationsleistungen wir von ihnen erwarten. Die deutsche Sprache und die Achtung von Verfassungsprinzipien gehören auf jeden Fall dazu.“ (PIPr. 16/017: 1259)

¹⁵⁰ Dieser Einwand baut auf einer Deutung auf, die auf Seiten der Muslime Unverständnis für eine funktionale Trennung von Staat und Religion vermutet (vgl. Kapitel 6.1.2.).

außen sowie Wertevermittlung nach innen sichergestellt werden. Es erfolgt eine Vermischung von religions- und integrationspolitischen Zielen, die inhaltlich in Kapitel 6.2.2. ausführlicher dargestellt wird. Die Verbandsvertreter werden für diese Zwecke von Politikern aller Parteien in die Pflicht genommen. Vor allem finden sich die Forderungen nach Akzeptanz der verfassungsmäßig festgelegten Grundwerte, der Abwehr von Extremisten in den eigenen Reihen und der Aufruf zur Teilnahme am öffentlichen Leben. Im Kontrast dazu beziehen sich Forderungen an die Adresse der christlichen Kirchen ausschließlich auf ihr Engagement in der Verständigung mit den Muslimen.

Muslimische Gemeinschaften werden im Unterschied zu den christlichen Kirchen besonders für ein Engagement gelobt, das auf die Befriedung und Organisation nach innen gerichtet ist. Dementsprechend wird das Verhalten der Verbände in öffentlichen Auseinandersetzungen wie den Diskussionen um islamistischen Terrorismus, dem Karikaturenstreit und dem Streit um die Regensburger Rede des Papstes diskutiert.¹⁵¹ Dies macht deutlich, dass hier ein wesentlich distanzierteres, fast mißtrauisches Verhältnis der Politik besteht: Man wertet Deeskalationsaufrufe der Verbände bereits als Entgegenkommen, was soviel bedeutet, dass ein Anheizen des Konfliktes durch die Verbände ebenso denkbar gewesen wäre. Von einem vertrauensvollen, selbstverständlichen Verhältnis ist man hier also weit entfernt. Zuerst steht das Ziel im Vordergrund, die Spitzen der muslimischen Organisationen dazu zu animieren, Konflikte im Ernstfall abzufedern.

Muslimische Gruppen werden außerdem wiederholt aufgefordert, dem Staat Ansprechpartner für die Einrichtung des IRU zur Verfügung zu stellen.¹⁵² Nachdem seit 1998 politische Einigkeit über die Schaffung von Angeboten im Schulbereich herrscht, bisher aber nur Pilotprojekte geschaffen werden konnten, steht die Politik

¹⁵¹ Sebastian Edathy (SPD) (PIPr. 16/045: 4467, in einer Debatte zur Innenpolitik am 05.09.2006) und Renate Künast (Bündnis 90/Die Grünen) (PIPr. 16/054: 5158, in der Debatte zur Einrichtung der Islamkonferenz am 28.09.2006) bezeichnen das Verhalten der Verbände in der Öffentlichkeit als verantwortungsvoll, finden andere Abgeordnete eher tadelnde Worte: die Abgeordnete Köhler (CDU/CSU) kritisiert die Verhandlungstaktik des Zentralrats der Muslime in der Islamkonferenz (o.g. Debatte, PIPr. 16/054: 5156, 28.09.2006), der Abgeordnete Wolff (FDP) bemängelt die schnelle Kritik der Islam-Verbände am Papst nach seiner Regensburger Rede (o.g. Debatte, PIPr. 16/054: 5152).

¹⁵² Staatssekretär Körper formuliert in der Beratung der Großen Anfrage der CDU/CSU *Islam in Deutschland* am 17.05.2001: „Eine vernünftige Eingliederung ist für eine friedliche, zivile Bürgergesellschaft unerlässlich. Dabei müssen die Menschen aufeinander zugehen. Zu diesen Voraussetzungen gehört, dass die Muslime–ebenso wie alle anderen Zuwanderer–die Sprache des Landes lernen, die Grundelemente der Verfassung annehmen und organisatorische Strukturen entwickeln, die es ermöglichen, gemeinsam berührende Fragen auf allen Ebenen im Dialog zu klären.“ (PIPr. 14/170: 16654).

zunehmend unter Erfolgsdruck und gibt mit den wiederholten Hinweisen den Ball an die muslimischen Organisationen weiter. Dabei kann auf das Grundgesetz verwiesen werden, das eine konstituierte Religionsgemeinschaft als für den Religionsunterricht verantwortliche Gemeinschaft fordert.

Die These der Instrumentalisierung der Religionsgemeinschaften durch die Politik trifft für die Zeit nach der Einrichtung der Islamkonferenz insofern zu, als dass rhetorisch verstärkt versucht wird, den Religionsgemeinschaften Gegenleistungen für die rechtliche Gleichstellung abzurufen. Gleichzeitig weisen die Gegenstimmen zu diesem Vorhaben darauf hin, dass es nicht unumstritten ist: Abgeordnete mit muslimischem Hintergrund können glaubwürdig auf Gefahren und blinde Flecken dieser Strategie hinweisen, die den Islam zunächst stereotyp vereindeutigt, um dann einen richtigen Weg zu weisen. Wichtiger scheint die Tatsache, dass der Konsens über die Aufgabe der Politik im Feld der Islampolitik zerbrochen ist. Es wird nicht mehr allgemein respektiert, dass es staatliche Aufgabe allein sei, den Religionsgemeinschaften Grundlagen für ihre Entfaltung zu schaffen. Gleichzeitig bleibt im konservativen Lager ein Vorbehalt bestehen, ob sich Muslime „Vielleicht [...] auch nicht integrieren lassen“ wollen (so der Abgeordnete Uhl (CDU/CSU) in der Debatte zur Einrichtung der Islamkonferenz am 28.09.2006, PIPr. 16/054: 5161).

5.2.3. Separation

Aus dem Material wird ersichtlich, dass neben den bereits vorab erwarteten Arbeitsverhältnissen als Kooperations- bzw. Hierarchiemodell ein weiteres Verständnis beachtet werden muss. Etwa ein Drittel aller Beiträge zur Bestimmung der Praxisbeziehungen lautet auf Separierung der Aktivitätsbereiche von Politik und Religionsgemeinschaften. Der Versuch, Religions- vor allem als Integrationspolitik zu verstehen, stößt besonders bei Vertretern der Oppositionsparteien, aber auch Teilen der SPD auf Widerspruch. Hier sind es besonders Abgeordnete mit Migrationshintergrund, die meist aus dem Wissen um die innere Pluralität des Islam heraus Einspruch erheben, wie Cem Özdemir in einem Beitrag am 17.05.2001 in der Beratung der Großen Anfrage der CDU/CSU-Fraktion *Islam in Deutschland*:

Wir dürfen allerdings nicht den Fehler machen, den Eindruck zu erwecken, uns würde es darum gehen, eine Art deutschen Islam zu schaffen. Dieses ist theologisch nicht haltbar. Der Staat hat nicht das Recht und auch nicht die Aufgabe, zu definieren, welches die richtige und welches die falsche Religion ist. Wir müssen den Muslimen hier die Chance geben, eine eigene Glaubenspraxis zu entwickeln. (PIPr. 14/170: 16658)

In einer anderen Rede wird davor gewarnt, sich in „Muftimanager“ (so der Abgeordnete der Grünen Omid Nouripour am 28.09.2006 in der Debatte zur Einrichtung der Islamkonferenz, PIPr. 16/054: 5164) unbewusst eine fundamentalistische Interpretation des Islam anzueignen, auf Basis derer dann strategisch argumentiert werden kann.

Während die in Abschnitt 5.3.2. beschriebene Position die Trennung der Entscheidungsbereiche von Staat und Kirche als gegeben und als eine gegen die muslimische Minderheit zu verteidigende Institution betrachtet, glauben vor allem Abgeordnete mit muslimischen Wurzeln, eine unzulässige Einmischung des Staates in die Angelegenheiten der muslimischen Glaubensrichtungen zu erkennen. Sie warnen davor, die Autoritätsfrage im Islam durch eine vorschnelle Institutionalisierung zu entscheiden. Außerdem wird eine politische Einmischung in theologische Fragen zurückgewiesen. Es solle davon Abstand genommen werden, einen „Euro-Islam oder gar einen Germano-Islam“ (die Abgeordnete Sevim Dagdelen der Fraktion Die Linke in o.g. Debatte, 28.09.2006, PIPr. 16/054: 5163) zu installieren, denn die Definition der Glaubensinhalte müsse Sache der Religionsgemeinschaften bleiben.

Damit werden Gesichtspunkte in die Debatte eingebracht, die Wissen um die internen Dispute der muslimischen Denkschulen voraussetzen. Aus diesem Blickwinkel werden Ordnungsideen ins Feld geführt, die auf eine Separation von religiöser und weltlicher Sphäre bedacht sind. Dieses Ordnungsmodell erfreut sich bei Abgeordneten mit Migrationshintergrund besonderer Beliebtheit: Fast die Hälfte der gesammelten Beiträge, die die Einhaltung der staatlichen Neutralität fordern, stammen von Abgeordneten mit türkischen Wurzeln. Dies mag zum einen daran liegen, dass es oft diese Abgeordnete sind, die für ihre Partei qua Amt (als integrations- oder innenpolitische Sprecher) oder aus Interesse für migrationspolitische Themen Stellung beziehen (wie Cem Özdemir als Vertreter von Bündnis 90/Grüne, Sevim Dagdelen für die Fraktion Die Linke¹⁵³ sowie Lale Akgün für die SPD). Der Befund lässt sich damit nicht umfassend erklären. Zur

¹⁵³ Hier wird durchgehend die Bezeichnung Die Linke gewählt, die die Partei erst seit 2007 und der Fusion mit der WASG trägt.

Abwehr politischer Definitionsversuche der islamischen Identität, die von den Abgeordneten ausgemacht werden, ist gerade dieses Ordnungsmuster attraktiv. In der 16. Wahlperiode, in der das hierarchische Modell an Bedeutung gewinnt, drängen gerade Abgeordnete mit Migrationshintergrund vermehrt auf eine Separation der Handlungsbereiche. Im Vergleich zu den vorherigen Legislaturperioden wird von 2005 bis Ende 2008 doppelt so oft für das Separationsmodell plädiert. Zudem gingen jetzt alle Äußerungen in Richtung einer Distanzierung der Politik von den Religionsgemeinschaften auf das Konto von Abgeordneten mit Migrationshintergrund.¹⁵⁴ Diese Feststellung ist insofern bemerkenswert, als dass in der religionspolitischen Debatte die Trennung der Handlungsbereiche von Politik und Religionsgemeinschaften häufig als spezifisch westlich vorgestellt wird, was von Muslimen erst gelernt werden müsse. Der Diskussionsverlauf zeichnet hier jedoch ein völlig anderes Bild: eine zentrale Trägerschaft des Trennungsmodells waren Abgeordnete mit muslimischen Wurzeln.

5.3. Öffnung der Institutionen gegen Inpflichtnahme der Religionsgemeinschaften

Zusammenfassend zeigt die Auswertung bis hierher, dass die Position der Öffnung der staatlichen Institutionen für muslimische Gemeinschaften bis ins konservative Lager hinein Zustimmung erhält. Die von Koenig (2008) aufgestellte These eines Rückfalls in kommunitaristische Positionen bestätigt sich damit ebenso wenig wie die Vermutung einer laizistischen Tendenz in der Religionspolitik (Isensee 1996). Allerdings bleibt für die aktuelle Regierung der Großen Koalition die rechtliche Gleichstellung der muslimischen Gemeinschaften ein Thema, das zunächst hinten angestellt wird. Zunächst steht eine Einbeziehung muslimischer Bildungsangebote in staatliche Institutionen und die Vereinbarung individueller und kollektiver Religionsausübung mit einfachem Recht im Vordergrund, während die Forderung nach rechtlicher Gleichstellung, also die Verleihung des Status' einer Körperschaft des öffentlichen Rechts, in der Strategie der Bundesregierung in den Hintergrund getreten ist. Im Zentrum steht dagegen die Ausdifferenzierung der Bildungsangebote im religiösen Bereich unter staatlicher Verantwortung, die durch die Implementation von

¹⁵⁴ Hier sind vor allem Cem Özdemir, Omid Nouripoor, Sevim Dagdelen und Lale Akgün zu nennen, aber auch Sebastian Edathy stellte sich auf diese Seite.

Islamischem Religionsunterricht und Islamischer Theologie ergänzt werden sollen. Die pragmatische Strategie der Regierung provoziert auf Seiten der Opposition Forderungen nach rechtlichen Verbesserungen für die muslimischen Gruppen.

Gleichzeitig akzentuiert sich die Auseinandersetzung um die Grenze zwischen politischer und religiöser Sphäre. Abgeordnete sehen die Gefahr, dass die für ein säkulares Gemeinwesen konstitutive Trennung zwischen den Zuständigkeitsbereichen korrumpiert wird. Strittig ist hierbei die Frage, von welcher Seite nun tatsächlich die Übertretung der Zuständigkeit erfolgt: Ist es der Staat, der sich eine Einmischung in religiöse Selbstbestimmung der islamischen Gruppen anmaßt, wie besonders Abgeordnete mit Migrationshintergrund zu beobachten glauben, oder sind es vielmehr muslimische Gemeinschaften, die die Trennung von Staat und Politik nicht respektieren? In dieser Untersuchung kann keine Auskunft über den zweiten Teil der Frage gegeben werden. Vielmehr lässt sich feststellen, dass sich Parlamentarier zunehmend in der Rolle der Ermahner und Erzieher der muslimischen Gemeinschaften sehen. Dies geschieht auf Grundlage einer Identitätsbestimmung der muslimischen Gruppierungen, die von einer Inkompatibilität des Islam mit der Demokratie ausgeht. Das Modell des kooperativen, neutralen Verhältnisses zwischen Religionsgemeinschaften und Politik befindet sich dagegen in der Defensive.

Es lässt sich ein Diskurswechsel beobachten, der mit dem Beginn der 16. Wahlperiode einsetzt, also der Geltung des Koalitionsvertrages von 2005 und der anschließenden Einrichtung der Islamkonferenz durch Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble. Das hierarchische Modell löst mit Beginn der 16. Wahlperiode kooperative Modell der Arbeitsbeziehungen zwischen Politik und Religionsgemeinschaften ab. Muslimische Abgeordnete sehen sich dadurch veranlasst, auf einer strikteren Separation von religiöser und politischer Sphäre zu bestehen.

Bielefeldt weist darauf hin, dass diese Strategie in Richtung eines religionspolitischen Paternalismus (Bielefeldt 2007: 138; siehe auch Schieder 2006: 132) einem Politikwechsel geschuldet sei, der bereits im Koalitionsvertrag 2005 angelegt ist. Im Koalitionsvertrag von 2005 ist zu lesen, dass der Dialog mit den Religionen ein wichtiger Bestandteil der Integrationspolitik sei und der „Bekämpfung von Rassismus, Antisemitismus und Extremismus“ diene (Koalitionsvertrag 2005: 137). Hierbei nehme der Dialog mit dem Islam eine zentrale Stellung ein. Darüber hinaus sei es ein „Gebot des wechselseitigen Respekts, auch Differenzen, die die Dialogpartner trennen, eindeutig zu benennen“ (ebd).

6. Diskurselemente II: Rechtfertigungsmuster aktueller Religionspolitik

Die im vorangegangenen Kapitel vorgestellten Konzepte zur Regelung des Verhältnisses zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften, insbesondere den muslimischen Gruppierungen, werden im politischen Diskurs der Islampolitik mit Legitimationsmustern verknüpft. Die Begründungsmuster sind Thema dieses Kapitels. Es wird die Frage beantwortet, auf welche argumentativen Ressourcen zurückgegriffen wird, um für bestimmte ordnungspolitische Modelle in der Islampolitik Aufmerksamkeit und Zustimmung zu generieren.

Unterschieden wird zwischen ethisch-materiellen, moralischen, pragmatischen und formalen Argumentationsmustern (vgl. Kap 4.3.2.). Im Folgenden werden die zentralen Argumentationsmuster und Topoi vorgestellt, wobei besonders ihre Bedeutung für den Verlauf des Diskurses und der Kontext ihres Auftretens interessiert.

6.1. *Wir und die Anderen*¹⁵⁵

Identitätskonstruktionen spielen eine wichtige Rolle, wenn für ein religionspolitisches Modell argumentiert werden soll. Dabei wird über Deutungen der kulturellen Grundlagen der Gesellschaft im historischen Sinne und über die Rolle der Religion(en) in der Gesellschaft, beispielsweise den Grad ihrer Säkularisierung bzw. Religiosität verhandelt.¹⁵⁶ In dieser Untersuchung sind außerdem Veränderungen dieser Bilder über die Zeit hinweg von Interesse.

Die jeweils bezeichneten sozialen Gruppen sind Ergebnis semantischer Grenzziehungen und Zuschreibungen. Die These, dass institutionelle Politiken auf Konstruktionen von Identitäten, genauer: auf Fremd- und Eigenbildern basieren, findet sich auch bei Koenig (2003, 2008); spezifischer im Hinblick auf die Islampolitik bei Kastoryano (2003) sowie Tezcan (2007). Wir wollen hier die Ausdrücke *Eigen-* und *Fremdbilder* übernehmen, obwohl klar ist, dass objektiv nicht zwischen dem *Eigenen* und dem *Fremden* unterschieden werden kann, sondern dass es sich hierbei um öffentliche Zuschreibungen handelt, die für die Legitimation politischer Instrumente

¹⁵⁵ Diese Überschrift stammt von dem gleichnamigen Buch von Beck-Gernsheim (2007), die binäre Diskurse als Leitlinien nicht nur der öffentlichen Diskussion, sondern auch wissenschaftlicher Forschungsarbeiten untersucht.

¹⁵⁶ Casanova betont, dass der Grad der Säkularisierung keine ausschließlich analytische Fragestellung sei, sondern ideologisch aufgeladen zum Thema öffentlicher Verhandlungen werde. Grund hierfür ist die Forderung des Liberalismus nach Privatisierung der Religion (vgl. Casanova 1996: 187f).

in unserem Fall grundlegend sind: Im Verhandeln über das Eigene und das Fremde und deren respektive Qualitäten wird bestimmt, ob und inwieweit den muslimischen Gemeinschaften und Verbänden legitimerweise ein öffentlicher Platz in dieser Gesellschaft zusteht, bzw. wie weit eine Anerkennung gehen soll oder darf. Diese Auseinandersetzung wird in einer offenen, zunehmend pluralen Gesellschaft dazu genutzt, das (partikulare) Eigene zu definieren und dadurch Identität zu schaffen.

Auf der anderen Seite wird in Bezug auf den Islam in Kategorien von *Fremdheit* und *Vertrautheit* gedacht. Die Zuschreibung von Fremdheit zieht eine Exklusionsdynamik nach sich, während differenzierte Sichtweisen zu den muslimischen Gruppierungen Nähe und Vertrautheit wahrnehmen und damit regelhaften Einschluss in das staatliche System erlauben.¹⁵⁷

6.1.1. Die ethische Prägung der *Mehrheitsgesellschaft*

In diesem Abschnitt soll es um identitätsgenerierende Erzählungen zur Lage der *Mehrheitsgesellschaft* gehen, die in der politischen Debatte zur Begründung politischer Maßnahmen im Bereich der Islampolitik dienen. In den parlamentarischen Debatten sind die Konstruktionen der christlichen, säkularen sowie pluralistischen Mehrheitsgesellschaft zu differenzieren.

a. Die christlich geprägte Gesellschaft

Der Kerngedanke dieser Zeitdiagnose besteht darin, dass das Christentum bis heute als zentraler kulturprägender Faktor angesehen wird. In sozialwissenschaftlicher Literatur ist dieses Deutungsmuster nachweisbar: nach Matthias Zimmer kann eine christliche Prägung der bundesdeutschen Gesellschaft bis heute nicht in Frage gestellt werden.

Die Dominanz christlicher Leitvorstellungen ist in Deutschland ungebrochen, und selbst eine zunehmende Säkularisierung der Gesellschaft hat daran nichts geändert.
(Zimmer 2004: 59)

In den Plenardebatten wird Deutschland nicht nur eine christliche Prägung attestiert, sondern auch eine Zurechnung zum „christlich-abendländischen“ Kulturkreis vorgenommen (der Abgeordnete Polenz, CDU/CSU, in der Beratung der Großen

¹⁵⁷ Theoretische Überlegungen zum Verhältnis von politischem System und der öffentlichen Konstruktion von Fremdheit und Vertrautheit finden sich bei Hellmann (1998).

Anfrage der CDU/CSU-Fraktion: *Islam in Deutschland* am 17.05.2001, PIPr. 14/170: 16650). Um symbolische Grenzen zu bestimmen, werden Gesellschaftsgruppen geografisch und gesellschaftspolitisch definierten *Grundmodellen* zugeordnet, um Eindeutigkeit zu konstruieren (vgl. dazu auch Bielefeldt 2003: 48ff). Der Begriff des Abendlandes, der im historischen Gedächtnis die Frontstellung zum Islam markiert (Rendtorff 1984: 774), ist besonders dazu geeignet, symbolische Grenzen gegenüber den islamischen Gemeinschaften zu errichten. Der Einschluss des Judentums in dieses kulturelle Fundament findet überraschenderweise nur selten statt.¹⁵⁸ Das Bild der *christlichen* bzw. *christlich-abendländischen* Gesellschaft macht insgesamt etwas mehr als 15 Prozent aller identitätsbezogener Legitimationssemantiken aus, ist aber über die gesamte untersuchte Zeitspanne (1998-2008) hinweg präsent.

Kulturelle Errungenschaften wie Säkularisierung, Aufklärung und individuelle Freiheitsrechte werden unmittelbar auf den Einfluss des Christentums zurückgeführt. Der konservative Abgeordnete Uhl führt in der Debatte zur Regierungserklärung des Bundesinnenministers Schäuble anlässlich der Eröffnung der Islamkonferenz auch die Tugend der religiösen Toleranz auf das Christentum zurück, eine kulturelle Errungenschaft, die er in außereuropäischen Kulturräumen nicht verwirklicht sieht:

Alle Christen sind sich heute einig, dass Gewalt, Kriege und die Verfolgung von Minderheiten mit dem Evangelium völlig unvereinbar sind. Zum Selbstverständnis des Christentums gehört es heute, die Verbrechen, die im Namen der eigenen Religion in früheren Zeiten begangen wurden, einzugestehen und entschieden abzulehnen. Insofern hat das Christentum hier einen Weg der religiösen Toleranz beschritten. [...] Blickt man heute in die Welt, so sieht man, dass Religionsfriede und Religionsfreiheit auch im 21. Jahrhundert nichts Selbstverständliches sind. (28.09.2006, PIPr. 16/054: 5161)

Toleranz gegenüber religiösen Minderheiten werde gerade in muslimisch geprägten Staaten nicht gewahrt, so der Abgeordnete. Dies wird auf religiöse Differenzen zwischen Christentum und Islam zurückgeführt.

Die Abgeordnete Köhler (CDU/CSU) erinnert daran, dass „die bei uns geltenden Freiheiten eben keine Selbstverständlichkeit“ seien, sondern „das Fundament eines christlichen Menschenbildes“ benötigten (Köhler in der Aktuellen Stunde zum Karikaturenstreit am 10.02.2006, PIPr. 16/017: 1262). Auch diese Argumentation

¹⁵⁸ Der Abgeordnete Koschyk führt in einer Debatte zum politischen Islamismus aus, dass es insbesondere die christlichen Kirchen und die „israelitischen Kultusgemeinden in Deutschland“ seien, die „unser Land in Jahrhunderten mit geprägt haben“ (23.11.2004, PIPr. 15/140: 12992).

findet sich in der Literatur wieder: Bei Leder (2007: 41) reihen sich zur Bestimmung der kulturellen Grundlagen Deutschlands „griechisch-jüdische Antike“, „christliches Denken“ und „Aufklärung“ aneinander. Ohne die Kenntnis christlicher Glaubenslehren, so Tine Stein, seien Grundelemente des Rechtsstaats wie, in veränderlicher Aufzählung, Trennung von Staat und Kirche, der Geltung der universellen Menschenrechte, der Gleichberechtigung der Geschlechter, dem staatlichen Gewaltmonopol und der interreligiösen Toleranz nicht verstehbar (Stein 2006: 323). Auf solche wissenschaftlichen Standpunkte wird in dieser parlamentarischen Debatte Bezug genommen. Das Christentum ist demnach Ausgangspunkt für die Entwicklung einer säkularen, demokratischen, modernen Gesellschaft und Organisationsstruktur. Diese Idee schließt an den soziologischen Modernisierungsdiskurs an.¹⁵⁹ Gerade die Herausbildung eines säkularen Rechtsstaates mit der institutionellen Trennung von Staat und Kirche wird aus christlichen Lehren abgeleitet (vgl. Kirchhof 2005).

Durch die Verwendung oben genannter Topoi werden zwei Ziele erreicht: Zum einen wird ein direkter Zusammenhang zwischen Christentum und Demokratie, einem stark positiv besetzten Konzept mit hoher gesellschaftlicher Akzeptanz hergestellt, um die Bedeutung der christlichen Wertevermittlung in dieser Debatte zu steigern.¹⁶⁰ Zum anderen findet durch die Zuordnung des Christentums zum Konzept der *Kultur* eine rhetorische Entgrenzung des Christentums statt. Diese Verallgemeinerung beinhaltet tendenziell eine ausschließende Wirkung gegenüber den so genannten *neuen* Religionsgruppen. Der Topos kann somit einen argumentativen Anschluss für die Aufrechterhaltung des selektiven Staatskirchenmodells schaffen.

Als Hauptträgergruppe dieses Gesellschaftsbildes stellen sich die Parteien der Union, aber auch Teile der SPD heraus, während von Vertretern kleinerer Parteien (insbesondere FDP und dem Bündnis 90/Die Grünen) dieses Bild aufgegriffen wird,

¹⁵⁹ Als deskriptive Kategorie wird die Säkularisierung in der Soziologie des späten 19. beginnenden 20. Jahrhunderts als Prozess betrachtet, der paradoxerweise durch die christlichen Glaubenslehren selbst eingeleitet wurde. Die Sakralisierung der weltlichen Existenz und der Rationalisierung des Lebens auf die Erwerbsarbeit ist bei Weber Ausgangspunkt der kapitalistischen Entwicklung, während Troeltsch vor allem auf die Entstehung der Menschenrechte aus dem Geist der (aus Europa vertriebenen) puritanischen Sekten hinweist (Zabel 1984: 819ff). Das Christentum wird hier als Teil der Moderne konzipiert, und nicht als ihr Gegenspieler.

¹⁶⁰ Bereits Fritz Scharpf weist darauf hin, dass der Begriff Demokratie derjenige in der politischen Auseinandersetzung ist, der die positivsten Konnotationen aufweist und gleichzeitig aufgrund seiner Vieldeutigkeit für die widersprüchlichsten Ziele und Werthaltungen ins Feld geführt werden kann (vgl. Scharpf 1970: 8).

um es zu dekonstruieren, wie es hier der Abgeordnete Cem Özdemir in der Beratung der Großen Anfrage *Islam in Deutschland* unternimmt:

Das Zusammenleben von Muslimen, Christen, Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften, aber auch Konfessionslosen kann nicht auf der Grundlage einer virtuellen abendländischen Identität aufgebaut werden. Kollege Polenz hat bereits darauf hingewiesen, wie sich diese abendländische Identität aus unterschiedlichsten Quellen gespeist hat und wahrscheinlich auch in Zukunft speisen wird. Wenn wir versuchen, die europäische oder auch die deutsche Identität quasi als Erbgemeinschaft von Karl Martell oder Prinz Eugen zu konstituieren, dann grenzen wir damit Menschen aus, die muslimischen, jüdischen oder anderen Glaubens sind. Darum sollte man diesen Versuch zurückweisen. (17.05.2001, PIPr. 14/170: 16658)

Özdemir zeigt hier die internen Widersprüchlichkeiten der sogenannten *christlichen Kultur* auf, wobei auch andere Abgeordnete auf die Gefahr der Vermischung von Politik und Religion durch eine kulturalistische Argumentationsweise hinweisen.¹⁶¹

Die Annahme einer christlich geprägten Gesellschaft führt aber nicht in allen Fällen zu einem Plädoyer für das selektive Ordnungsmodell. Vielmehr wird Muslimen beispielsweise von dem konservativen Abgeordneten Koschyk zugestanden, ein „islamisches Selbstverständnis in einer christlich geprägten Gesellschaft“ auszubilden (Beratung der Großen Anfrage *Islam in Deutschland*, 17.05.2001, PIPr. 14/170: 16651). Die ethisch eindeutige Bestimmung der Mehrheitsgesellschaft wird hier mit einem liberalen Staatsverständnis kombiniert. Der weltanschaulich neutrale Staat stellt eine Ermöglichungsstruktur für die in der Zivilgesellschaft bestehenden Religionsgemeinschaften dar, also für die muslimischen Gruppen gleichermaßen.

Eine andere Form der Reduktion der normativen Prämissen dieses Deutungsmusters wurde namentlich durch Bundesinnenminister Schäuble entworfen. Wolfgang Schäuble beschreibt in seiner Regierungserklärung vor dem Bundestag zur Einberufung der Deutschen Islamkonferenz die bestehende „Ordnung“ als von „christlicher Ethik geprägt“ (28.09.2006, PIPr. 16/054: 5149). Entgegen den wissenschaftlichen Ideengebern, die daraus eine Aufrechterhaltung des selektiven religionspolitischen Modells ableiten, sieht Schäuble hierzu keinen Grund. Ganz im Gegenteil werde gerade durch das Grundgesetz „mehr als durch viele andere Ordnungen [...] Raum für ein friedliches, vielfältiges, kulturelles und tolerantes Zusammenleben geboten“ (ebd). Die plurale Gesellschaft kann also im Verständnis

¹⁶¹ Der Abgeordnete Nouripoor weist in der Aussprache zur Einrichtung der Islamkonferenz am 28.09.2006 darauf hin, dass die eindeutige Abgrenzung von der islamischen Kultur letztlich dazu führe, dass sich deutsche Politiker eine fundamentalistische Interpretation des Islam aneigneten, und den Islam unzulässigerweise vereindeutigten (PIPr. 16/054: 5164).

des Innenministers ohne weiteres auf die bestehende, wenn auch kulturell voraussetzungsvolle, Ordnung bauen. Durch diese Neubestimmung des Diskurselements der *christlichen Gesellschaft* als *christliche Ordnung* macht Schäuble die konservative Position weitgehend konsensfähig und schafft eine argumentative Grundlage für den Dialog mit den Muslimen. Die Idee, dass das Gemeinwesen funktional auf eine christliche Ethik angewiesen sei, ist im Duktus der Regierung dementsprechend nicht mehr aufzufinden. Schäuble knüpft aber durch seine Referenz auf die kulturelle Prägung staatlicher Strukturen an den konservativen Diskurs an, wodurch ein Anschluss an frühere Positionen trotz des real vollzogenen Kurswechsels geschaffen wird.

b. Die ethisch plurale Gesellschaft

Der größte Teil der Stellungnahmen rekurriert auf die Idee der ethisch pluralen Gesellschaft. Insgesamt sind es circa 40 Prozent aller Konstruktionen der Mehrheitsgesellschaft, die von einer weltanschaulich pluralistisch aufgebauten Gesellschaft ausgehen. Im politischen Diskurs war diese Sichtweise lange Zeit unzertrennlich mit dem umstrittenen Schlagwort der *multikulturellen Gesellschaft* verknüpft.¹⁶² In der islampolitischen Debatte sind Muslime die eigentlichen Subjekte des Multikulturalismus, die legitimerweise Minderheitenrechte für sich beanspruchen.

Über die Untersuchungsdauer hinweg ist ein Wandel der Trägergruppen und der Zielrichtung dieses Deutungsmusters zu beobachten. Zu Beginn der hier untersuchten Debatte wird die Idee der *multikulturellen Gesellschaft* offensiv im Diskurs der Partei Bündnis 90/Die Grünen vertreten, die von 1998-2005 in die Regierungskoalition eingebunden war. Die Anerkennung kultureller Unterschiede, wie sie bereits in europäischen Nachbarländern vorgelebt wird, stelle für die Grünen ein „starkes Ideal“ dar, dessen Realisierung „Freiheit und Vielfalt“ verspricht, aber auch eine Kultur der Differenz, [...] sowie eine Kultur der Toleranz und des

¹⁶² Der Multikulturalismus ist als Diskurs um die Rechte von Minderheiten zu sehen. Seine Prämisse lautet, dass moderne, nationalstaatlich verfasste Gesellschaften besonders durch Einwanderung kulturelle, ethnische und religiöse Minderheiten beherbergten, denen Rechte als Minderheiten zuzugestehen seien. Die Debatte ist aufs engste mit der Durchsetzung der Rechte der indigenen sowie der französischsprachigen Minderheit in Kanada verknüpft. Aus diesem Blickwinkel verfassten kanadische Intellektuelle wie Will Kymlicka oder Charles Taylor zu Beginn der 1990er Jahre grundlegende Beiträge. Die Öffnung des Diskurses für religiöse Minderheiten ist eine relativ neue Entwicklung, die sich in dem hier behandelten Material verfolgen lässt.

Respekts“ erfordere, so die Abgeordnete Roth in einer Debatte zum Umgang mit dem politischen Islamismus (am 02.12.2004, PIPr. 15/145: 13448). Die Multikulturalismus-Idee findet also zunächst als normativer Diskurs in die Debatte Eingang, in dem in erster Linie die Veränderung der Mehrheitskultur propagiert wird. Die Übernahme des Idealbildes der pluralen Gesellschaft wurde zudem mit dem Ziel verknüpft, auf diese Weise islamischen Extremismus und Terrorismus zu verhindern. Migranten würden sich in einer multikulturellen Gesellschaft in ihrer Existenz anerkannt fühlen. Es könne zudem ein positives Gegenmodell zum von islamischen Extremisten propagierten geschlossenen Gesellschaftsbild vertreten werden (ebd.). Die ethische Komponente des Multikulturalismus-Konzepts besteht darin, dass hier ein Umbau des Eigenbildes der Mehrheitsgesellschaft anvisiert wird.

Durch die Idee einer pluralistischen Gesellschaft wird es außerdem möglich, symbolische Grenzen zwischen gesellschaftlichen Teilgruppen aufzubrechen. Wie Marieluise Beck als Beauftragte der rot-grünen Bundesregierung für Migration und Flüchtlinge betont, gäbe es „nicht die Muslime, die Türken oder die Deutschen“ (am 02.12.2004, PIPr. 15/145: 13456). Da nun die Mehrheitsgesellschaft als ambivalent dargestellt wird, ist es möglich, das Gegenüber ebenfalls als differenzierte Gruppe wahrzunehmen. Dieses Deutungsmuster ermöglicht eine Erweiterung oder Revision der Strukturen, da das Fremde in diesem Sinne weniger als Auslöser von Krisen oder Katastrophen gedeutet, sondern als Normalität anerkannt wird, auf die mit bewährten Mitteln reagiert werden kann (vgl. Hellmann 1998: 418ff). Das Bild der pluralen Gesellschaft schafft damit Anchlüsse für das pluralistische Ordnungsmodell, also die Einbeziehung der muslimischen Gruppen in das staatskirchenrechtliche Gefüge. Beispielsweise wird die Einrichtung von IRU und Lehrstühlen für Islamische Theologie von Claudia Roth in oben genannter Debatte ausdrücklich befürwortet.

Ab der 16. Wahlperiode ist zu beobachten, dass die multikulturelle Gesellschaft als fernes Ideal der Auffassung weicht, dass die bestehende soziale Situation durch ethische Pluralität geprägt sei. Die Gastarbeiterpolitik und die darauf folgende Einwanderung werden als Ausgangspunkt einer Pluralisierung in religiöser Hinsicht benannt, die nun als soziales Faktum anerkannt werden müsse. Diese Leitidee setzt sich in der Großen Koalition durch, nachdem vorher der Multikulturalismus-Gedanke als normatives Ideal gerade von konservativen Politikern erfolgreich

delegitimiert worden war (vgl. dazu Abschnitt 6.3.). Wolfgang Schäuble fasst die neue Sichtweise bei Eröffnung der Islamkonferenz am 28.09.2006 so zusammen:

Der Islam ist Teil Deutschlands und Teil Europas, er ist Teil unserer Gegenwart und er ist Teil unserer Zukunft. Muslime sind in Deutschland willkommen. Sie sollen ihre Talente entfalten und sie sollen unser Land mit weiter voranbringen. (PIPr. 16/054: 5149)

Pluralismus meint für den Innenminister vor allem religiöser Pluralismus, dessen gesellschaftliche Implikationen durch religionspolitische Maßnahmen bearbeitet werden müssen. Aus dieser Perspektive können von Innenminister Schäuble in der Großen Koalition konkrete Probleme des Zusammenlebens und Beteiligungsfragen in den Blick genommen werden, wie „Religionsunterricht in Koranschulen und an staatlichen Schulen, Kopftuch, Imamausbildung, die Rolle der Frauen und Mädchen, das Schächten – um nur ein paar Stichworte zu nennen“ (ebd.). Diese Themen wurden auch vorher schon von der Migrationsbeauftragten der rot-grünen Bundesregierung aufgegriffen, konnten aber aufgrund koalitionsinterner Widerstände nicht weiter verfolgt werden.¹⁶³ Der Grundgedanke der Multikulturalismus-Debatte taucht im neuen Integrationskonzept, das von der Partei Bündnis 90/Die Grünen verfolgt wird, als *Einbürgerung des Islam*¹⁶⁴ in einem weniger konfliktbeladenem Begriffsgewand wieder auf. Renate Künast erklärt das Konzept anlässlich der Regierungserklärung des Innenministers Schäuble zur Islamkonferenz folgendermaßen:

Zum Thema Integration, zur Einbürgerung des Islam, gehört nicht, dass wir ausschließlich von den Muslimen fordern, sich zu bewegen. Es ist vielmehr auch Aufgabe der aufnehmenden Gesellschaft, endlich zu zeigen, dass diese Gesellschaft jahrzehntelang nicht jeden Morgen gesagt hat: Die muslimische Religion ist hier willkommen. (28.09.2006, PIPr. 16/054: 5158)

Dies zeigt, dass das Modell einer rein strukturell verankerten Pluralisierung bei den Grünen auf Widerstand stößt. Stattdessen wird am Projekt der Erweiterung der Selbstdefinition der Nation festgehalten.

¹⁶³ Marieluise Beck klagte in der Debatte über den Umgang mit dem politischen Islamismus in Deutschland am 02.12.2004: „Noch immer ist der deutschsprachige islamische Religionsunterricht in unseren Schulen über Modellprojekte nicht hinausgekommen. Noch immer steckt die Ausbildung von Imamen an deutschen Universitäten in den Kinderschuhen und es fehlt an einem kontinuierlichen Dialog mit den Muslimen.“ (PIPr. 15/145: 13456).

¹⁶⁴ Dieses Konzept wurde bereits 2005 von Marieluise Beck vorgestellt, vgl. Dokumentation der Fachtagung der Beauftragten der Bundesregierung für Migration und Flüchtlinge am 25.04.2005: Islam einbürgern-Auf dem Weg zur Anerkennung muslimischer Vertretungen in Deutschland.

c. Die säkulare Gesellschaft

Säkularisierung, so ist zu Beginn festzustellen, ist ein ideologisch umkämpfter Begriff und hat deshalb mehrere Bedeutungsvarianten. Uns interessiert seine Bedeutung, die er im identitätspolitischen Sinne annimmt. *Säkularisierung* steht demnach für einen sozialen Prozess, in dem die individuelle Abkehr von organisierter Religion und die Ausrichtung des eigenen Lebens auf andere als religiös definierte Ideale die Hauptrolle spielt. Die Säkularisierung der Gesellschaft zeige sich, so die Verfechter dieser Vorstellung, anhand von sinkenden Kirchenmitgliedszahlen und schwindender privater Religionsausübung (Renck 1999: 75; Czermak 1993: 250ff).¹⁶⁵

Im politischen Diskurs wird selten auf diese Ideen rekurriert. Lediglich in der FDP finden sich Einzelkämpfer, die die schwindende Relevanz der christlichen Kirchen und der traditionellen Religionsgemeinschaften in der Gesellschaft überhaupt hervorheben. Auf Basis dieser Idee fordern sie eine stärkere institutionelle Trennung von Staat und Kirche. Besonders in der Wiedervereinigung wird ein Ereignis gesehen, durch das Deutschland insgesamt „atheistischer“ wurde; ein nicht zu unterschätzender Teil der Gesellschaft sei „aktiv in weltlich-materialistischen Werteordnungen befangen“, so der FDP-Abgeordnete Schmidt-Jortzig in der Beratung zur Großen Anfrage der CDU/CSU-Fraktion *Islam in Deutschland* (17.05.2001, PIPr. 14/170: 16654). Die staatskirchenrechtlichen Strukturen müssten aufgrund dieser soziologischen Situation nunmehr überdacht werden. Ein zweiter Grund für den Umbau der Strukturen seien berechnete Ansprüche *neuer* Religionsgemeinschaften, die aufgrund der kulturellen Prägung des Systems nicht berücksichtigt werden könnten (ebd.). Hier zeigt sich, dass die Idee der säkularen Gesellschaft mit dem Verweis auf religiöse Minderheiten verbunden wird. Es entsteht dadurch das Bild einer auf deutscher Seite kirchenfernen, und durch Migration religiös pluralisierten Gesellschaft, das die Umformung des Staatskirchensystems in doppelter Hinsicht notwendig macht.

Die Idee taucht nur ein einziges Mal im gesamten hier untersuchten Material auf, und wird überdies mit dem Bild einer pluralistischen Gesellschaft verschränkt. Dies zeigt, dass diese Position in den politischen Parteien nur sehr geringen Rückhalt

¹⁶⁵ Die Staatskirchenrechtler Renck und Czermak greifen hier das Säkularisierungstheorem auf, das namentlich in der Religionssoziologie entwickelt wurde. Zuletzt finden sich Studien zur Säkularisierung beispielsweise im von Tenfelde (2008) herausgegebenen Sammelband: „Religion in der Gesellschaft: Ende oder Wende?“

besitzt. Religions- und kirchenfreundliche Positionierungen, die sich affirmativ zum kooperativen System äußern, sind dagegen in der Mehrheit. Umgekehrt stützen sich Stellungnahmen, die eine Trennungslösung befürworten, nicht mehr selbstverständlich auf das Bild der säkularen Gesellschaft, sondern folgern die Notwendigkeit der Distanzierung des Staates aus der Pluralisierung der Gesellschaft in religiöser Hinsicht.

6.1.2. Konstruktionen muslimischer Identitäten

In diesem Abschnitt soll ermittelt werden, welche Bilder über den Islam in der Debatte wirksam sind und wie sich diese Zuschreibungen transformieren. Stellungnahmen, die sich auf eine Bestimmung der Identität der muslimischen Gemeinschaften beziehen, werden grundlegend danach unterschieden, ob sie die Fremdheit bzw. Unvereinbarkeit des Islam mit westlichen Grundwerten hervorheben, oder ob sie ein Bild zeichnen, das die Andersheit relativiert oder gar negiert. In der Debatte kristallisieren sich folgende Islam-Konzepte und diskursive Entwicklungen heraus:

a. Muslime als substanziell fremde (Religions-) Gemeinschaft

In den Debatten sind Redebeiträge aufzufinden, die *den Islam* respektive die Muslime als Kollektiv tendenziell in einen Gegensatz zur westlichen Gesellschaft bringen. Diese Stellungnahmen haben gemein, dass sie dem Islam im Stile des *Kampfes der Kulturen* (Samuel Huntington) unveränderliche Eigenschaften zuschreiben und ihn in einer antithetischen Position zur westlichen Welt vermuten. Attribute wie *Demokratiefeindlichkeit*, *Unterdrückung von Frauen* und *Gewalt* werden hier mit dem Islam verknüpft. Die Zuschreibungen an die muslimische Gemeinschaft werden direkt aus einer Deutung des Koran, aus der politischen Situation in islamischen Ländern oder auch aus Traditionen und ritualisierten Praxen abgeleitet. Der Islam wird hier in erster Linie in seinen fundamentalistischen und extremistischen Ausprägungen wahrgenommen.

Die Metaphorik, die hier zum Einsatz kommt, deckt sich weitestgehend mit den in den Medien aufzufindenden Bildern.¹⁶⁶ Allerdings fokussiert der politische Diskurs naturgemäß stärker auf das Verhältnis von Religion und Politik, während kulturelle Themen eine etwas geringere Rolle spielen als in der medialen Debatte. Muslimen

¹⁶⁶ Schiffer benennt als häufig mit dem Islam verknüpfte Themen u.a.: „Fanatismus und Radikalismus“, „Frauenunterdrückung“, „Krieg und Gewalt“ und „Mittelalter und Rückschritt“ (2004: 150ff).

wird angelastet, die Trennung von Staat und Politik und das staatliche Gewaltmonopol nicht zu kennen und deshalb nicht tolerieren zu können. In diesem Sinne stellt der Abgeordnete Wolff (FDP) anlässlich der Regierungserklärung des Bundesinnenministers zur Islamkonferenz fest:

Für mich wäre eine rechtliche Gleichstellung des Islam unter klaren Bedingungen grundsätzlich denkbar. Dazu gehört, dass der Islam die Grundwerte unserer Gesellschaft ohne Vorbehalt akzeptiert und mitträgt. Unbedingte Gewaltfreiheit und die Anerkennung der Trennung von Religion und Staat sind eine wesentliche Voraussetzung dafür. Eine Religionsgemeinschaft, die das Grundgesetz durch die Scharia ersetzen will, kann nicht anerkannt und nicht toleriert werden. (28.09.2006, PlPr. 16/054: 5152)

Der Abgeordnete macht im Anschluss klar, dass er die von ihm hier skizzierten Bedingungen derzeit noch nicht für erfüllt ansieht.

Der Begriff *Scharia* steht in diesem Diskurs als Sinnbild für drakonische Strafsysteme, für Willkür und die Unterdrückung von Frauen, und besitzt eine äußerst negative Konnotation. Damit wird ein reduktionistisches Verständnis der Scharia vertreten, die vor allem als Regelwerk für Strafmaßnahmen verstanden wird.¹⁶⁷ Gegenüber den muslimischen Gemeinschaften schwingt der Vorwurf mit, dass sie eine Einführung der Scharia in Deutschland anstreben. Dieser Vorwurf delegitimiert muslimische Verbände als Verhandlungspartner des Staates, da sie per se als Akteure verfassungsfeindlicher Bestrebungen erscheinen.

Es wird argumentiert, dass patriarchale Verhältnisse in den Familien fortbeständen und ein übermäßiger Einfluss von Traditionen und Religion das Alltagsleben der Muslime beherrsche.¹⁶⁸ Muslime könnten, so die Sichtweise, auch die freie Meinungsäußerung nur schwer akzeptieren.¹⁶⁹ Die demokratischen Errungenschaften führten bei Muslimen zur „totalen Irritation“, so der Abgeordnete Fink der PDS-Fraktion in der Beratung der Großen Anfrage *Islam in Deutschland*,

¹⁶⁷ Beispielsweise stehen Sauberkeits- und Speiseregeln, die ebenfalls Inhalte der Scharia sind, schwerlich in Widerspruch zum Grundgesetz. Bielefeldt zeigt auf, dass eine solche einseitige Verwendung des Begriffes selbst in fundierten wissenschaftlichen Untersuchungen zu Muslimen in Deutschland Verwendung fand, auf die sich die Regierung stützt (Bielefeldt 2008: 12). Die spezifische Begriffsverwendung ist sicherlich mit Vorfällen in islamischen Staaten in Verbindung zu bringen, die durch die Scharia legitimiert wurden, und in Deutschland medial bekannt wurden.

¹⁶⁸ In diesem Sinne stellt die Abgeordnete Philipp (CDU/CSU) in einer Debatte zum politischen Islamismus fest, dass muslimische Frauen gemäß ihrer persönlichen Erfahrung als Kommunalpolitikerin von ihren Männern „zum Teil ganz bewusst und gezielt von Außenkontakten fern gehalten“ werden (am 02.12.2004, PlPr. 15/145: 16664).

¹⁶⁹ Mit dem Verweis auf den Karikaturenstreit und der öffentlichen Debatte um das Papst-Zitat von Regensburg stellt der FDP-Abgeordnete Wolff anlässlich der Eröffnung der Islamkonferenz fest, dass seiner Meinung nach Muslime noch nicht zu einem „vorurteilsfreien Dialog“ fähig seien (28.09.2006, PlPr. 16/054: 5152).

und damit zu „Tendenzen zu Parallelgesellschaften und Gettobildung“ (17.05.2001, PIPr. 14/170: 16658).

Muslimen wird eine Tendenz zur Selbstisolation zugeschrieben, die zur Desintegration der Gesellschaft beitrage. Eine besondere Rolle spielt hierbei der Schlüsselbegriff der *Parallelgesellschaft*¹⁷⁰, der die Vorstellung plastisch auszudrücken vermag, dass in muslimischen Familien und Gemeinschaften andere Wertesysteme Vorrang haben, oder sogar rechtsfreie Räume existieren. Der Begriff wird in den Plenardebatten von konservativen Politikern gerne aufgegriffen, um die soziale Situation zu dramatisieren. Aus den Zitaten wird außerdem ersichtlich, dass Integrationsdefizite der muslimischen Communities auf die Religion zurückgeführt werden. Im Extremfall gelten Muslime als exterritoriale Gruppe, deren eigentlicher Lebensmittelpunkt in anderen Staaten liege. Von den in Deutschland lebenden Muslimen wird gefordert, sich für die Religionsfreiheit und die Achtung der Menschenrechte in anderen Staaten der Welt einzusetzen. Die Abgeordnete Philipp richtet in der Beratung der Großen Anfrage *Islam in Deutschland* folgende Frage an die Muslime:

Wie hältst du es, der du Religionsfreiheit in Deutschland in Anspruch nimmst, mit der Freiheit von Christen und Juden in anderen Teilen der Welt und wie steht es mit der Gleichberechtigung der Frau und des Mannes? Und wie ist es mit den Menschenrechten? (17.05.2001 PIPr. 14/170: 16665)

Damit erscheinen Muslime als *Trittbrettfahrer* (Bielefeldt) der grundrechtlich verbürgten Religionsfreiheit, die aufgrund ihrer Mitverantwortung für unterdrückerische Verhältnisse in Teilen der Welt eigentlich nicht berechtigt seien, die Freiheiten in Deutschland in vollem Umfang wahrzunehmen. Die Abgeordnete fügt hinzu:

Selbstverständlich sind in einem freiheitlichen Verfassungsstaat die Menschenrechte nicht von der Menschenrechtsslage in anderen Staaten abhängig, denn unsere Maßstäbe sind absolut und nicht ein gnädiger Gunsterweis. (ebd.)

¹⁷⁰ Der Begriff wurde vom Soziologen Wilhelm Heitmeyer geprägt (vgl. Tagesspiegel vom 14.01.2007, Die Zeit vom 23.08.1996). Der später medial aufgegriffene Begriff, der die Idee der selbst gewählten Abschottung in Verbindung mit der kulturellen Differenz versinnbildlicht, nimmt eine wichtige Stellung auch im parlamentarischen Diskurs ein. Wolfgang Kaschuba macht deutlich, dass der Begriff der Parallelgesellschaft, obwohl vom Autor sicherlich nicht intendiert, nicht nur soziale Tatsachen benennt, sondern an der Produktion von Fremdheit beteiligt ist. Der Begriff trägt in der öffentlichen Auseinandersetzung dazu bei, die Situation zu dramatisieren, indem er eine Spaltung der Bevölkerung in zwei Lager suggeriert.

Diese Beteuerung wird allerdings durch die spitzfindige Frage, die sie an die Muslime im Allgemeinen richtet, konterkariert. Durch die Zuschreibung von Verantwortung für die Situation in fremden Staaten werden Muslime rhetorisch exkludiert. Gleichzeitig kann von der Frage der Verwirklichung kollektiver Religionsfreiheit in Deutschland vorläufig abgelenkt werden.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass solche Interpretationsmuster nur etwa ein Drittel aller identitätsbezogenen Deutungen über die in Deutschland lebenden Muslime ausmachen. Es ist keineswegs das vorherrschende Bild, das von den Muslimen in den parlamentarischen Debatten gezeichnet wird. Oben genannte Ideen sind aber im gesamten Parteienspektrum sowie über die gesamte Untersuchungsdauer hinweg präsent. Ein Verschwinden solcher stark polarisierenden Stellungnahmen zum Islam kann aber auch nach Einrichtung der Islamkonferenz nicht festgestellt werden.

b. Muslime als kompatible Minderheit

Es lassen sich daneben Identitätsbestimmungen abgrenzen, die eine grundsätzliche Vereinbarkeit des Islam mit demokratischen Verhältnissen annehmen, und somit einer Öffnung der Institutionen positiv gegenüberstehen. Diese Deutungsmuster machen etwa 70 Prozent aller Islambilder aus, und können damit als dominante Identitätskonstruktionen zu den muslimischen Gemeinschaften bezeichnet werden. In der Vorstudie stellte sich heraus, dass hier wiederum mehrere Bilder unterschieden werden können, die die muslimischen Gemeinschaften als mit den Wertegrundlagen der Mehrheitsgesellschaft vereinbare Minderheiten darstellen.

- Die muslimische Gemeinschaft wird zu Beginn der Debatte besonders von den großen Volksparteien als *dichotome* Gemeinschaft beschrieben, wobei friedliebende, integrierte Muslime von potentiell gefährlichen Extremisten abgegrenzt werden. Grundlegend ist die Feststellung, dass nur eine Minderheit von etwa einem Prozent tatsächlich extremistische Orientierungen besitze. Diese Minderheit dürfe mit der großen Mehrheit der Muslime, so der Duktus, „nicht gleichgesetzt werden“. Dabei beruft man sich immer wieder auf Zahlen des Verfassungsschutzes sowie der Bundesregierung, die unter anderem in der Antwort auf die Große Anfrage der CDU/CSU-Fraktion *Islam in Deutschland* (BT-Drs. 14/4530) bekannt wurden.

Ihre Zahl [die der islamistischen Extremisten, V.A.] umfasst ausweislich der Beantwortung der Großen Anfrage und, wie Herr Barthel gerade gesagt hat, des neuesten Verfassungsschutzberichtes zwischen 31000 und 32000 Muslime. [...] 32000 Muslime sind 1 Prozent der hier lebenden Muslime. Es ist schon seltsam: 1 Prozent ist ungefähr die Zahl der sich in Irland bekriegenden Katholiken und Protestanten. Wenn man es genau untersucht, entspricht die Zahl von 1 Prozent wahrscheinlich auch der Rechts- und Linksextremisten in unseren eigenen Reihen. (Die Abgeordnete Philipp in der Beratung der Großen Anfrage Islam in Deutschland am 17.05.2001, PIPr. 14/170: 16664)

Die Abgeordnete relativiert die Daten zusätzlich durch den Vergleich des Anteils von Extremisten in der deutschen Bevölkerung mit dem der islamistischen Extremisten unter Muslimen.

Neu ist die von Seiten der SPD eingeführte Idee der Unterscheidung zwischen Muslimen, die als Gastarbeiter nach Deutschland kamen, und denjenigen, die in jüngeren Migrationswellen eingewandert sind. Besonders muslimische Studierende werden als potentielle Gefahrenquelle ausgemacht, die klar von den bereits lange in Deutschland lebenden Muslimen unterschieden werden.¹⁷¹ Durch die Differenzierung zwischen Arbeitsmigranten und dem wesentlich geringeren Teil der Flüchtlinge und muslimisch geprägten Studierenden kann der islamistische Extremismus als ein überschaubares, eingrenzbare Problem dargestellt werden.

Dieses Deutungsmuster, das ausschließlich auf die Relativierung des von Muslimen ausgehenden Gefahrenpotentials abzielt, findet sich zu Beginn der Debatte vor allem in Beiträgen der großen Volksparteien. Es popularisierte sich aber unter dem Eindruck der Terroranschläge in Europa, und findet sich seit 2005 in Debattenbeiträgen aller Parteien wieder. Insgesamt machte diese Sichtweise knapp ein Drittel aller Identitätsbestimmungen des Islam aus, und ist demzufolge eine der zentralen Identitätsbestimmungen der Minderheitengruppe. Auch Bielefeldt (2008: 14) geht auf das dichotome Islambild ein. Seiner Meinung nach bleiben die hier geleisteten Differenzierungen „eigentümlich folgenlos“ (ebd.). Dies könnte daran liegen, dass das Kriterium der hier geleisteten Differenzierung auf die Bestimmung der Gefährlichkeit islamischer Gruppen gerichtet ist. Die Integration muslimischer Gruppen steht damit unter einem Sicherheitsvorbehalt.

Aus einer weiteren Perspektive werden muslimische Verbände mit „konservativ-

¹⁷¹ „Wir müssen uns zwar leider mit einem islamistisch orientierten Terrorismus auseinandersetzen; es gibt aber absolut keine Anhaltspunkte für Berührungspunkte oder Beziehungen zwischen denjenigen, die islamistischen Terrorismus betreiben bzw. in diesem Feld agieren, und den Menschen, die aus dem Bereich der Arbeitsmigration kommen.“ (so der Abgeordnete Fritz-Rudolf Körper anlässlich der Einrichtung der Islamkonferenz am 28.09.2006, BT-PIPr. 16/054: 5159).

orthodoxer oder gar islamistischer“ Ausrichtung in einen Gegensatz zu den nicht-organisierten Muslimen gebracht. Diese Darstellungsweise zieht die Verbände per se und damit auch die Kooperation der Bundesregierung mit diesen Organisationen potentiell in Zweifel. Die CDU/CSU-Abgeordnete Köhler stellt fest:

Realität ist nämlich, dass der Islam in Deutschland eben nicht zum Großteil aus Mitgliedern konservativ-orthodoxer oder gar islamistischer Verbände besteht, sondern vor allem aus säkular orientierten Muslimen, die gerne hier in Deutschland und unter dem geltenden Grundgesetz leben. (Am 28.09.2006 in der Debatte im Anschluss an die Regierungserklärung des Innenministers zur Einrichtung der Islamkonferenz, PlPr. 16/054: 5154).

Auch dieses Deutungsmuster zeichnet ein dichotomes Bild der muslimischen Gemeinschaften, die nun eben in organisierte und nicht-organisierte unterteilt werden.

- Eine andere Entwicklung erfährt das Bild, durch das der Islam als plurale Religionsgemeinschaft wahrgenommen wird. Diese Sichtweise nimmt insbesondere auf die theologischen Differenzen innerhalb der muslimischen Glaubensrichtungen Bezug. Es wird auf die sehr heterogenen Traditionen und Interpretationen des Islam und die ethnische Uneinheitlichkeit der Muslime abgehoben. Die muslimische Gemeinschaften werden dadurch verstärkt in ihren internen Differenzierungen und theologischen Auseinandersetzungen wahrgenommen.

Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland ist heterogen, so wie er auch weltweit heterogen ist. Es gibt Muslime aus unterschiedlichen Ländern, die unterschiedliche Sprachen sprechen– darauf hat Kollege Polenz bereits hingewiesen– und unterschiedlichen Konfessionen angehören. Innerhalb der jeweiligen Konfessionen gibt es unterschiedliche Rechtsschulen und Sekten. (Cem Özdemir in der Beratung der Großen Anfrage Islam in Deutschland am 17.05.2001, PlPr. 14/170: 16657)

Hinweise auf die zunehmende Zahl von deutschen Konvertiten und darauf, dass Muslime bereits seit einigen Jahrzehnten in Deutschland leben, dienen dazu, die Verbundenheit von Mehrheits- und Minderheitsgruppe deutlich zu machen. In allen Wahlperioden wird das Bild der pluralen Religionsgemeinschaft besonders von Rednern der jeweiligen Bundesregierungen aufgebaut. Es eröffnet die Möglichkeit, die strukturelle Einbindung muslimischer Gruppen in Erwägung zu ziehen.

Zitate von Schriftstellern, Regisseuren oder gar gemäßigten deutschen Islamverbänden werden eingebracht, um die Friedfertigkeit und Demokratiekompatibilität des Islam zu demonstrieren. So führt der Abgeordnete Polenz (CDU/CSU) aus:

Der Generalsekretär des Verbandes der Islamischen Kulturzentren hat auf einer Anhörung, die die CDU/CSU-Fraktion zu diesem Thema abgehalten hat, ausdrücklich auf Folgendes hingewiesen: Auch in der islamischen Orthodoxie ist anerkannt, dass Muslime, die in einem nicht islamischen Staat leben und dort Religionsfreiheit und die übrigen Grundrechte genießen, ihrerseits zur Loyalität zu diesem Staat und seiner Rechtsordnung verpflichtet sind. (Beratung der Großen Anfrage Islam in Deutschland, am 17.05.2001, PIPr. 14/170: 16650)

Während von 1998 bis 2005 dabei vor allem Unterschiede zwischen den religiösen Richtungen angesprochen werden, werden seit 2006 auch säkulare Muslime oder nicht als religiös auftretende Menschen aus islamisch geprägten Staaten unter der Kategorie *Muslime* gefasst. Beispielsweise werden die Rechtsanwältin Seyran Ates und Kenan Kolat¹⁷² in die Kategorie *Muslime* einbezogen:

Doch die weit überwiegende Mehrheit der Muslime in Deutschland ist nicht fundamentalistisch. Es hat immer wieder Stellungnahmen gegeben, die hoffnungsvoll stimmen, die die Integration eines aufgeklärten Islam in unsere westlich- demokratische Gesellschaft möglich erscheinen lassen. So hat sich der Vorsitzende der Türkischen Gemeinde, Kenan Kolat, für die Kunstfreiheit und gegen die Berliner Opernabsetzung ausgesprochen. Frau Seyran Ates hat sich in vorbildlicher Weise gegen reaktionär-unmenschliche Praktiken wie die so genannten Ehrenmorde und gegen Zwangsheirat engagiert. (die Abgeordnete Köhler in der Debatte zur Einrichtung der Islamkonferenz am 28.09.2006, PIPr. 16/054: 5152f)

Dadurch verschiebt sich der Sinn der Begriffe *Islam* und *Muslim* im politischen Sprachgebrauch. Sind damit im eigentlich religiös orientierte Menschen gemeint, so nehmen die Säkularen im aktuellen Bild einen wichtigen Platz in der muslimischen Gemeinschaft ein. Der Begriff *Muslim* wird damit zu einer *quasi-ethnischen Kategorie* (Bielefeldt), unter die auch weltlich orientierte, kämpferisch atheistische oder transzendental gleichgültige Menschen mit muslimischem Hintergrund fallen. Dies spiegelt sich in der Konstruktion der Islamkonferenz, in deren Teilnehmerkreis aufgrund von Legitimationsproblemen säkular orientierte Persönlichkeiten aus dem öffentlichen Leben mit muslimischem Hintergrund aufgenommen wurden. Wie die Abgeordnete Köhler anmerkt, werde durch die Zusammensetzung der Teilnehmer der Islamkonferenz das wirkliche Bild des muslimischen Lebens in Deutschland sichtbar. Dahinter steht eine Strategie, säkular orientierte Muslime als legitime Sprecher der muslimischen Gemeinschaft zu positionieren, die als vorbildlich gelten. Dementsprechend werden jene Persönlichkeiten im Parlament als Vertreter der erweiterten muslimischen Glaubensgemeinschaft zitiert.

¹⁷² Kenan Kolat ist seit 2005 Vorsitzender der Türkischen Gemeinde Deutschlands.

• Weiterhin findet als normatives Ideal die Idee des Euro-Islam Zuspruch, die besonders vom ehemaligen Politikberater Bassam Tibi in die politische Debatte eingebracht wurde (vgl. Stein 2008). Das Konzept eines europäischen Islam wird insbesondere bei den Grünen in der 16. Wahlperiode aufgegriffen, wobei die Redner, entgegen der ursprünglich von Tibi eingebrachten Idee, auf eine Entwicklung eines angepassten Islam durch strukturelle Einbindung der Religion, also in einem administrativ angeleiteten Prozess vertrauen. Die ursprüngliche Idee von Bassam Tibi war die der Entwicklung eines europäischen Islam durch ideologische Auseinandersetzung der europäischen Muslime mit den Werten Europas. Er forderte hierfür ein selbstbewusstes Eintreten der Europäer für ihre Werte in der Konfrontation mit dem Islamismus, in dem er das Bestreben einer „Entwestlichung der Welt“ sah (Tibi 1999: 258). Renate Künast stellt ihre Idee von der Entstehung eines europäischen Islam so dar:

Wir wollen die Einführung des Islamunterrichts auf Deutsch in den deutschen Schulen; wir wollen Imame in Deutschland auf Deutsch ausbilden und wir wollen mehr als diese zwei Lehrstühle für islamische Religion, weil sich am Ende nur so ein europäischer Islam entwickeln kann, ein Islam, der eines gelernt hat, nämlich hier auf der Basis der Grundrechte aktiv zu werden. (Künast anlässlich Regierungserklärung zur Einrichtung der Islamkonferenz am 28.09.2006, PlPr. 16/054: 5158).

Damit erfolgt eine Reduktion des normativen Gehalts dieser Idee. Das Leitbild der Schaffung eines europäischen Islam wird von der Regierung der Großen Koalition aus SPD und CDU/CSU nicht in den Vordergrund gestellt. Stattdessen soll sich die muslimische Gemeinde in Deutschland in dem durch die Islamkonferenz angestoßenen Prozess transformieren, wobei ein Einfluss in die theologische Entwicklung der muslimischen Gemeinschaft stärker mittels der Auswahl der Gesprächspartner der Bundesregierung, weniger über eine öffentliche ideologische Auseinandersetzung angestrebt wird.

Identitätsbezogene Argumentationen machen in diesem Diskurs etwa 23 Prozent aller Begründungsmuster aus. Untersuchungen zu Medientexten ergeben, dass in der medialen Debatte in Deutschland über muslimische Immigranten im gleichen Zeitraum der Anteil ethischer Begründungsmuster etwas höher, bei circa 30 Prozent liegt (Dolezal et. al. 2008: 25). Der politische Diskurs verläuft also im Vergleich geringfügig pragmatischer, als dies in anderen Diskursarenen der Fall ist.

6.2. Identitätsneutrale Begründungsmuster

Mit den bisher dargestellten Diskurselementen wird deutlich, dass ethische Argumente häufig mit identitätsneutralen Begründungen ergänzt werden, um die Plausibilität der Aussagen zu erhöhen. Wie in Abschnitt 6.1.1. beschrieben, wird die Argumentation für eine Trennungslösung mit dem Bild der säkularen Gesellschaft *und* dem Verweis auf berechnigte Ansprüche religiöser Minderheiten, einer Gerechnigkeitssemantik also, verknüpft. Im folgenden Abschnitt soll nun genauer untersucht werden, welche identitätsneutralen Argumentationsmuster in der parlamentarischen Debatte eine Rolle spielen.

6.2.1. Öffnung der Debatte durch die Argumente *Gerechnigkeit* und *Religionsfreiheit*

In unserem Kontext sind die Maximen der Religionsfreiheit, der Gerechnigkeit sowie der *Toleranz* zentral, um eine Öffnung der islampolitischen Debatte voranzutreiben. Insgesamt kommt moralischen Argumentationen in den hier behandelten Dokumenten nur eine mäßige Bedeutung zu: Sie machen etwa 10 Prozent aller Legitimationssemantiken aus. Die Prinzipien der *Religionsfreiheit* und der *Gerechnigkeit* sind die moralisch-universellen Argumentationsmuster mit der höchsten Frequenz.¹⁷³ Die Bedeutung des Legitimationsmusters *Toleranz* sinkt im Verlauf der Debatte stark ab: während sich in der 14. Wahlperiode noch etwa 25 Prozent aller universellen Argumentationsmuster auf das Toleranzprinzip stützen, verringert sich ihr Anteil in der 16. Wahlperiode auf ein Drittel dieses Prozentsatzes.

Warum besitzt die in der Debatte identifizierten Grundprinzipien diese unterschiedliche Gewichtung? Warum erfährt das Toleranzprinzip als Begründungsmuster diese Entwicklung? Zum einen wird das Toleranzprinzip, wie aus dem Material ersichtlich, durch weitergehende Forderungen von Muslimen an die Politik delegitimiert, wie ein Abgeordneter aus eigener Erfahrung zu berichten weiß:

¹⁷³ Das Argumentationsmuster *Gerechnigkeit* macht genauso wie das der *Religionsfreiheit* einen Anteil von etwa 40 Prozent der moralischen Begründungsmuster aus.

Wir benutzen zu Recht – im positivsten Sinne des Wortes – immer den Begriff der Toleranz. Aber ich hatte folgendes Erlebnis. Als ich einmal bei einer Veranstaltung das Hohelied der Toleranz gesungen habe, sagte mir ein Mensch arabischer Herkunft: Herr Barthel, ich möchte von Ihnen nicht toleriert werden, sondern ich möchte von Ihnen respektiert und akzeptiert werden. Denn bei dem Begriff der Toleranz klingt mit: Eigentlich mögen wir das nicht, aber wir lassen es zu. Ich finde, dass wir im Zusammenhang mit dem Islam bei uns nicht nur von Toleranz sprechen dürfen, sondern dass der Islam in dieser Gesellschaft als gleichwertig akzeptiert werden muss. (der Abgeordnete Barthel (SPD) in der Beratung der Großen Anfrage Islam in Deutschland, PIPr. 14/170: 16660)

Der Begriff der Toleranz bekommt also im Verlauf der Debatte eine Konnotation, die seine Benutzer in das Licht stellt, kollektive Beteiligungsrechte von muslimischen Gruppierungen zu vernachlässigen. Tatsächlich wird dieses Argumentationsmuster gerade von konservativer Seite dazu genutzt, Gleichstellungsforderungen von Muslimen abzuwehren. So bemerkt der Abgeordnete Uhl, dass „das Grundgesetz [...] etwas anderes als Äquidistanz“ gegenüber den Religionsgemeinschaften fordere, und zwar „gegenseitige Achtung“ (Debatte im Anschluss an die Regierungserklärung von Innenminister Schäuble zur Einrichtung der Islamkonferenz am 28.09.2006, PIPr. 16/054: 5161). Durch diese Verwendung des Toleranzprinzips, die es in einen Gegensatz zu Gleichstellungsforderungen der muslimischen Gemeinschaften bringt, wird es von der Mehrheit der Parlamentarier fallen gelassen.

Mit der Forderung nach Religionsfreiheit werden zumeist muslimische Interessen unterstützt. Die Beliebtheit des Legitimationsmusters *Religionsfreiheit* erklärt sich durch seine Plausibilität, die es als verfassungsmäßig verbürgtes Grundrecht besitzt. Zudem gelang es, das Prinzip der Religionsfreiheit als politisches Mittel gegen den Fundamentalismus in Stellung zu bringen:

Die Auseinandersetzung mit dem internationalen Terrorismus und mit den Gewalttättern erfordert es, dass wir uns gerade machen und für unsere pluralistische Gesellschaft sowie die damit verbundenen Freiheitsrechte – dazu gehört auch die Religionsfreiheit – einsetzen. (die Abgeordnete Sager, Bündnis 90/Die Grünen in einer haushaltspolitischen Debatte, PIPr. 15/141: 13033)

Gleichwohl ist die Maxime der Religionsfreiheit in der Debatte für Deutungen offen. Umstritten ist, ob voraussetzungslose Religionsfreiheit auch für Muslime in Deutschland gelten solle, oder vielmehr muslimische Gemeinschaften vorab zu integrationspolitischen Leistungen verpflichtet werden können. Dieser Befund ist mit der Tatsache erklärbar, dass auch im juristischen Diskurs derzeit um die Bedeutung der Religionsfreiheit für Muslime gerungen wird, ob also etwa die freie Wahl der Sprache im Gottesdienst oder die Abweichung von Glaubensinhalten von Verfassungsnormen

von der Religionsfreiheit gedeckt seien (vgl. dazu Poscher 2007 sowie Muckel 1999). Die Rechtsprechung hat hier kein einheitliches Deutungsangebot vorzuweisen, auf das sich die Parlamentarier berufen könnten. So finden differente, juristisch legitimierte Deutungen des Begriffes in den Diskurs Eingang (vgl. auch Abschnitt 6.2.4.).

Parallel dazu gewinnt das Begründungsmuster *Gerechtigkeit* in der 16. Wahlperiode weiter an Bedeutung. Von 1998 bis 2005 war das Argumentationsmuster Gerechtigkeit bereits von den Grünen als kleinerem Koalitionspartner der rot-grünen Bundesregierung genutzt worden, um eine rechtliche Gleichstellung des Islam zu fordern, während die SPD noch keine Perspektive für eine kollektive Gleichberechtigung muslimischer Gemeinschaften entwickelt hatte. Das Konzept *Gerechtigkeit*, das die Forderung nach Beteiligung der muslimischen Minderheiten am besten aufgreift, wurde zu einem Leitmotiv in der Argumentation der Bundesregierung zur Einrichtung der Islamkonferenz. So stellt Bundesinnenminister Schäuble in der Regierungserklärung zur Islamkonferenz fest, dass „viele Muslime [...] zu Recht“ erwarteten, „dass so ähnlich, wie der Staat Beziehungen zu den christlichen Kirchen und zur jüdischen Gemeinschaft unterhält, er auch Beziehungen zu den Muslimen entwickelt“ (28.09.2006, PlPr. 16/054: 5149). Hier wird deutlich, dass der Vergleich mit den christlichen und jüdischen Gemeinden dazu dient, die Kontaktaufnahme mit muslimischen Verbänden als einsichtig und natürlich darzustellen, die sich aus der Logik des staatskirchenrechtlichen Systems ableite. Die Semantiken der *Gerechtigkeit* und *Religionsfreiheit* sind zwei Argumentationsmuster, die grundsätzlich dazu dienen, Perspektiven für die muslimischen Gruppierungen aufzuzeigen.

6.2.2. Von der *Anerkennung* zur *Einbindung* des Islam

Die Islampolitik wird von Beginn an als Politikbereich begriffen, durch den die politische Integration von Migranten vorangebracht werden könne. Dementsprechend lautet die politische Begründung für die Große Anfrage an den Bundestag mit dem Titel *Islam in Deutschland*, dass „für die dauerhaft in Deutschland lebenden Ausländerinnen und Ausländer Fragen der Kultur und der Religion von zentraler Bedeutung [sind]“ (BT-Drs. 14/2301:1). Die Frage nach dem Islam sei deshalb eine der „Kernfragen einer modernen Integrationspolitik“ (ebd.). Maßnahmen, die die Stellung muslimischer Gemeinschaften in Deutschland regeln, stehen deshalb kontinuierlich unter dem Vorbehalt ihrer integrationsfördernden Wirkung, da Muslime

im öffentlichen Diskurs als Gesellschaftsgruppe mit den signifikantesten Integrationsdefiziten wahrgenommen werden (so Tiesler 2007: 27).

Allerdings verändert sich im Laufe der Debatte das Verständnis davon, durch welche Strategie die Integration der Muslime erreicht werden könne. Der Deutungswandel, der von der Integration als Anerkennung der Muslime zum Verständnis von Integration als strategische Einbindung der muslimischen Gemeinschaften führt, soll im Folgenden nachvollziehbar gemacht werden.

In den Redebeiträgen drehte sich die integrationspolitische Kontroverse um die Schlagwörter *Multikulturalismus* versus *Leitkultur*.¹⁷⁴ Diese Positionen sind aus den Debatten um die Staatsbürgerschaft und allgemeinen Integrationsdiskursen bekannt (vgl. Stein 2008: 34). Die grundlegenden Integrationskonzepte werden auf die Frage der Inkorporation des Islam in Deutschland übertragen: Auch im Falle der strukturellen Integration muslimischer Gemeinschaften wird debattiert, ob dem Islam trotz kultureller Differenz als Ausgangspunkt des Integrationsprozesses gleiche kollektive Rechte zu gewähren seien (Position des Multikulturalismus), oder ob Muslime zunächst eine Anpassungsleistung erbringen müssten, um sich ein Recht auf Gleichbehandlung zu erwerben (Konzept der Leitkultur). Während das Leitkultur-Konzept fordert, dass ein „Kanon von Überzeugungen und Werten anzunehmen und zu leben [sei], der unser Land als ein freiheitlich-demokratisches und rechtsstaatliches Gemeinwesen definiert“ (so der Abgeordnete Koschyk in einer Debatte zum politischen Islamismus am 23.11.2004, PlPr. 15/140: 12992), führt der Abgeordnete Barthel im Sinne der Multikulturalismus-Position aus:

Die Anerkennung des Islams auch im Integrationsprozess ist deshalb so wichtig, weil die Alternative dazu führen könnte, dass sich die Menschen in Selbstisolierung oder Selbstethnisierung begeben und dann die besten Integrationsbemühungen vergebens wären. Es muss deutlich werden, dass Muslime in diesem Land Teil dieser Gesellschaft sind, und umgekehrt übrigens auch, dass sie sich selbst als Teil dieser Gesellschaft verstehen. (Beratung der Großen Anfrage Islam in Deutschland, 17.05.2001, PlPr. 14/170: 16661)

Zentral für diesen Diskurs ist die Semantik der *Anerkennung*. Öffentliche Anerkennung werde den muslimischen Gemeinschaften durch die Gewährung von Kollektivrechten zuteil, was den Integrationsprozess insgesamt positiv beeinflusse, so die Argumentation. Den Muslimen sei es erst dadurch möglich, sich der Gesellschaft zuzuwenden. Das Gelingen der Integration wird von einem Bewusstseinswandel

¹⁷⁴ Siehe zu dieser politischen Kontroverse beispielsweise die Beiträge im Sammelband von Lammert (2006).

innerhalb der Mehrheitsgesellschaft abhängig gemacht, der sich in einer Öffnung der nationalen Identität ausdrücken müsse.

Bei genauerer Betrachtung der Argumentationsstrukturen stellt sich heraus, dass ein enormer argumentativer Aufwand betrieben wird, um diese Regierungsstrategie plausibel zu machen. In Claudia Roths Verteidigung der grünen Integrationspolitik finden sich sieben voneinander zu unterscheidende Argumentmuster, darunter der Kampf gegen den politischen Islamismus, die Religionsfreiheit, die Gleichberechtigung und die Entwicklung eines Euro-Islams,¹⁷⁵ um für Lehrstühle für Islamische Theologie an staatlichen Universitäten und IRU an öffentlichen Schulen zu werben.

Integration beinhaltet auch – das unterstützen wir sehr – Ausbildung von Imamen an deutschen Universitäten und deutschsprachigen islamischen Religionsunterricht. [...] Wir treten ein für die Religionsfreiheit: hier bei uns auch für Moslems, in der Türkei auch für Christen und Aleviten. Religionsfreiheit heißt aber nicht, dass religiöse Vorstellungen über die demokratische Rechtsordnung gestellt werden dürfen. Deswegen darf aber Integrationspolitik doch nicht auf Ordnungspolitik reduziert werden, wie es meiner Meinung nach in Ihrem Antrag der Fall ist. Integrationspolitik muss doch den Islam als gleichberechtigte Religion anerkennen und zum Ziel haben, den Islam quasi bei uns einzubürgern. Denn ein europäischer Islam ist doch der beste Beitrag im internationalen Kampf gegen den islamistischen Extremismus. Lassen Sie mich zum Schluss sagen: Multikulturalität ist nicht nur Realität, sie stellt für uns auch ein starkes Ideal dar, womit wir Freiheit, Vielfalt und die Achtung unterschiedlicher Lebensweisen und Lebensentwürfe verbinden. Sie erfordert eine Kultur der Differenz sowie eine Kultur der Toleranz und des Respekts. Toleranz in einer multikulturellen Demokratie bewegt sich immer im Rahmen unserer Verfassungsordnung. Die Zukunft liegt also im Pluralismus, nicht in der Monokultur. (Roth anlässlich einer Debatte über den politischen Islamismus am 02.12.2004, PIPr. 15/145: 13448)

Bleses/Rose (1998: 217f) bezeichnen eine solche differenzierte Argumentationsweise als eine Form normativer Reduktion. Politiker versuchen, möglichst viele Gruppen, sowohl innerhalb als auch außerhalb des Parlaments, mit unterschiedlichen Werthaltungen und Zielvorstellungen dadurch anzusprechen, dass sie eine große Bandbreite an Begründungen für ein politisches Projekt anführen. Aufgrund der ideologischen Frontstellung in der Integrationspolitik wird diese Redestrategie von politisch Verantwortlichen genutzt, um Überzeugungsarbeit zu leisten.

Wie aus obigen Zitaten deutlich wird, verfolgen Regierung und Opposition bis zum Regierungsantritt der Großen Koalition wechselseitig unversöhnliche Integrationskonzepte. Die rot-grüne Bundesregierung, die auf der Suche nach Vorbildern für ihre

¹⁷⁵ Daneben werden hier das Toleranzgebot, die Integration der Muslime und das Bild der pluralen Gesellschaft als Argumente angeführt.

Integrationspolitik innerhalb Europas Ausschau hielt, nimmt sich integrationspolitisch an England und den Niederlanden ein Beispiel. Seit den Attentaten in London und dem Mord am niederländischen Regisseur Theo van Gogh (2004) gelten diese Länder als Negativ-Beispiele für ein *laissez-faire* in der Integrationspolitik. Importierte Wertvorstellungen, die mit den demokratischen Werten des Aufnahmelandes nicht in Einklang gebracht werden, seien der Grund für diese Gewaltakte, argumentieren die Gegner des Multikulturalismus-Konzepts. In diesem Zuge kann das Konzept des Multikulturalismus, als dessen Stammland die Niederlande gelten, mit der pejorativ gemeinten Abkürzung *Multikulti* delegitimiert werden, wie es der Abgeordnete Grindel (CDU/CSU) anlässlich einer Debatte über den politischen Islamismus vorführt:

Multikulti toleriert islamisierte Räume in unseren Städten und Verhaltensweisen von Ausländern, die zu Unfreiheit führen. Keine Toleranz gegenüber Intoleranten – das schafft Freiheit und Rahmenbedingungen, die wir für die Integration brauchen. [...] Wir wollen kein Klima des Nebeneinanders, aus dem schnell ein Gegeneinander wird, wir wollen ein Klima des Miteinanders. Mich bedrückt es, dass immer erst etwas Schlimmes wie der Anschlag auf Theo van Gogh geschehen muss, bevor wir über die wirklichen Probleme beim Zusammenleben von Ausländern und Deutschen sprechen. (02.12.2004, PlPr. 15/145: 13458)

Ein parteiübergreifender Konsens selbst mit Kritikern des Multikulturalismus-Konzepts besteht von Beginn an darin, dass zum Gelingen von Integration ein Konsens über die säkularen Grundwerte der Verfassung vorhanden sein müsse. Das Grundgesetz wird dabei aus seinem kulturellen Kontext herausgelöst verstanden: Für Muslime gelten demnach „dieselben Schranken, die sich aus der Wertordnung des Grundgesetzes auch für Christen und andere Religionsgemeinschaften ergeben“ (der Abgeordnete Polenz in der Beratung der Großen Anfrage *Islam in Deutschland*, PlPr. 14/170: 16650). Die Deutung des Grundgesetzes als kulturell voraussetzungsfreie Gesetzesordnung lässt sich auch in der deutschsprachigen Literatur zu Fragen der Integration moderner Gesellschaften wiederfinden. Heiner Bielefeldt betont die Wichtigkeit eines säkularen Grundkonsenses, den auch Muslime fähig seien einzugehen.¹⁷⁶

Während über die Notwendigkeit der Integration und über ihre Grundbedingung Einigkeit besteht, ist mit dem Beginn der 16. Wahlperiode ein Wandel der inhaltlichen Auslegung des Integrationsbegriffs zu beobachten. Integration wird von der

¹⁷⁶ Tine Stein lässt sich auf das Konzept des Verfassungspatriotismus ein, dem sie allerdings die „Loyalität zu den die Verfassung stützenden Prinzipien“ und eine „gemeinsame Sprache“ aller Bürger (2008: 51) an die Seite stellen will. Die kulturellen Voraussetzungen der Verfassungsgrundlagen, die die Autorin in früheren Schriften herausstellt, rücken hier in den Hintergrund.

Bundesregierung nunmehr als administrativ angeleiteter Prozess verstanden und meint eine pragmatische Lösung von Problemen des Zusammenlebens, die benannt und durch konkrete Maßnahmen gelöst werden können. Bundesinnenminister Schäuble formuliert zum Auftakt der Islamkonferenz:

Um Perspektiven für die gemeinsame Zukunft zu schaffen, müssen wir versuchen, die Probleme zu lösen, die das Zusammenleben mit Muslimen in unserem Land belasten [...]. Aufgabe dieser Deutschen Islamkonferenz soll es sein, eine Lösung der Probleme des Zusammenlebens gemeinsam und im Dialog mit den in Deutschland lebenden Muslimen zu suchen. (28.09.2006, PIPr. 16/054: 5149)

Eine pluralistische Ordnung sei schließlich im Grundgesetz angelegt und diene „der Nachhaltigkeit unserer Ordnung von Freiheit und Toleranz“, so Schäuble am 25.11.2008 in einer Grundsatzdebatte über die Integrationspolitik der Großen Koalition (PIPr. 16/188: 20305). Parallel dazu erfährt das in Kapitel 5.2.1. vorgestellte Böckenförde-Paradoxon (BP), das die Angewiesenheit des Staates auf durch vorpolitische Gemeinschaften vermittelte Werte proklamiert, eine Differenzierung auf die muslimischen Religionsgemeinschaften hin. Besonders dem IRU wird nun eine integrationsfördernde Wirkung zuerkannt, da er, ebenso wie der katholische oder evangelische Religionsunterricht, die Vermittlung von gesellschaftlich erwünschten Werthaltungen leiste (so die Abgeordnete Nickels der Fraktion Bündnis 90/Die Grünen in einer Debatte um die Religionspolitik des Berliner Senats am 13.04.2005, PIPr. 15/168: 15747). Der Präsenz des Islam in der Öffentlichkeit wird in dieser reformierten Version des BP eine positive Integrationsleistung zugeschrieben. Der IRU wird außerdem als Alternativprogramm zu den so genannten Koranschulen¹⁷⁷ ins Feld geführt.

Analog soll innergesellschaftliche *Toleranz* statt durch Akzeptanz der multikulturellen Realität durch die Einrichtung religiöser Bildungsmöglichkeiten an staatlichen Institutionen und die verstärkte Sichtbarkeit des Islam in der Öffentlichkeit erreicht werden. Zielgruppe der Politik ist nun nicht mehr in erster Linie die Mehrheitsgesellschaft, die eine „Kultur der Toleranz“ lernen sollte, sondern die Minderheit, die ein „islamisches Selbstverständnis in einer christlich geprägten Gesellschaft entwickeln“ müsse (so der Abgeordnete der CDU/CSU Polenz in der Beratung der Großen Anfrage *Islam in Deutschland* am 17.05.2001, PIPr. 14/170: 16651). Ähnlich wie das BP durchläuft der Topos der *Kenntnis der eigenen Wurzeln*

¹⁷⁷ Darunter sind Unterrichtseinheiten in Moscheen zu verstehen, in denen das Rezitieren von Koranversen auf Hocharabisch gelernt wird. In medialen Debatten wurde den Koranschulen häufig nachgesagt, fundamentalistisches Gedankengut zu verbreiten.

einen Prozess der Ausdifferenzierung. Klassisch fordert die Redeweise, „unsere [die christlichen, V.A.] kulturellen Fundamente“ zu kennen, um mit den „Anderen“ verhandeln zu können, da man sonst „kein ernst zu nehmender Partner im Dialog der Kulturen“ sei (Die CDU/CSU-Abgeordnete Köhler in der Aktuellen Stunde des Bundestages zum Karikaturenstreit, PlPr. 16/017: 1262). Diese Redeweise rechtfertigt kirchliche Privilegien, insbesondere den kirchlichen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. In Erweiterung dieses Gedankens sollen auch muslimische Gemeinschaften durch religiöse Bildung eine Toleranzkultur und eine Öffnung nach außen erlernen. Fundierte Kenntnisse der islamischen Traditionen sollen den Muslimen dabei helfen, sich positiv in die Gesellschaft einbringen zu können, so die erneuerte Argumentation. Der Abgeordnete Polenz (CDU/CSU) bringt diese Haltung bereits 2001 auf den Punkt:

Es ist Sinn und Zweck des Religionsunterrichts, eine systematische Werteerziehung zu vermitteln, die bei der persönlichen und gesellschaftlichen Orientierung helfen soll. Dies wird muslimischen Kindern in unseren Schulen bislang verwehrt. [...] ohne die substanzielle Auseinandersetzung mit dem eigenen Glaubensbekenntnis kommen die Schüler leicht in die Gefahr einer undifferenzierten Gleichmacherei oder Gleichgültigkeit, statt dass sie die jeweiligen Besonderheiten religiöser Überzeugungen in ihrer Andersartigkeit tolerant verstehen lernen. (am 17.05.2001 in der Beratung zur Großen Anfrage „Islam in Deutschland“, PlPr. 14/170: 16651)

Daneben fasst Innenminister Schäuble eine Vielzahl weiterer Gründe zusammen, warum die Aufnahme geregelter Beziehungen mit den muslimischen Organisationen in einem institutionalisierten Dialog in seinen Augen unumgänglich ist. Er verknüpft acht Argumente, die für die Einrichtung der Islamkonferenz sprechen sollen:

Wir im Innenministerium konzentrieren uns auf die Aufgabe, die ganz spezifisch unsere Sache ist, nämlich auf die Beziehungen zu den Religionsgemeinschaften. So wie wir zu der katholischen und der evangelischen Kirche Beziehungen haben, müssen wir in Deutschland versuchen – es ist schwierig, das zu leisten –, ein Verhältnis zwischen Staat und muslimischen Gläubigen zu entwickeln. Das ist allein schon aufgrund der inneren Organisation der Muslime sehr schwierig. Manche sagen mir gelegentlich: Mach es wie in Österreich! Aber in Österreich ist der Islam seit 1912 als Staatsreligion anerkannt und es sind alle Muslime in einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft zusammengefasst. Davon sind wir weit entfernt. Aber mit der Islamkonferenz will ich den Weg gehen, mit den Muslimen und allen anderen darüber zu reden, wie wir für das Ziel eines besseren Zusammenlebens, Zusammenwirkens und einer gemeinsamen Verantwortung für die Grundwerte unserer Verfassung, für Freiheit, Rechtsstaatlichkeit, Sicherheit und Toleranz, das Menschenmögliche tun können. (PlPr. 16/045: 4455)

Schäuble macht hier zunächst durch den Vergleich mit den christlichen Kirchen deutlich, dass eine Inkorporation muslimischer Gruppen dem Prinzip der Gleichbehandlung entspricht und an der Maxime der Gerechtigkeit orientiert ist. Er

weist dann auf rechtliche Probleme hin, die sich aufgrund der Identität der muslimischen Gemeinschaften ergeben. Schließlich stellt er die Islamkonferenz als Lösungsansatz dieser formalen Schwierigkeiten in den Mittelpunkt. Ziel dieser Politik sei die Einbindung der Muslime in die Bemühungen zum Schutz der Grundwerte, die Verwirklichung von (Religions-)Freiheit, Rechtsstaatlichkeit, der Wahrung der Sicherheit und der Toleranz. Es zeigt sich, dass hier moralische, pragmatische und formale Argumente miteinander verbunden werden, um die Vorteile des Vorhabens darzustellen.¹⁷⁸

Festzuhalten ist bis hierher, dass sich spätestens mit dem Antritt der Großen Koalition sowohl das Integrationskonzept als auch das Gesellschaftsbild wandelt. Die Regierung der Großen Koalition vertritt die Idee, eine Integration der Muslime durch Einbindung islamischer Interessen in einen Prozess zu erreichen, durch den eine stärkere Beteiligung der muslimischen Gemeinschaften in staatlichen Institutionen in Aussicht gestellt wird. Die Integration der Muslime soll nun in konkrete Maßnahmen und Prozesse der Religionspolitik übersetzt werden. Dies entspricht der Feststellung Tezcans, die besagt, dass der kulturelle Faktor der Integration zunehmend durch die strukturelle Einbindung muslimischer Gruppen operationalisiert wird (Tezcan 2007: 56). Obwohl, wie bereits oben ausgeführt, ein administratives Verständnis von Integration schon von der rot-grünen Bundesregierung vertreten wurde, überwog doch klar der Streit um die kulturellen Bedingungen der Integration der Muslime.¹⁷⁹ Das normative Ideal des Multikulturalismus wurde zugunsten der simplen Feststellung der ethischen Pluralität der Gesellschaft aufgegeben. Auf diese müsse nun durch staatliches Handeln geantwortet werden.

Gleichzeitig, also mit Beginn der 16. Wahlperiode, lebt eine Konfliktlinie auf, die vorher nicht zentral die Debatte bestimmte. Besonders aus der Opposition, aber auch aus Teilen der SPD wird die Forderung laut, Integration nicht auf kulturelle Fragen zu reduzieren (so die Abgeordnete Dagdelen der Fraktion Die Linke in der Debatte zur

¹⁷⁸ Die Tendenz zu einer äußerst komplexen Argumentationsweise ist bei den mit Fragen der Islampolitik betrauten Vertretern der jeweiligen Regierung in der gesamten Untersuchungszeit feststellbar. Dies zeigt, dass politische Verantwortlichkeit und Komplexität der Argumentation miteinander einhergehen, und kann auf den Argumentationszwang zurückgeführt werden, dem Regierungsvertreter gerade in der Islampolitik als neuem und politisch sensiblen Politikfeld ausgesetzt sind.

¹⁷⁹ Auch Gereke/ Srur (2003: 58) weisen darauf hin, dass bereits unter der rotgrünen Bundesregierung ein administratives Verständnis von Integration vorhanden war, was durch die empirischen Ergebnisse bestätigt werden kann. Allerdings kann die erneuerte Integrationsidee erst durch die Konkretisierung der Islampolitik im Gremium der Islamkonferenz tatsächlich Wirkung entfalten.

Einrichtung der Islamkonferenz am 28.09.2006, PIPr. 16/054: 5163) und „die soziale Frage ganz klar von den Fragen nach dem Islam in Deutschland“ zu trennen (die Abgeordnete Akgün (SPD) in o.g. Debatte, PIPr. 16/054: 5165). Besonders linke Parlamentarier, insbesondere aus den Reihen der SPD und der Fraktion Die Linke grenzen sich von der Strategie der Bundesregierung ab, indem sie dem faktischen Konsens innerhalb der Großen Koalition über eine administrativ begleitete, kulturelle Integration der Muslime die Frage nach der ökonomischen und sozialen Integration von Migrant*innen entgegenstellen.

6.2.3. Sicherheit und Islamismus

Weitere Anliegen, die innerhalb der Islampolitik verfolgt wurden, sind die Verteidigung des säkularen Rechtsstaates gegen den Islamismus, sowie das Thema Sicherheit, also der Verhinderung terroristischer Attentate. Auch in der Frage, wie der säkulare Rechtsstaat gegen den Islamismus verteidigt werden könne ist ein Deutungswandel sichtbar. Während die rot-grüne Integrationsbeauftragte das Prinzip der Anerkennung ins Feld führte, und das Phänomen des Islamismus von der Aufnahme- und Akzeptanzbereitschaft der Mehrheitsgesellschaft abhängig macht, werden in einem neuen Verständnis der Bundesregierung seit 2005 die muslimischen Verbände als Partner im Kampf gegen den islamistischen Extremismus entdeckt, die durch die Islamkonferenz eingebunden werden sollen. Dabei soll nicht etwa nur auf *lupenreine* Verbände zugegangen, sondern gerade auch solche mit extremistischen Flügeln direkt angesprochen werden, wie der Abgeordnete Stadler (FDP) verdeutlicht:

Sicherheitspolitik ist nicht etwa nur Polizeirecht. Deswegen unterstützen wir Sie, Herr Minister Schäuble, wenn Sie mit dem Islamgipfel einen Dialog beginnen und wenn Sie das Versprechen einhalten, das Sie in einem Interview gegeben haben, nämlich bei der Einladung die Gesprächspartner ohne Tabu auszuwählen. (in einer haushaltspolitischen Debatte am 05.09.2006, PIPr. 16/045: 4465f)

Mit den islamischen Vereinen und Verbänden verbindet die Bundesregierung „die gemeinsame Verantwortung für die Grundwerte der Verfassung“ (Innenminister Schäuble am 28.09.2006 in seiner Regierungserklärung zur Islamkonferenz, PIPr. 16/054: 4455), die durch die islamischen Organisationen mitgetragen werden sollte.

Der Strategiewechsel baut, wie in Abschnitt 6.1.2. herausgearbeitet, auf einem veränderten Bild über die muslimischen Gemeinschaften auf. Das Wissen um die internen Differenzen wird nun strategisch genutzt, um die Verbände intern zu

befrieden. Bundesinnenminister Schäuble verdeutlicht diese Strategie im Hinblick auf die Islamkonferenz der Bundesregierung:

In dem Gesprächskreis „Sicherheit und Islamismus“ der Deutschen Islamkonferenz wollen wir zu einer besseren Zusammenarbeit bei der Bekämpfung des gewalttätigen wie auch des legalistisch vorgehenden Islamismus gelangen. Wir dürfen nicht hinnehmen, dass Extremisten die Religion des Islams für ihre Taten in Anspruch nehmen können, gerade weil auch die große Mehrzahl der friedliebenden Muslime Angst vor gewalttätigen Extremisten hat. (28.09.2006, PlPr. 16/054: 5151)

Während dieser Strategiewechsel innerhalb der großen Koalition auf ein positives Echo stößt, wird von Seiten der Opposition Kritik an einer möglichen Vereinseitigung der Islampolitik laut. So meint der Abgeordnete der Fraktion Die Linke Hakki Keskin erkennen zu können, „dass die gestrige Islamkonferenz vor allem aufgrund sicherheitspolitischer Überlegungen stattfand“ (Debatte zur Einrichtung der Islamkonferenz, am 28.09.2006, PlPr. 16/054: 5155). Die Kernziele der Konferenz sollten vor allem integrationspolitischer Natur sein, so der Abgeordnete.

6.2.4. Versuche der Schließung: Frauenrechte und Deutschsprachigkeit der Religionspraxis

Spezifischere Ziele, die an die Integration muslimischer Gemeinschaften geknüpft werden, sind die Themen der *Frauenemanzipation* und die *Durchsetzung der deutschen Sprache* innerhalb der muslimischen Communities. Beide Imperative tauchen erst ab der 16. Wahlperiode durchgängig in den Debatten auf. Das Thema Sprachbeherrschung hat im Integrationsdiskurs der Bundesrepublik bereits seit Jahren eine große Bedeutung und kann als einer der Punkte gelten, die im Parlament konsensual diskutiert werden. Das Beherrschen der deutschen Sprache wird als Schlüsselkompetenz bei der Integration aufgefasst.¹⁸⁰ Neu ist die Idee, dass durch die Eingliederung des Islam in staatliche Institutionen auch eine Sprachpolitik verbunden sein könne. Diese Vorstellung setzt sich erst mit der durch die Islamkonferenz veränderte Ausgangslage durch. So machte der Abgeordnete Wolff (FDP) in der Debatte anlässlich der Regierungserklärung zur Islamkonferenz eine rechtliche Gleichstellung des Islam von der Verwendung des Deutschen in den Moscheegemeinden abhängig:

¹⁸⁰ Wie Tezcan anmerkt war es die Sprache, die lange Zeit im Multikulturalismus-Diskurs den Faktor Kultur darstellte (vgl. Tezcan 2007: 55). Die von Rotgrün eingeführten Integrationsinstrumente hatten auch eine sprachpolitische Komponente. Dies trifft für die Integrationskurse zu, im Rahmen derer ein Sprachtest gefordert wird und an deren Ende der Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit stehen soll (vgl. Gereke/Srur 2003: 66).

Eine rechtliche Gleichstellung mit den Kirchen erfordert ohne Wenn und Aber den vornehmlichen Gebrauch der deutschen Sprache, wie dies die anderen öffentlich-rechtlich verfassten Religionsgemeinschaften praktizieren; denn das Beherrschen der deutschen Sprache eröffnet beiden Seiten die Teilhabe am gesellschaftlichen Diskurs. Die deutsche Öffentlichkeit hat ein Recht darauf, jederzeit zu verstehen, was von einer öffentlich-rechtlich verfassten Religionsgemeinschaft gelehrt wird.
(28.09.2006, PIPr. 16/054: 5152)

Die Verwendung der deutschen Sprache wird hier als allgemeine, bisher nicht erfüllte Bedingung an die Adresse der Moscheegemeinden und Islamverbände formuliert. Gerade die Einrichtung des IRU an öffentlichen Schulen und Fakultäten für islamische Theologie an den Universitäten wird als Chance begriffen, um die Diskursfähigkeit der Muslime über religiöse Fragen und die Sprachkompetenz von Muslimen im Deutschen zu stärken.¹⁸¹

Außerdem wird bei der Argumentation für die Verwendung der deutschen Sprache im IRU auf den Sprachenpluralismus in der Religionspraxis verschiedener muslimischer Gruppen verwiesen. Das Deutsche erlaube als *lingua franca* die Unterrichtung von Kindern verschiedener Glaubensrichtung im IRU und verhindere die Dominanz einer Glaubensrichtung über die anderen, namentlich des türkischen Islam über die arabisch- oder farsisprachigen Gemeinden:

Eine weitere Voraussetzung nach unseren Vorstellungen ist, dass die Unterrichtssprache Deutsch ist, auch beim islamischen Religionsunterricht. Der Umstand, dass zwei Drittel der Muslime in Deutschland aus der Türkei stammen, würde bei einer Durchführung in türkischer Sprache außerdem „nur“ das türkische Verständnis des universellen Islam vermitteln und jeden dritten Muslim in Deutschland ausgrenzen. (der Abgeordnete Polenz in der Beratung der Großen Anfrage *Islam in Deutschland*, PIPr. 14/170: 16651)

Die Notwendigkeit der Ausbildung deutschsprachiger Imame und der Einrichtung eines deutschsprachigen IRU wird im Verlauf der Debatte allgemein anerkannt. Das Fehlen flächendeckender deutschsprachiger religiöser Bildungsangebote für Muslime kann nun von der Opposition sogar genutzt werden, um den Innenminister, der für die Islamkonferenz verantwortlich zeichnet, unter Erfolgsdruck zu setzen, wie es der Abgeordnete Volker Beck (Bündnis90/Die Grünen) versucht:

¹⁸¹ In diesem Sinne merkt die Abgeordnete Laurischk (FDP) an: „Allerdings würde ich mich sehr freuen, wenn die muslimischen Gemeinden eine klare Entscheidung für die deutsche Sprache treffen würden. Das wäre, ganz pragmatisch gesehen, auch ein Beitrag zur Sprachförderung“ (am 28.09.2006 in der Debatte zur Einrichtung der Islamkonferenz, PIPr. 16/054: 5161).

Am Ende der Islamkonferenz muss es aber einen Plan geben, wie man die religionsverfassungsrechtliche Integration des Islam erreicht. Wenn man das nicht schafft, gibt es keine deutschsprachigen Imame und keine theologische Ausbildung von Geistlichen islamischen Glaubens. Das Problem haben Sie erkannt, aber Sie haben noch keine Lösung gefunden und müssen daher noch Ihre Hausaufgaben machen. (Debatte zum Migrationsbericht 2005 der Bundesregierung am 27.04.2007, PIPr. 16/094: 9562)

Mit diesem Zitat wird deutlich, welchen zentralen Stellenwert das Ziel der Sprachförderung in diesem Diskurs zuletzt einnimmt. Dies wird vereinzelt kritisiert, denn die Forderung nach Verwendung der deutschen Sprache in den Gottesdiensten einer Religionsgemeinschaft sei nicht durch die Religionsfreiheit gedeckt, wie die Parlamentarierin Laurischk (FDP) in der Debatte zur Einrichtung der Islamkonferenz kritisch anmerkt (28.09.2006, PIPr. 16/054: 5161).

An die bevorstehende umfassende Einrichtung von IRU und Lehrstühlen für islamische Religionskunde, bzw. Islamische Theologie, im Zuge der Islamkonferenz werden mehr und mehr integrationspolitische Ziele geknüpft. Durch den bundesweit bekannt gewordenen sogenannten *Ehrenmord* an der jungen Türkin Hatun Sürücü wird das Thema der Unterdrückung von Frauen, bzw. der Gewalt gegen Frauen besonders in türkischen Einwandererfamilien, auf die Agenda politischer und medialer Debatten gehoben (vgl. Bielefeldt 2008: 5). Die Situation der Frauen in Einwandererfamilien wird im öffentlichen Diskurs mit dem Einfluss islamischer Traditionen in Verbindung gebracht. Paten für eine Deutung, die Gewalt und Unterdrückung von Frauen und Mädchen im Islam selbst suchen, sind Frauenrechtlerinnen und öffentliche Personen aus dem muslimischen Kulturkreis. Im politischen Diskurs wird diese Sichtweise an die Frage der Inkorporation muslimischer Gemeinschaften in öffentliche Institutionen geknüpft. Parlamentarier beriefen sich beispielsweise auf Serap Cileli als Frauenrechtlerin und Buchautorin, die Rechtsanwältin Seyran Ates sowie die türkischstämmige Schauspielerin Sibel Kekilli als glaubwürdige Kronzeuginnen, die den von ihnen hergestellten Zusammenhang zwischen Islam und Frauenunterdrückung bestätigen (vgl. dazu auch Kapitel 3.2.2.). Weitgehende Zugeständnisse an die muslimische Minderheit, so die Botschaft, gehen auf Kosten muslimischer Mädchen und Frauen. Besonders konservative Politiker greifen dieses Deutungsmuster des Zusammenhangs von Geschlechterverhältnissen und Islam auf, um gegen die Duldung religiöser Differenzen, beispielsweise des Kopftuchs im staatlichen Raum, zu argumentieren. Der Abgeordnete Grindel (CDU/CSU) wirft der Abgeordneten von Bündnis 90/Die Grünen, Claudia Roth, vor:

Frau Roth, Sie lassen die Mädchen [denen eine Teilnahme am Schwimmunterricht und Klassenfahrten von ihren Familien verweigert wird, V.A.], von denen Sibel Kekilli zu Recht spricht, im Stich und machen die Unterdrückung noch schlimmer, indem Sie solche Mädchen am liebsten auch noch in den Schulen mit Kopftuch tragenden Lehrerinnen konfrontieren wollen. Das ist ein völlig falscher Weg, mit dem Sie gerade diesen Mädchen nicht gerecht werden. (Grindel in einer Debatte zum politischen Islamismus am 02.12.2004, PIPr. 15/145:13458)

Im Verlauf der Debatte werden muslimische Verbände als Adressaten einer Forderung nach Gleichberechtigung der Geschlechter in den Einwanderer-Communities identifiziert. Die Islamkonferenz wird hierbei als Chance begriffen, um die muslimischen Verbände für die Verwirklichung der Gleichberechtigung der Geschlechter in die Pflicht zu nehmen.

Die Islamkonferenz wird daher auch über Folgendes zu reden haben: Was kann der Islam in Deutschland dazu beitragen, dass der Aufruf der Autorin Serap Cileli endlich umfassend gehört wird: „Wir sind eure Töchter, nicht eure Ehre.“? [...] Auf solch einer Basis ist es dann möglich, die Integration des Islams deutlich voranzubringen, sei es in Fragen des Islamunterrichts oder bei der Ausbildung von Imamen. (PIPr. 16/054: 5157)

Die Achtung der Frauenrechte gilt nun als Bedingung für eine strukturelle Eingliederung des Islam. In die Islamkonferenz wird die Hoffnung einer *Annäherung durch Dialog* gesetzt. In diesem Dialogforum sollen „auch kritische Fragen gestellt werden“ (der Abgeordnete Koschyk in der Debatte zum Nationalen Integrationsplan der Bundesregierung am 08.11.2007, PIPr. 16/123: 12744). Mit dem Topos der *Ehrlichkeit* bzw. der *Klarheit* gegenüber den muslimischen Gruppen, werden Forderungen vorgebracht, deren Erfüllung zur Voraussetzung für die kollektive Gleichberechtigung gemacht wird. Beispielgebend ist hier der Beitrag der Abgeordneten Köhler in der Debatte anlässlich der Regierungserklärung zur Islamkonferenz:

Denn lassen Sie es uns doch ehrlich formulieren: Die Integration bestimmter muslimischer Gruppen in Deutschland ist nur dann möglich, wenn sich diese vom absoluten Geltungsanspruch der islamischen Pflichtenlehre, sprich: der Scharia, verabschieden. (28.09.2006, PIPr. 16/054: 5156)

Damit verbinden sich im konservativen Lager häufig weitere Topoi, wenn auf die Einnahme eines *klaren Standpunkts* bzw. des *Bewusstseins über die eigenen kulturellen Fundamente* im interkulturellen Dialog bestanden wird, wie es der CDU/CSU-Abgeordnete Grindel (CDU/CSU) in der Aktuellen Stunde zum Karikaturenstreit tut:

Die Muslime in Deutschland haben ein Recht darauf, dass wir klarer sagen, welche Integrationsleistungen wir von ihnen erwarten. Die deutsche Sprache und die Achtung von Verfassungsprinzipien gehören auf jeden Fall dazu. Integration bedeutet eben nicht Multikulti. Toleranz setzt einen klaren Standpunkt voraus. Toleranz kann es nicht gegenüber Intoleranten geben. (10.02.2006, PlPr. 16/017: 1250)

Erst durch *Klarstellung* der eigenen Haltung beispielsweise in puncto Frauenrechte könne gegenseitiges Verständnis wachsen, so die Sichtweise der Abgeordneten. Auch sieht man sich in einer nahezu pädagogischen Mission: Islampolitik solle nach dem Prinzip *Fordern und Fördern* gestaltet werden. Man müsse den Islamverbänden Leistungen abverlangen, um den Integrationsprozess voranzubringen. Der Topos, der aus dem pädagogischen Repertoire stammt, legt im Munde von Politikern eine Autoritätsbeziehung zwischen der Politik und Islamverbänden nahe. Der Abgeordnete Koschyk (CDU/CSU) will den Grundsatz in der Auseinandersetzung um die Stellung der muslimischen Frau im Islam angewendet wissen:

Ich meine [...] wir haben als Mehrheitsgesellschaft den politischen und gesellschaftspolitischen Auftrag, bei der Integration das Prinzip von Fördern und Fordern durchzuhalten. Die Kritik, die Seyran Ates uns vor kurzem in Erinnerung gerufen hat, sollte endlich etwas bewegen – ich darf mit dem Zitat enden –: Die Mehrheitsgesellschaft schaut weg, etwa, wenn türkische Mädchen von den Familien aus dem Schwimmunterricht genommen werden oder nicht mit auf Klassenfahrt dürfen. [...] Unsere Devise lautet: Hinschauen, nicht wegschauen. Nur mit Fördern und Fordern bringen wir die Integration voran. (der Abgeordnete Koschyk in einer Debatte zur Integrationspolitik der Bundesregierung am 22.02.2008, PlPr. 16/146: 14433f)

Besonders konservative Parlamentarier bestehen auf der eindeutige Verknüpfung von Geschlechtergerechtigkeit und Religion und vergewissern sich dazu der Unterstützung der Kirchen. Die Handreichung der evangelischen Kirchen *Klarheit und gute Nachbarschaft*, die die „schariarechtlich definierten Frauenrechte“ als eine der größten Reibungspunkte der muslimischen Lehre zu „westlichen Auffassungen“ benennt (Rat der Evangelischen Kirchen in Deutschland 2006: 36), gilt den Parlamentariern als zielführender Diskursbeitrag, auf den man sich zusätzlich beruft. Die Kirchen geraten somit zum Koalitionspartner konservativer Politiker in dem Ansinnen, Muslime zur Selbstkritik in Hinblick auf die Stellung der Frau im Islam zu bewegen. Gleichzeitig gelingt es den Abgeordneten dadurch, sich als progressive Vorkämpfer für die Rechte der Frau darzustellen. Der Abgeordnete Grindel (CDU/CSU) kann so an die Grünen-Fraktion die provokative Frage formulieren, „was [...] eigentlich aus Ihrem Anspruch auf Emanzipation geworden“ sei (Debatte zum Islamismus am 02.12.2004, PlPr. 15/145: 13458). Leggewie hat für die Haltung, die das Thema Frauenrechte gegen die

Präsenz des Islam in der Öffentlichkeit ins Feld führt, den Begriff des islamkritischen Feminismus (2009: 118) geprägt. Konservativen Parlamentariern gelingt es damit, das Thema Emanzipation zu besetzen, das prinzipiell Zustimmung auch in anderen politischen Lagern erzeugen kann.

Auch Politiker anderer Parteien richten allgemeine Appelle zur Verwirklichung der Gleichberechtigung an die Muslime. Aus der Verletzung von Frauenrechten wird hier keine Infragestellung der Kollektivrechte der muslimischen Minderheit abgeleitet. Trotzdem scheint die Vorstellung, dass ein Zusammenhang zwischen den Inhalten der islamischen Lehren und der Benachteiligung von Frauen bestehe, allgemein akzeptiert zu sein. Allein die Abgeordnete Laurischk (FDP) liefert ein von dieser Idee abweichendes Deutungsangebot, das sich im Diskurs allerdings nicht durchsetzt. Sie sieht den Grund für die Benachteiligung von Frauen in Bildungsproblemen, gegen die dementsprechend mit den Mitteln der Bildungspolitik und nicht der Religionspolitik vorgegangen werden müsse (am 28.09.2006 in der Debatte zur Einrichtung der Islamkonferenz, PlPr. 16/054: 5160).

Da das Bild einer christlichen Gesellschaft, das an Plausibilität und Rückhalt selbst in den eigenen Reihen verloren hat, nicht mehr als Schließungsstrategie im Feld der Islampolitik funktionieren kann, wird nun versucht, über das Formulieren von Forderungen an die muslimischen Gemeinschaften die Debatte über Beteiligungsrechte einzugrenzen. Diese Forderungen transportieren im Subtext stereotype Vorwürfe an die muslimischen Gruppen, wie den Vorwurf der Selbst-Abschottung oder der Aufrechterhaltung einer männlich-autoritativen Subkultur.

6.2.5. Staatskirchenrecht und Islamkonferenz in der Argumentation

Formale Argumentationen, zu denen sowohl rechtliche als auch prozedurale Argumente gezählt werden, machen knapp ein Viertel aller Begründungsmuster aus, und stellen ein wichtiges Element der Debatte dar.¹⁸² Die Bedeutung der formal-prozeduralen Legitimationsmuster erhöht sich erwartungsgemäß in der 16. Wahlperiode, in der besonders Hinweise auf die 2006 eingerichtete Islamkonferenz zunehmen.

¹⁸² Häufiger bedienen sich Abgeordnete nur pragmatischer Argumente, um einer Meinung Nachdruck zu verleihen.

Eine vergleichende Analyse von Presstexten über muslimische Minderheiten, die die Artikel auf dort verwendete Deutungs- und Argumentationsmuster hin untersucht, bescheinigt dem deutschen Diskurs um die Islampolitik einen „legalistic style“ (Dolezal et. al. 2008: 26). Dieses Ergebnis kann mit Einschränkungen bestätigt werden: obwohl legalistische Argumentationen tatsächlich einen wichtigen Stellenwert einnehmen und insgesamt etwa 10 Prozent aller Begründungsmuster ausmachen, konnte eine abnehmende Tendenz aufgrund der Bedeutungszunahme prozeduraler Argumentationen im Verlauf der Debatte festgestellt werden.¹⁸³

Neben allgemeinen Verweisen auf die Nicht-Verhandelbarkeit des Grundgesetzes spielt der Verweis auf die rechtlichen Gegebenheiten des Staatskirchenrechts für den politischen Diskurs eine zentrale Rolle. Die mehr oder weniger invariabel sich wiederholende Redeweise betont die Religionsfreiheit und die damit verbundene Freiheit der Organisationsform, die sich die Religionsgemeinschaften geben dürfen. Grundlage für eine rechtliche Gleichstellung der muslimischen Gemeinschaften, so das Erklärungsmuster, sei eine Organisationsform nach Maßgabe des deutschen Staatskirchenrechts. Diese Voraussetzungen zu erfüllen sei allerdings Sache der Muslime und könne vom Staat aufgrund des Grundsatzes der Trennung von Staat und Religion und der Verpflichtung zu weltanschaulicher Neutralität nicht erzwungen werden. Auf die Zwischenfrage des Abgeordneten Volker Beck, ob die Islamkonferenz einen Fahrplan zur religionsverfassungsrechtlichen Integration des Islam habe, antwortet der Abgeordnete Koschyk (CDU/CSU):

Ihre Frage insinuiert, dass Sie sich vorstellen, wir könnten von Regierungsseite aus die Muslime in Deutschland zwangsverfassen, damit wir einen Ansprechpartner haben. Das muss doch von unten nach oben kommen. Das Staatskirchenrecht in Deutschland steht jeder Religionsgemeinschaft offen. Vielleicht unterhalten Sie sich einmal mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland oder den liberalen jüdischen Gemeinden. Die können Ihnen etwas darüber sagen, wie das Staatskirchenrecht in Deutschland praktisch funktioniert. (Debatte zur Integrationspolitik der Bundesregierung am 22.02.2008, PlPr. 16/146: 15433)

Als formale Probleme der muslimischen Verbände in ihrer aktuellen Form werden überdies die fehlende Repräsentativität durch die nicht vorhandenen formal-mitgliedschaftlichen Strukturen, sowie der Mangel an Autorität in die muslimischen Gemeinden hinein angeführt. Der Staat müsse wissen, für welche Anzahl von Personen ein Verband sprechen könne. Hierbei wird von dem Angeordneten Bürsch (SPD)

¹⁸³ Der Anteil der legalistischen Argumente sinkt von etwa 50 Prozent in der 14. Wahlperiode (1998-2002) auf 30 Prozent der formal-prozeduralen Argumentationen in der 16. Wahlperiode (2005-2008).

darauf hingewiesen, „dass lediglich 10 Prozent der Muslime in Deutschland überhaupt durch Organisationen vertreten sind.“ (Debatte im Anschluss an die Regierungserklärung des Innenministers zur Islamkonferenz am 28.09.2006, PIPr. 16/054: 5159). Die Verwaltung müsse sich aber auf die Umsetzung der Absprachen mit den Verbänden in den Moscheevereinen verlassen können, so die Argumentation. Die oben beschriebene Situation wird meist als Problem erkannt, auf eine Eigenverantwortlichkeit der Politik jedoch nur selten hingewiesen.¹⁸⁴ Die von allen Parteien vorgebrachte Argumentation dient hingegen dazu, Erklärungen für das weiterhin bestehende Machtungleichgewicht zwischen körperschaftlich verfassten Religionsgemeinschaften und muslimischen Verbänden zu liefern. Gleichzeitig entlastet sich die Politik selbst und gibt den Ball an die muslimischen Verbände weiter. Besonders konservative Politiker bedienen sich des oben genannten Topos um eine Defensivstrategie aufzubauen, die mit dem Imperativ operiert, dass die staatskirchenrechtlichen Strukturen eben zu erfüllen seien. Die Berufung auf das Staatskirchenrecht funktioniert hier als eine Schließungsstrategie, durch die eine Suche nach politischen Alternativen verhindert wird. Auch hier können sich die Redner auf die gängige Interpretation des Religionsverfassungsrechts berufen, die die rechtlichen Strukturen unangetastet wissen will. Gleichzeitig bemüht sich Schäuble in der Regierungserklärung zur Islamkonferenz, das deutsche Staatskirchenrecht als Ermöglichungsstruktur im Sinne der muslimischen Gruppierungen darzustellen:

Durch das Grundgesetz wird im Übrigen mehr als durch viele andere Ordnungen – das war auch gar nicht streitig – Raum für ein friedliches, vielfältiges, kulturelles und tolerantes Zusammenleben geboten (28.09.2006, PIPr. 16/054: 5149).

Das deutsche Staatskirchenrecht wird auch und gerade für plurale Gesellschaften als beispielhaft angesehen. Die Regierung sieht in der Islamkonferenz eine Möglichkeit, um rechtliche Fragen bezüglich der Eingliederung des Islam zu lösen. Hier zeigt sich, dass formale und prozedurale Argumente besonders in der Darstellungsweise der Regierung der Großen Koalition (16. Wahlperiode) miteinander verknüpft sind. Bundesinnenminister Schäuble versucht, die formale Konsistenz der Islamkonferenz deutlich zu machen. Inhalte der Darstellungen sind die Sorgfalt und die Umsicht, die man sich bei der Auswahl der Gesprächsteilnehmer gemacht habe. Die Repräsentativität der Islamkonferenz wurde durch Hinzuziehen von Persönlichkeiten

¹⁸⁴ Einzig die Abgeordnete Laurischk forderte die Einsetzung einer Enquête-Kommission, um politische Fehler der Vergangenheit aufzuarbeiten (PIPr. 16/054: 5161)

aus dem öffentlichen Leben erhöht, betont der Bundesinnenminister in seiner Regierungserklärung (am 28.09.2008, PIPr. 16/054: 5149). Im Anschluss werden die Auseinandersetzungen im Gremium als Erfolg dargestellt, da es gelungen sei, die Heterogenität des Islam in Deutschland in der Konferenz abzubilden. Der interne Disput sei gerade nicht als Behinderung, sondern als Chance für eine Transformation des Islam zu sehen. Das Zustandekommen der Konferenz sei ein Erfolg an sich, welche ein politisches Zeichen sowohl an die Minderheits- als auch die Mehrheitsgesellschaft aussende.¹⁸⁵ Gleichzeitig wird an der Seriosität der an der Konferenz teilnehmenden Verbände gezweifelt. Lale Akgün (SPD) gibt im Anschluss an die erste Sitzung der Islamkonferenz zu bedenken:

Wir alle wissen, dass der Islamrat, der mit am Konferenztisch saß, an dieser Stelle ein Problem hat, und zwar insofern, als eines seiner Mitglieder, nämlich Milli Görüs, vom Verfassungsschutz beobachtet wird. Wie gehen wir damit um? Schwören wir sie auf die Demokratie ein und sanktionieren sie ernsthaft bei Wortbruch oder schließen wir sie aus, weil sie vom Verfassungsschutz beobachtet werden? Wir müssen uns entscheiden. Ein Sowohl-als-auch geht nicht. (Debatte zur Einrichtung der Islamkonferenz, 28.09.2006, PIPr. 16/054: 5166)

Damit übt die Abgeordnete Kritik an der Entscheidung des Innenministers, möglichst alle islamisch-religiösen Verbände in den Prozess einzubinden, die besonders aus sicherheitspolitischen Überlegungen gefällt wurde (vgl. Abschnitt 6.2.3.).

In die Konferenz werden besonders zu Beginn von allen Parteien integrationspolitische Hoffnungen gesetzt. Es solle möglich werden, praktische Probleme wie die Einrichtung von IRU und muslimischer Fakultäten an den Universitäten anzugehen. Die Konferenz wird von Seiten der Regierung als umfassende Lösungsstrategie für rechtliche, praktische wie auch theologische Probleme im Umgang mit den muslimischen Gruppierungen präsentiert.

[...] als ergebnisoffener und zielgerichteter Prozess soll die Konferenz darauf hinarbeiten, einen gemeinsamen Willen herzustellen, der es Bund, Ländern und Kommunen ermöglicht, gemeinsam mit Muslimen zu handeln. (Bundesinnenminister Schäuble in seiner Regierungserklärung zur Islamkonferenz am 28.09.2006, PIPr. 16/054: 5149)

Das Gewicht prozeduraler Argumente nimmt mit Einrichtung der Islamkonferenz deutlich zu. Machen Verfahrensargumente zwischen 1998 und 2002 etwas weniger als 20 Prozent aller formaler Begründungsmuster aus, so steigt ihr Anteil nach 2005 auf nahezu die Hälfte an. Denn die Opposition setzt nun die Regierung durch Kritik an

¹⁸⁵ So Schäuble in der Regierungserklärung zur Einrichtung der Islamkonferenz am 28.09.2006 (PIPr. 16/054: 5149) und in einer integrationspolitischen Debatte am 09.05.2008 (PIPr. 16/161: 16979).

Formalitäten der Islamkonferenz unter Druck. Sache der FDP war es von Beginn an, die fehlende Einbindung des Parlaments und der Öffentlichkeit insgesamt bei der Einrichtung der Konferenz und der Auswahl der TeilnehmerInnen zu kritisieren.¹⁸⁶ Dagegen begrüßen bündnisgrüne Abgeordnete die Einrichtung der Islamkonferenz, weisen aber in der Folge wiederholt auf fehlende Ergebnisse und Ziellosigkeit der Islamkonferenz hin.¹⁸⁷ Die SPD übte sich als Koalitionspartner in verhaltener Kritik, und macht vor allem die fehlende Einbindung der Zivilgesellschaft als wunden Punkt an dem Projekt des Innenministers aus.¹⁸⁸

Diesen Kritiken begegnet man von Seiten der Regierung mit Mahnungen zur Geduld, dem Verweis auf die schwierige Verhandlungslage in der Konferenz, und dem Herausstellen von Etappenerfolgen durch Vereinbarungen und Papiere, die in der Konferenz erarbeitet wurden (PIPr. 16/188: 20305). Die Regierung der Großen Koalition, hat sich indes ausdrücklich von den Lösungswegen anderer Staaten distanziert. Sie setzt dagegen auf die Islamkonferenz als politische Option, um den religionsverfassungsrechtlichen Strukturen Deutschlands entsprechende Wege der Eingliederung zu finden.¹⁸⁹ Aufgrund dessen ist die Debatte nun stark auf die Islamkonferenz fokussiert, von der Antworten auf juristische und organisatorische Fragen, sowie die Lösung spezifischer Integrationsprobleme erwartet werden.

6.3. Der Wandel des Begründungsgeschehens in der Islampolitik

Mit dem Strategiewandel, den die Große Koalition im Bereich der Islampolitik vornimmt, ist gleichzeitig ein Wandel der Argumentationsweise festzustellen. Im Regierungslager der Großen Koalition wird von der Maximalforderung einer rechtlichen Gleichstellung Abstand genommen. Stattdessen verlegt man sich auf die Lösung praktischer Probleme durch einen institutionalisierten Prozess. Gleichzeitig weicht die Semantik der Anerkennung, die die Argumentation der rot-grünen Bundesregierung prägt, den zentralen Argumentationsmustern der Gerechtigkeit, sowie

¹⁸⁶ Die Abgeordneten Wolff und Laurischk besorgten dies im Anschluss an die Regierungserklärung von Bundesinnenminister Schäuble am 28.09.2006, vgl. PIPr. 16/054: 5151 sowie PIPr. 16/054: 5161.

¹⁸⁷ So die Grünen- Abgeordneten Volker Beck anlässlich der Aussprache zum Migrationsbericht 2005 der Bundesregierung, am 26.04.2007 und Omid Nouripoor am 25.11.2008, 16/188: 20303.

¹⁸⁸ Der Abgeordnete Bürsch, SPD, bemerkt angesichts der beginnenden Islamkonferenz: „Ein sinnvoller Dialog, der langfristig zu einer besseren Integration führen soll, kann nicht zwischen Staat und Islam geführt werden, er muss vielmehr maßgeblich zwischen Bürgerinnen und Bürgern stattfinden.“ (PIPr. 16/054: 5153, am 28.09.2006)

¹⁸⁹ Vgl. hierzu die Stellungnahme von Innenminister Wolfgang Schäuble in der FAZ vom 27.09.2006.

der Wahrung von Rechtsstaatlichkeit und Freiheit. Auffällig ist hier die Rolle, die der vielfältige Bezug auf das Recht in dieser Debatte spielt: Die Verfassung soll einerseits als Wertegrundlage der (säkularen) Gesellschaft dienen, einen Rahmen für die Religionsausübung der Muslime abgeben, und stellt zudem die unverrückbare Grundlage für die rechtliche Eingliederung der muslimischen Gemeinschaften dar. In seiner Regierungserklärung zur Einrichtung der Islamkonferenz im Parlament stützt sich Schäuble immer wieder auf das Grundgesetz, um den Eintritt in direkte Beziehungen mit den islamischen Verbänden zu begründen. Das Grundgesetz sei in erster Linie als Freiheitsordnung zu verstehen, die Religionsfreiheit garantiere. Hier wird das moralische Prinzip der Religionsfreiheit mit einer formalen Argumentation verknüpft. Dies macht deutlich, dass sich Schäuble auf die deutsche Rechtsordnung beruft, um Kritikern in den eigenen Reihen durch eine entpolitisierte Argumentationsweise zu begegnen. Dagegen weist das Konzept der *Anerkennung*, wie auch das neuere, von den Grünen propagierte Konzept der *Einbürgerung des Islam* jeweils einen identitätspolitischen Bestandteil auf, da eine Erweiterung der Grenzen der nationalen Identität gefordert wird. Diese Projekte sind in der aktuellen Islampolitik, die in der Islamkonferenz auf eine institutionelle Form gebracht wurde, eindeutig in den Hintergrund getreten.

Nun sollen Integrationsziele, wie die Verbesserung der Sprachkompetenz von Migrant*innen, die kulturelle Integration und die Akzeptanz des Rechtsstaats in konkrete Maßnahmen übersetzt werden. Um diese Ziele zu erreichen, werden die islamischen Verbände in die Verantwortung eingebunden. Die Vielzahl an integrationspolitischen Zielsetzungen und ihrer Differenzierung, die im Laufe der Debatte zur Sprache kommen, deutet darauf hin, dass die Religionspolitik in diesem Bereich mit Integrationsbemühungen befrachtet wird. Besonders die Verknüpfung mit der Geschlechter- und der Sprachpolitik ergibt sich erst mit der Konkretisierung der Islampolitik durch die Einrichtung der Islamkonferenz und hatte in erster Linie den Zweck, Kollektivrechte der Muslime in Frage zu stellen.

Deutlich wird, dass die Auseinandersetzung um die Inkorporation muslimischer Gruppen aufs engste mit dem Integrationsdiskurs verknüpft ist. Besonders zu Beginn der Debatte leiten sich zentrale Begründungsmuster aus dem argumentativen Bestand der Integrationsdebatten her. Die Verständnisse des Integrationsbegriffs, die hier deutlich werden, sind aus anderen integrationspolitischen Debatten bekannt. So spielen in der 14. und 15. Wahlperiode die Schlagwörter der Multi- versus Leitkultur und ihre

wechselseitig unvereinbaren integrationspolitischen Vorstellungen eine Rolle. Der inhaltliche Wandel des Begriffs der Integration, die zuletzt als verwaltungstechnisch anzugehender Prozess definiert wird, erlaubt einen vergrößerten politischen Konsens im Parlament und legitimiert die Einrichtung der Islamkonferenz, aus der operative Maßnahmen folgen sollen.

Im Diskursverlauf ist eine Veränderung der Islambilder zu beobachten, die den Prozess unterstützen. Von Seiten der Regierung wird nunmehr vorrangig ein Islambild präsentiert, das die theologischen Differenzen und die Vielfältigkeit des muslimischen Lebens in Deutschland aufgreift. In der 14. und 15. Wahlperiode bemühen sich besonders Abgeordnete mit muslimischem Hintergrund, dieses Wissen zu vermitteln, während der vorherrschende Tenor zwischen *gefährlichen* und *ungefährlichen* Muslimen zu unterscheiden weiß. Dieses Bild des Islam als plurale, dynamische und heterogene Religionsgemeinschaft unterstützt das Projekt der Regierung, in einen politischen Dialog mit den muslimischen Verbänden zu treten, da der Fokus der Debatte vom Gefährdungspotential muslimischer Gruppen abgelenkt wird. Damit können muslimische Glaubensgemeinschaften weniger als Hindernis, sondern verstärkt als Positivfaktor im Prozess der Integration begriffen werden. Gleichzeitig verändert sich der Sinn der Kategorie *Muslimen*, in die nun auch säkular orientierte Personen mit muslimischem Hintergrund integriert sind.

Insgesamt erweisen sich aber nur 23 Prozent aller Argumente als identitätsbezogen. Davon machen Identitätskonstruktionen der muslimischen Minderheit den größten Anteil aus. Dieser Befund weicht von empirischen Studien medialer Debatten ab, die eine höhere Relevanz religiöser Deutungsmuster für den deutschen religionspolitischen Diskurs nachweisen (Dolezal et. al. 2008: 25). Damit scheint der politische Diskurs insgesamt pragmatischer zu verlaufen, als dies in der medialen Öffentlichkeit der Fall ist.

7. Zusammenfassung der Ergebnisse

Die Diskussion um die Richtungsentscheidung in der Islampolitik findet im Parlament in einem stark strukturierten Umfeld statt. Die Diskutanten gehen von einem höchst voraussetzungsvollen Staatskirchenrecht aus, das möglichen Anwärtern auf rechtliche Gleichstellung mit den christlichen Kirchen hohe formale Hürden stellt. Die rechtliche Struktur kann den korporierten Religionsgemeinschaften umfassende Privilegien und Autonomie unter der Ägide des Staates bieten.

Die machtvolle Positionierung der Kirchen beschert ihnen gute Einflussmöglichkeiten in den parlamentarischen Diskurs und macht sie zu wichtigen außerparlamentarischen Diskursteilnehmern im Feld der Islampolitik. Weiterhin nehmen die Massenmedien eine zentrale Rolle ein, da sie es sind, die Persönlichkeiten in der öffentlichen Debatte positionieren. Politiker beziehen sich in der Islampolitik immer wieder auf Interviews und Stellungnahmen öffentlich bekannter Persönlichkeiten in der Presse, um politische Positionen argumentativ zu untermauern.

Das Diskursfeld ist darüber hinaus durch die Absenz religiöser Muslime und Islamverbände als Sprecher charakterisiert. Durch institutionelle Ausschließung aus dem Parlament und fehlende symbolische und organisatorische Ressourcen auf der Seite der Minderheit können religiöse Muslime ihre Positionen nicht direkt in den Diskurs einbringen. Diese Ausgangssituation, die sich in der staatlichen Verwaltung fortsetzt, verursacht gleichzeitig ein großes Wissensdefizit im Parlament über Denkrichtungen, Bedürfnisse, politische Ziele und Organisationsstrukturen religiöser Muslime.

Dadurch müssen sich Politiker auf Aussagen von, durch Medien geschaffene, Persönlichkeiten aus dem muslimischen Kulturkreis oder auf meinungsbildende Institutionen berufen, um ihre Aussagen zu plausibilisieren. Während Bleses und Rose feststellen, dass im Falle der von ihnen untersuchten sozialpolitischen Diskurse „nur äußerst selten fremde Meinungen explizit aufgegriffen werden“ (1998: 280), scheint ein charakteristisches Merkmal der islampolitischen Debatte gerade die Bedeutung von außerparlamentarischen Meinungen für den politischen Diskurs zu sein. Ein wichtiger Grund hierfür ist der Mangel an gesichertem Wissen. Politiker sind dadurch genötigt, sich auf fremde Quellen zu stützen, um ihren Aussagen Authentizität zu verleihen. Dieses Defizit wird erst durch die Einrichtung der Islamkonferenz (2006) etwas aufgewogen.

7.1. Wandel muslimischer Identitäten

Aufgrund der fehlenden Informationen über muslimische Strömungen in Deutschland ist der Diskurs gerade im Bereich der Islambilder für Innovationen offen. Der Deutungskampf tobt weniger um die Identität der Mehrheitsgesellschaft, die von Beginn an in der Mehrzahl der Beiträge als pluralistisch definiert wird. Die Regierungsparteien der großen Koalition nehmen gleichzeitig davon Abstand, ein normatives Selbstverständnis einer multikulturellen Gesellschaft zu installieren. Dieses Ziel wird nur noch von den Grünen als Oppositionspartei verfolgt. Demgegenüber sind in Hinblick auf Identitätsbestimmungen von Muslimen heterogene Sichtweisen anzutreffen. Anstatt einseitiger oder dichotomer Bilder der muslimischen Minderheit betonen Regierungspolitiker die theologischen Differenzen innerhalb des Islam. Zunehmend werden in den Plenardebatten Standpunkte säkularer Muslime in den Diskurs über die Bestimmung der *islamischen Identität* einbezogen. Gerade islamkritische Meinungen erhielten auf diese Weise Gewicht.

Die im Parlament vermittelten Bilder über Muslime werden durch eine breitere Wissensbasis im Laufe der Debatte differenzierter. In der Abgrenzung zwischen einem virtuellen *Wir* und *den Anderen* (Beck-Gernsheim 2007), also einer Logik der Differenz, bleibt der Diskurs trotz alledem gefangen.¹⁹⁰ Da religiöse Muslime weiterhin keine eigene Stimme in den politischen Verhandlungen besitzen, sind Innenansichten der Minderheit ausgeschlossen.

Bemerkenswert ist hier, dass die Außengrenze der sozialen Gruppe *Muslimen* diskursiv erweitert wird. Dadurch können säkulare Muslime als *Vorbilder* und Ideengeber in weltanschaulicher Hinsicht in den Diskurs über die Institutionalisierung des Islam einbezogen werden. Im Zuge der Ausdifferenzierung der Beziehungen zwischen Staat und islamischen Gruppen entsteht um den Islam ein „komplexes Wissensfeld“ (Tezcan 2007: 67). Einfache Deutungsmuster sind weniger plausibel und werden an den Rand gedrängt, weshalb sich die Abgeordneten ein immer differenzierteres Wissen über die Lebenswirklichkeit von Muslimen aneignen. Bei einer Fortführung des Dialogprozesses sind auf diesem Gebiet weitere Innovationen über die ethische Verfasstheit der Muslime als relevante *Umwelt* der Islampolitik zu erwarten.

¹⁹⁰ Vgl. zu diesem Problem Nassehi 2006.

Muslimische Gruppen werden weiterhin als Minderheit wahrgenommen, die zum überwiegenden Teil durch spezifisch islamische Werte und Normen geprägt sei. Dies rechtfertigt die Fokussierung der Integrationspolitik auf religionspolitische Fragen. Die Feststellung von innerislamischen Differenzen führt bisher nicht dazu, dass von Seiten der Politik der Aufbau separater Beziehungen mit den jeweiligen muslimischen Glaubensrichtungen in Erwägung gezogen wird, obwohl sich diese in anderen Staaten teilweise verfeindet gegenüber stehen.

7.2. Zwischen Pluralismus und Säkularismus?

Obwohl der Diskussionsprozess zum hier behandelten Thema noch un abgeschlossen ist, können einige Tendenzen festgehalten werden. Entgegen der ursprünglichen These der Untersuchung wird klar, dass die grundsätzliche Auseinandersetzung um die institutionell-rechtlichen Beziehungen des Staates bereits entschieden ist. Durch die Fokussierung auf das Thema Religion geraten Ideen des Säkularismus in die Defensive. Während einige Bundesländer das Problem kultureller Vielfalt dadurch bearbeiten, dass die institutionelle Trennung zwischen staatlichem Raum und Religionsgemeinschaften akzentuiert wird, kommt diese Option in den parlamentarischen Diskussionen des Bundestages selten in den Blick. Die Idee der säkularen Gesellschaft kann auch deshalb keine politische Wirkmächtigkeit mehr entfalten, da der säkulare Teil der Gesellschaft schlichtweg als *ein* Element der gesellschaftlichen Heterogenität verstanden wird. Auf Bundesebene steht die Alternative zwischen Pluralisierung und Säkularisierung der Institutionen nicht im Mittelpunkt des politischen Verhandeln. Inhalt der Auseinandersetzungen ist fast ausschließlich das *Wie* der Pluralisierung, bzw. die Frage, wie weit den muslimischen Gruppierungen Autonomie- und Beteiligungsrechte zugestanden werden sollen.

Auf institutionell-rechtlicher Ebene wird, wie bereits in Kapitel 2 ersichtlich, eine Strukturebene bedeutsam, die bisher in der Praxis wenig präsent ist: Die Möglichkeit, als anerkannte Religionsgemeinschaft konfessionellen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen inhaltlich zu gestalten und die Einrichtung von Lehrstühlen für Religion bzw. Theologie an öffentlichen Universitäten zu verantworten. Damit wird die herkömmliche Organisation staatskirchenrechtlicher Beziehungen ausdifferenziert. Muslimische Gruppen werden nun Anwärter auf den Status der anerkannten Religionsgemeinschaft. Die muslimischen Gruppierungen und Vereine bleiben auch

durch diese rechtliche Aufwertung von weitergehenden Privilegien, wie dem Recht, von Mitgliedern Steuern zu erheben oder von Sitzen in öffentlichen Gremien wie den Rundfunkräten, ausgeschlossen.

Während in den Debatten weitgehende Einigkeit über den Punkt der institutionell-rechtlichen Eingliederung besteht, ist die Grenze der Handlungsbereiche von Politik und Religionsgemeinschaften umkämpft. Die muslimischen Gemeinschaften müssen sich ihre bevorstehende institutionelle Aufwertung damit *erkaufen*, dass sie zunehmend für integrationspolitische Projekte der Politik in die Pflicht genommen werden. Islamische Organisationen werden beispielsweise für die Verbesserung der Sprachkompetenz, der Förderung der Loyalität zum demokratischen Rechtsstaat, oder der Gleichstellung der muslimischen Frau *eingespannt*. Während im Falle der Kirchen von einer vertrauensvollen Zusammenarbeit mit der Politik gesprochen werden kann, genießen islamische Gruppen diesen Vertrauensvorschuss nicht. Stattdessen formulieren Politiker in der parlamentarischen Auseinandersetzung um die Islampolitik regelmäßig Forderungen an islamische Autoritäten, die nicht ausschließlich integrationspolitische, sondern auch theologische Implikationen enthalten. Legitimiert wird dies dadurch, dass weiterhin von einer Differenz zwischen Mehrheits- und Minderheitsgesellschaft ausgegangen wird. Die Rede vom „Fordern und Fördern“ (Kapitel 6.2.4.) zeigt, dass ein hierarchisches Verhältnis zwischen Politik und islamischen Gemeinschaften begründet werden soll. Die Thesen Tezcans und Schieders (2006), die einen instrumentellen Zugriff der Politik auf die muslimischen Vereine ausmachten, können hier bestätigt werden.

Das kooperative System wird also auf struktureller Ebene fortgeschrieben. In der Praxis entwickelt sich jedoch gleichzeitig ein paternalistisches Verhältnis zwischen Politik und islamischen Gruppen. Der Aspekt der *Religionshege* (Oebbecke 2005: 267), den das deutsche Staatskirchenrecht in doppeltem Sinn eröffnet, gewinnt an Bedeutung. Auch Bielefeldt (2007: 142) bemerkt, dass die „Konturen des Neutralitätsprinzips“ zunehmend verwischt werden. Gegen diese Entwicklung stemmen sich besonders Abgeordnete mit muslimischem Sozialisationshintergrund, die auf ein distanziertes Verhältnis zwischen Politik und islamischen Gruppen bestehen. Sie sehen die Gefahr, dass aus integrationspolitischem Kalkül vorschnell eine bestimmte Denkrichtung institutionalisiert wird, und sehen darin eine unberechtigte Einmischung des Staates in den innerislamischen Streit um Autorität und Authentizität.

7.3. Staatskirchenrecht und Integration als zentrale Argumentationsmuster

Die juristischen Vorgaben des Staatskirchenrechts stellen eine zentrale Argumentationsgrundlage der Debatte dar. Der Verweis auf das Recht kann sowohl eine restriktive, als auch eine öffnende Zielrichtung enthalten: Während besonders von konservativer Seite versucht wird, das abstrakte Staatskirchenrecht zur Abwehr muslimischer Interessen zu instrumentalisieren, gelingt es Bundesinnenminister Schäuble, die Öffnung staatlicher Institutionen für muslimische Gruppen gerade als Entfaltung des geltenden Rechts darzustellen. Die Beachtung von Minderheiteninteressen der Muslime ist im Verständnis der Regierung keine Bedrohung der nationalen Identität, sondern eine Maßnahme im Sinne des wohlverstandenen Eigeninteresses des Staates, der sich als säkularer Rechtsstaat behaupten will (so auch Bielefeldt 2003). Diese Argumentation der Regierung baut auf einem liberalen Staatsverständnis und einem Deutungswandel staatskirchenrechtlicher Bestimmungen auf. Die Staat-Kirche-Beziehungen werden verstärkt als Ermöglichungsstruktur wahrgenommen, durch das auch nichtchristliche Religionsgemeinschaften aus integrationspolitischen Motiven gefördert werden können.

Die Argumente der Gerechtigkeit und der Religionsfreiheit sind hier die zentralen Argumentationsmuster, um das Ansinnen der Regierung darüber hinaus zu plausibilisieren. Gegenstimmen gegen diese Regierungsstrategie formieren sich kaum noch, und ziehen sich dann auf Spezialargumente zurück, die auf weit verbreiteten Bildern über den Islam aufbauen. Gerade das Thema Emanzipation kann von konservativen Politikern besetzt werden. Weder von der Regierung noch der Opposition ist bisher ein alternatives Deutungsschema etabliert worden, das die unmittelbare Verknüpfung von Islam und Frauenunterdrückung in Frage stellt.

Der Einbindung der muslimischen Gruppen in die öffentlichen Strukturen wird eine zivilisatorische Wirkung zugeschrieben: Im IRU und in der deutschsprachigen Ausbildung von Imamen sei es den islamischen Gemeinden in äquivalenter Weise möglich, sozialisierende Werte und Normen in die muslimischen Community zu vermitteln. Aufgrund der Wertneutralität des Staates könne er dies nicht leisten. Von der religiösen Bildung der Muslime wird ein positiver Beitrag zum Integrationsprozess erwartet. Damit erhalten Topoi, die bisher auf die christlichen Kirchen zugeschnitten waren, eine Erweiterung in Bezug auf die muslimischen Gemeinschaften. Dies zeigt,

dass die Idee, dass der demokratische Staat vor allem auf christliche Werte baue, gerade durch die Eingliederung der Muslime in Frage gestellt wird.

Die Integration muslimischer Gruppen in das staatskirchenrechtliche Gefüge beinhaltet also eine Neuordnung der institutionellen und praktischen Beziehungen zwischen Politik und Religionsgemeinschaften und gleichzeitig eine Konkretisierung der Integrationsbemühungen der Bundesregierung in religionspolitischen und administrativen Maßnahmen. Es ist eine Verschränkung mit dem Integrationsdiskurs feststellbar. Außerdem wird deutlich, dass der juristische Diskurs als Makro-Akteur angesehen werden kann, der die Lösungsmöglichkeiten und Grenzen der Debatte absteckt. Es ist hier aber weniger bedeutsam, dass integrationspolitische und juristische Argumente für die Begründung der Islampolitik sowohl in der Argumentation der Regierung als auch der Opposition eine zentrale Rolle spielen. Wichtiger ist, dass sich das Verständnis dessen, wie Integration gefördert wird, im Verlauf der Debatte grundlegend gewandelt hat (vgl. Kapitel 6.2.2.). Ein Politikwechsel kann erst durch Deutungswandel zentraler Begrifflichkeiten zustande kommen, wie Nullmeier/Rüb (1993: 59) feststellen. Hier findet ein Deutungswandel des Prinzips der Integration und des Staatskirchenrechts statt, wodurch ein Strategiewechsel in der Islampolitik eingeläutet werden konnte.

Literatur:

- Aries, Wolf D. Ahmed (2005): Eine Klarstellung unterschiedlicher Strukturen und Formen der Gläubigkeit in Islam und Christentum im Blick auf die öffentliche Rolle von Religion. In: Lidwina Meyer (Hrsg.): Recht, Religion, Politik. Auf dem Weg zu einer Anerkennung des Islam in Deutschland. Loccumer Protokolle 17/2005, S. 61-64.
- Balibar, Etienne (2004): Dissonances within *Laïcité*, in: Constellations, Volume 11, No. 3, S. 353-367.
- Beck- Gernsheim, Elisabeth (2007): Wir und die Anderen. Frankfurt am Main.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel (2009): Moscheen in Deutschland und im Islamischen Orient. In: Bärbel Beinhauer-Köhler/Claus Leggewie (Hrsg.): Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung. München, S. 9-96.
- Benhabib, Seyla (1999): Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Frankfurt am Main.
- Bergen, Doris L. (2004): Christianity and Germanness. Mutually Reinforcing, Reciprocally Undermining? In: Michael Geyer/ Hartmut Lehmann (Hrsg.): Religion und Nation- Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte. Göttingen. S. 76-98.
- Berger, Peter/Luckmann, Thomas (1969): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main.
- Berghoff, Peter (1997): Der Tod des politischen Kollektivs. Politische Religion und das Sterben und Töten für Volk, Nation und Rasse. Berlin, S. 77-118.
- Bielefeldt, Heiner (2003): Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit. Bielefeld.
- Bielefeldt, Heiner (2007): Zum politischen Umgang mit dem Islam in Deutschland. Beobachtungen und Anmerkungen in der Integrationsdebatte. In: Janbernd Oebbecke, Bodo Pieroth, Emanuel Towfigh (Hrsg.): Islam und Verfassungsschutz, Frankfurt am Main, S. 11-34.
- Bielefeldt, Heiner (2008): Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam. Hrsgg vom Institut für Menschenrechte, Berlin.

- Bleses, Peter/Rose, Edgar (1998): Deutungswandel der Sozialpolitik. Die Arbeitsmarkt- und Familienpolitik im parlamentarischen Diskurs. Frankfurt am Main/New York.
- Bleses, Peter/Offe, Claus/Peter, Edgar (1995): Der Wandel normativer Rechtfertigungen in der sozialpolitischen Reformgesetzgebung in der Bundesrepublik Deutschland 1969-1994. ZeS-Arbeitspapier Nr. 13/95.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders. (Hrsg.): Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt am Main, S. 92-114.
- Brettfeld, Katrin/Wetzels, Peter (2007): Muslime in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Hamburg. Abrufbar unter www.bmi.bund.de [abgerufen am 13.05.2009].
- Brocker, Manfred/Behr, Hartmut/Hildebrandt, Mathias (2003): Religion-Staat-Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik. Wiesbaden.
- Broz, Mirko (2007): Muslimische Abgeordnete des 16. Deutschen Bundestages, Berlin. www.bmi.bund.de [abgerufen am 02.03.2009].
- Brugger, Winfried (1999): Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus. Studien zur Legitimation des Grundgesetzes. Baden-Baden.
- Bugday, Korkut (2005): Wer ist gefährlich- und wer entscheidet darüber? Islamische Verbände und innere Sicherheit. In: Lidwina Meyer (Hrsg.): Recht, Religion, Politik. Auf dem Weg zu einer Anerkennung des Islam in Deutschland, Loccumer Protokolle 17/2005, S. 243-257
- Cabanel, Patrick (1999): Laizität und Religionen im heutigen Frankreich, in: Marieluise Christadler/Henrik Uterwedde (Hrsg.): Länderbericht Frankreich. Bonn, S. 164-180.
- Campenhausen, Axel/de Wall, Heinrich (2006): Staatskirchenrecht. München. 4. Aufl.
- Casanova, José (1996): Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich. In: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt am Main.
- Czermak, Gerhard/Hilgendorf, Eric (2008): Religions- und Weltanschauungsrecht. Eine Einführung. Berlin und Heidelberg.

- Czermak, Gerhard (1993): Zur Entwicklung und Gegenwartslage des so genannten Staatskirchenrechts. In: Ders.: Staat und Weltanschauung. Eine Auswahlbibliographie juristischer sowie historischer und gesellschaftswissenschaftlicher Literatur. Berlin, Aschaffenburg, S. 249-352.
- Dolezal, Martin/Helbling, Marc/ Hutter, Sven (2008): Conflicts over Islam in Austria, Germany and Switzerland: Between ethnic citizenship, state-church-relations and right-wing-populism. Vortrag auf der Gemeinsamen Tagung der Deutschen Vereinigung für Politikwissenschaft (dvpw), der Österreichischen Gesellschaft für Politikwissenschaft (ÖGPW), und der Schweizerischen Vereinigung für Politische Wissenschaft (SVPW) vom 21-23. November 2008 in Osnabrück.
- Ehlers, Dirk (2000): Der Bedeutungswandel im Staatskirchenrecht. In: Bodo Pieroth (Hrsg.): Verfassungsrecht und soziale Wirklichkeit in Wechselwirkung. Münsterische Beiträge zur Rechtswissenschaft, Band 131. Berlin, S. 85-112.
- Frank, Joachim (2008): Klimawandel zwischen den christlichen Kirchen und den islamischen Verbänden, in: Franz Sommerfeld (Hrsg.): Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration. S. 193- 214.
- Frerk, Carsten (2002): Finanzen und Vermögen der Kirchen in Deutschland. Aschaffenburg.
- Gereke, Iris/Srur, Nadya (2003): Integrationskurse für Migrantinnen. Genese und Analyse eines staatlichen Förderprogramms. Oldenburg.
- Greschat, Martin (1994): Protestanten in der Zeit. Kirche und Gesellschaft in Deutschland vom Kaiserreich bis zur Gegenwart. Stuttgart, Berlin und Köln, S. 180-200.
- Habermas, Jürgen (1975): Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt am Main, 3. Aufl.
- Habermas, Jürgen (1991): Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt am Main, S. 100-118 (Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft).
- Habermas, Jürgen (1998): Recht und Moral, in: Ders.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts, Frankfurt am Main, 4. Aufl., S. 541-659.
- Hajer, Maarten A. (2004): Argumentative Diskursanalyse. Auf der Suche nach Koalitionen, Praktiken und Bedeutung. In: Reiner Keller, Andreas Hierseland, Werner Schneider, Willy Viehöver (Hrsg.): Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Bd. 2 (Forschungspraxis), Wiesbaden, 2. Aufl., S. 271-298.

- Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (2009): Muslimisches Leben in Deutschland. Studie im Auftrag der deutschen Islamkonferenz. Abrufbar unter www.deutsche-islam-konferenz.de und www.bamf.de [abgerufen am 27.06.2009].
- Hellmann, Kai-Uwe (1998): Fremdheit als soziale Konstruktion. Eine Studie zur Systemtheorie des Fremden. In: Herfried Münkler (Hrsg.): Die Herausforderung durch das Fremde. Berlin, S. 401- 459.
- Herbert, Ulrich (2003): Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Bonn. Kapitel V: Von der Ausländerbeschäftigung zur Einwanderungspolitik.
- Hölscher, Lucian (2007): Konfessionspolitik in Deutschland zwischen Glaubensstreit und Koexistenz. In: Ders. (Hrsg.): Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa. Göttingen. S. 11-52.
- Honneth, Axel (1994): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main.
- Huntington, Samuel P. (1996): Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München und Wien.
- Isensee, Josef (1996): Bildersturm durch Grundrechtsinterpretation. In: Hans Maier (Hrsg.): Das Kreuz im Widerspruch. Freiburg, Basel und Wien, S. 9-39.
- Isensee, Josef (1999): „Die Zukunftsfähigkeit des deutschen Staatskirchenrechts. Gegenwärtige Legitimationsprobleme. In: Josef Isensee et.al. (Hrsg.): Dem Staate, was des Staates- der Kirche, was der Kirche ist. Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag, Berlin.
- Kandil, Fuad (2003): Theologische Aspekte von Gemeinschaft und Organisation im islamischen Kontext. In: Janbernd Oebbeke (Hrsg.): Muslimische Gemeinschaften im deutschen Recht. Frankfurt am Main u.a., S. 15-25.
- Kehrer, Günter (2000): Der Wandel der Religionskultur in der Bundesrepublik Deutschland, In: Siegele-Wenschkewitz, Eleonore/Weber, Friedrich/Weintz, Karin: Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt am Main, S. 129-137.
- Kelek, Necla (2006): Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland. München, 6. Aufl.
- Keller, Reiner (1997): Diskursanalyse, in: Hitzler, Ronald et. al.: Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung. Opladen, S. 309-332

- Keller, Reiner (2004): Der Müll der Gesellschaft. Eine wissenssoziologische Diskursanalyse. In: Reiner Keller, Andreas Hierseland, Werner Schneider, Willy Viehöver (Hrsg.): Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, Bd. 2 (Forschungspraxis), Wiesbaden, 2. Aufl., S. 197- 232.
- Kermani, Navid (2009): Wer ist wir? Deutschland und seine Muslime. München.
- Kiefer, Michael (2006): Staatlicher Islamunterricht in Deutschland. Unterrichtsmodelle der Länder, in: Stefan Reichmuth et. al. (Hrsg.): Staatlicher Islamunterricht in Deutschland. Die Modelle in NRW und Niedersachsen im Vergleich. Berlin, S. 15-26.
- Kirchhof, Paul (1994): Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts. In: Joseph Listl/ Dietrich Pirson (Hrsg.): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschlands. Band I, 2. Aufl., S. 651-687.
- Klausen, Jytte (2006): Europas muslimische Eliten. Wer sie sind und was sie wollen. Frankfurt am Main.
- Klingholz, Reiner et. al. (2009): Ungenutzte Potentiale. Zur Lage der Integration in Deutschland. Hrsgg. vom Berliner Institut für Bevölkerung und Entwicklung, Berlin. www.berlin-institut.org [abgerufen am 12.05.2009].
- Koenig, Matthias (2003): Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität in post-nationalen Konstellationen. Zum institutionellen Wandel europäischer Religionspolitik am Beispiel der Inkorporation muslimischer Immigranten in Großbritannien, Frankreich und Deutschland. Marburg.
- Koenig, Matthias (2005): Religiöse Pluralität und Demokratie in Europa, in: Lidwina Meyer (Hrsg.): Recht, Religion, Politik. Auf dem Weg zu einer Anerkennung des Islam in Deutschland. Loccumer Protokolle 17/2005, S. 167-180.
- Koenig, Matthias (2008): Pfadabhängigkeit und institutioneller Wandel von Religionspolitik. Ein deutsch-französischer Vergleich. In: Karl Gabriel/ H.-J. Höhne (Hrsg.): Religion: öffentlich und politisch; Provokationen, Kontroversen, Perspektiven. Paderborn, S. 149-160.
- Krosigk, Constanze von (2000): Der Islam in Frankreich: laizistische Religionspolitik von 1974-1999. Hamburg.
- Kurt, Ronald (2004): Hermeneutik. Eine sozialwissenschaftliche Einführung. Konstanz.

- Lammert, Norbert (2006): *Verfassung- Patriotismus- Leitkultur. Was unsere Gesellschaft zusammenhält.* Bonn.
- Leggewie, Claus (1993): *Der Islam im Westen.* Hamburg.
- Leggewie, Claus (2000): *Römisches Minarett und deutscher Islam. Wie weit geht der religiöse Pluralismus?* Bad Homburg.
- Leggewie, Claus (2009): *Warum es Moscheebaukonflikte gibt und wie man sie bearbeiten kann,* in: Bärbel Beinhauer-Köhler/ Claus Leggewie (Hrsg.): *Moscheen in Deutschland,* München, S. 117-201.
- Leman, Johan (2001): *Belgium and its Muslim minorities: religious-political formations,* in: Friedrich Ebert-Stiftung: *Muslimen in Europa- ein Ländervergleich (Großbritannien, Frankreich, Niederlande, Belgien, Deutschland).* Berlin, S. 22-26.
- Lemke, Thomas (1997): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität.* Hamburg.
- Leveau, Rémy (2001): *Changements et continuité de l'islam de France.* In: Friedrich Ebert-Stiftung (Hrsg.): *Muslimen in Europa- ein Ländervergleich (Großbritannien, Frankreich, Niederlande, Belgien, Deutschland).* Berlin, S. 11-16.
- Link, Christoph (2000): *Der staatskirchenrechtliche Rahmen von Religionsausübung und Religionspolitik in Deutschland.* In: Eleonore Siegele-Wenschkewitz et. al. (Hrsg.): *Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland.* Frankfurt am Main, S. 23-39.
- Löffler, Roland (2004): *Protestantismus und Auslandsdeutschtum in der Weimarer Republik und im Dritten Reich.* In: Michael Geyer/Hartmut Lehmann (Hrsg.): *Religion und Nation- Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte.* Göttingen. S. 298-335.
- Lüders, Christian/Meuser, Michael (1997): *Deutungsmusteranalyse,* in: Ronald Hitzler/Anne Honer (Hrsg.): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik.* Opladen, S. 57-79.
- Lübbe, Hermann (1986): *Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität.* In: Heinz Klegler/ Alois Müller (Hrsg): *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa.* München, S. 195-220.
- Mannheim, Karl (1964): *Wissenssoziologie. Eine Auswahl aus dem Werk.* Berlin u.a.
- Mayring, Philipp (2008): *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken.* 10. Aufl., Weinheim und Basel.

- Messner, Francis (2007): Das Religionsrecht in Frankreich, in: Friedrich Ebert Stiftung (Hrsg.): Religion und säkularer Staat. Politische Akademie Nr. 20, S. 6-8.
- Modood, Tariq (2007): Multiculturalism. A Civic Idea. Cambridge.
- Monsma, Stephen (2000): Kirche und Staat in den USA und der Bundesrepublik Deutschland: auf dem Weg zur Konvergenz? In: Heinz-Dieter Meyer/Michael Minkenberg/Ilona Ostner (Hrsg.): Religion und Politik. Zwischen Universalismus und Partikularismus. Opladen, S. 81-107.
- Muckel, Stefan (1999): Religionsfreiheit für Muslime in Deutschland. In: Josef Isensee/Wilhelm Rees/ Wolfgang Reifner (Hrsg.): Dem Staate, was des Staates- der Kirche, was der Kirche ist. Festschrift für Joseph Listl. Berlin, S. 239-257.
- Muckel, Stefan (2004): Islam in Germany. In: Richard Potz/Wolfgang Wieshaider (Hrsg.): Islam in the European Union. Leuven, Paris, Dudley. S. 41-77.
- Müller, Alois (2003): Wie laizistisch ist Frankreich wirklich? Von der kämpferischen zur offenen Laizität. In: Brocker, Manfred et. al. (Hrsg.): Religion, Staat, Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, Wiesbaden, S. 69-82.
- Noss, Peter (2005): Chancen der Religionsfreiheit, in: Lidwina Meyer (Hrsg.): Recht, Religion, Politik. Auf dem Weg zu einer Anerkennung des Islam in Deutschland. Loccumer Protokolle 17/05, S. 55-60.
- Nothdurft, Werner (1996): Schlüsselwörter. Zur rhetorischen Herstellung von Wirklichkeit. In: Werner Kallmeyer (Hrsg.): Gesprächsrhetorik. Rhetorische Verfahren im Gesprächsprozess. Tübingen, S. 351-418.
- Nullmeier, Frank/ Rüb, Friedbert W. (1993): Die Transformation der Sozialpolitik. Vom Sozialstaat zum Sicherheitsstaat. Frankfurt am Main und New York.
- Oebbecke, Janbernd (2005): Deutsche Religionsverfassung und Islam. In: Meyer, Lidwina (Hrsg.): Recht, Religion, Politik. Auf dem Weg zu einer Anerkennung des Islam in Deutschland. Loccumer Protokolle 17/2005, S. 261-276.
- Offe, Claus (2007): Identitätskonflikte im demokratischen Rechtsstaat. Zur Problematik von Gruppenrechten. In: Jürgen Mackert/Hans-Peter Müller (Hrsg.): Moderne (Staats)Bürgerschaft. Nationale Staatsbürgerschaft und die Debatten der Citizenship Studies. Wiesbaden, S. 345-372.
- Opp de Hipt, Manfred (1987): Denkbilder in der Politik. Der Staat in der Sprache von CDU und SPD. Opladen.

- Ornig, Nikola (2006): Die Zweite Generation und der Islam in Österreich. Eine Analyse von Chancen und Grenzen des Pluralismus von Religionen und Ethnien. Graz.
- Pirson, Dietrich (1994): Die geschichtlichen Wurzeln des deutschen Staatskirchenrechts, in: Joseph Listl/ Dietrich Pirson (Hrsg.): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Berlin, S. 3-46.
- Poscher, Ralf (2007): Religion und Verfassungstreue. Konstitutionalisierung der Religion- Sakralisierung der Verfassung? In: Janbernd Oebbecke, Bodo Pieroth, Emanuel Towfigh (Hrsg.): Islam und Verfassungsschutz, Frankfurt am Main, S. 11-34.
- Potz, Richard (2005): Staat und Kirche in Österreich. In: Robbers, Gerhard (Hrsg.): Staat und Kirche in der Europäischen Union. 2. Aufl., Baden-Baden, S. 425-453.
- Rat der Evangelischen Kirchen in Deutschland (2006): Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD; www.ekd.de/download/ekd_texte_86.pdf (abgerufen am 11.06.2009).
- Rauer, Valentin (2008): Die öffentliche Dimension der Integration. Migrationspolitische Diskurse türkischer Dachverbände in Deutschland. Bielefeld.
- Raufer, Thilo (2005): Die legitime Demokratie. Zur Begründung politischer Ordnung in der Bundesrepublik. Frankfurt am Main.
- Robbers, Gerhard (2005): Staat und Kirche in der Europäischen Union. In: Ders. (Hrsg.): Staat und Kirche in der Europäischen Union. 2. Aufl., Baden-Baden, S. 629-641.
- Robbers, Gerhard (2007): Religion und Staat in Großbritannien. In: Friedrich Ebert-Stiftung (Hrsg.): Religion und säkularer Staat. Politische Akademie Nr. 20, Berlin.
- Rüb, Friedbert W. (2006): Wissenspolitologie, in: Joachim Behnke et. al. (Hrsg.): Methoden der Politikwissenschaft. Neuere qualitative und quantitative Methoden. Baden-Baden, S. 345-354.
- Rudzio, Wolfgang (2006): Das politische System der Bundesrepublik Deutschland. 7. Aufl. Wiesbaden.
- Sarcinelli, Ulrich (Hrsg.) (1987): Politikvermittlung. Beiträge zur politischen Kommunikationskultur. Bonn.

- Schäfers, Bernhard (2004): Sozialstruktur und sozialer Wandel in Deutschland. Stuttgart, 8. Aufl.; Kapitel 4. II: Religion und Kirchen als Elemente der Sozialstruktur, S. 55-63.
- Scharpf, Fritz (1970): Demokratietheorie zwischen Utopie und Anpassung. Konstanz.
- Schieder, Rolf (2006): Das Verhältnis von Politik und Religion in der politischen Kultur Deutschlands. Ein Streifzug durch aktuelle religionspolitische Diskurse im Krisenland der Moderne. In: Tobias Mörschel (Hrsg.): Macht Glaube Politik? Religion und Politik in Europa und Amerika. Göttingen. S. 115- 133.
- Schiffer, Sabine (2004): Die Darstellung des Islams in der Presse: Sprache, Bilder, Suggestionen; eine Auswahl von Techniken und Beispielen. Erlangen-Nürnberg.
- Schöne, Helmar (2006): Sequenzanalyse. In: Joachim Behnke et. al. (Hrsg.): Methoden der Politikwissenschaft. Neuere qualitative und quantitative Analyseverfahren. Baden-Baden, S. 335-344.
- Schwab-Trapp, Michael (2004): Methodische Aspekte der Diskursanalyse. Probleme der analyse diskursiver Auseinandersetzungen am Beispiel der Diskussion über den Kosovo-Krieg. In: Reiner Keller et. al.: Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse, 2. Aufl. 2004, S. 169-195.
- Schwendenwein, Hugo (1999): Das neue österreichische Gesetz über die religiösen Bekenntnisgemeinschaften. In: Josef Isensee/Wilhelm Rees/ Wolfgang Reifner (Hrsg.): Dem Staate, was des Staates- der Kirche, was der Kirche ist. Festschrift für Joseph Listl. Berlin, S. 309-338.
- Sedmak, Clemens (2003): Grundkurs Erkenntnistheorie und Hermeneutik. Innsbruck und Wien.
- Spriewald, Simone (2003): Rechtsfragen in Zusammenhang mit der Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an deutschen Schulen, Berlin.
- Statistisches Bundesamt (2009): Datenreport 2008. Zahlen und Fakten über die BRD, Auszug aus Kapitel 1. www.destatis.de [abgerufen am 25.07.2009]
- Stein, Tine (2006): Artikel „Religion“, in: Gerhard Göhler et.al. (Hrsg.): Politische Theorie, Wiesbaden, S. 315-331.
- Stein, Tine (2001): „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott...“: Christliches Menschenbild und demokratischer Verfassungsstaat. In: Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker/Hartmut Behr (Hrsg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Wiesbaden, S. 185-201.

- Strobl, Anna (1997): Islam in Österreich. Frankfurt am Main u.a.
- Taylor, Charles (1996): Drei Formen des Säkularismus. In: Otto Kallscheuer (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt am Main, S.217-246.
- Tibi, Bassam (1999): Kreuzzug und Djihad. Der Islam und die westliche Welt. München.
- Torfs, Rik (2005): Staat und Kirche in Belgien. In: Robbers, Gerhard (Hrsg.): Staat und Kirche in der Europäische Union. 2. Aufl., Baden-Baden, S. 9-35
- Torrekens, Corinne (2005): The Process of Institutionalisation of Islam in Belgium. In: Lidwina Meyer (Hrsg.): Recht, Religion, Politik. Auf dem Weg zu einer Anerkennung des Islam in Deutschland. Loccumer Protokolle 17/2005, S. 327-331.
- Unbehau, Horst (2006): Wirtschaftliche Integration von Muslimen türkischer Herkunft. In: Petra Bendel/ Mathias Hildebrandt (Hrsg.): Integration von Muslimen, München. S. 117-135
- Volkman, Ute (2006): Legitime Ungleichheiten. Journalistische Deutungen vom „sozialdemokratischen Konsensus“ zum „Neoliberalismus“. Wiesbaden.
- Weber, Max (2008): Wirtschaft und Gesellschaft, Neu Isenburg, Erster Halbband, Kapitel 3.
- Willems, Ulrich (2004): Weltanschaulich neutraler Staat, christlich-abendländische Kultur und Laizismus. Zu Struktur und Konsequenzen aktueller religionspolitischer Konflikte in der Bundesrepublik. In: Manfred Walther (Hrsg.): Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes. Baden-Baden, S. 303-328
- Willems, Ulrich (2007): Kirchen, in: Thomas von Winter, Ulrich Willems (Hrsg.): Interessenverbände in Deutschland, Wiesbaden, S. 317-340

Zeitschriftenaufsätze und Lexikonartikel:

- Arbeitsgruppe Gleichbehandlung des Forum gegen Rassismus (2004): Info Brief, August 2004.
- Bleses, Peter/Offe, Claus/Peter, Edgar (1997): Öffentliche Rechtfertigungen auf dem parlamentarischen „Wissensmarkt“- Argumentstypen und Rechtfertigungsstrategien in sozialpolitischen Bundestagsdebatten, in: Politische Vierteljahresschrift 38/3, S. 498- 529.
- Durth, Rüdiger (2005): „Keine religiösen Symbole im öffentlichen Dienst“, in: Das Parlament, Ausgabe 05-06 vom 31.01.2005.
- Eder, Klaus (2002): Europäische Säkularisierung- ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? In: Berliner Journal für Soziologie, Heft 3/2002, S.331-343.
- Hafez, Kai/Richter, Carola (2007): Das Islambild von ARD und ZDF. In: APuZ, 26-27/2007, S. 40-46.
- Haus, Michael (2003): Ort und Funktion der Religion in der zeitgenössischen Demokratietheorie. In: Ulrich Willems/ Michael Minkenberg (Hrsg.): Politik und Religion (Sonderheft 33 der Politischen Vierteljahresschrift).Wiesbaden.
- Institut für Demoskopie Allensbach (Hrsg.) (2004): Der Kopftuchstreit- die Mehrheit der Bevölkerung widerspricht dem Bundespräsidenten, Allensbacher Berichte 02/2004, ww.ifd.de (abgerufen am 05.06.2009).
- Kallscheuer, Otto (1995): Artikel „Kommunitarismus“. In: Dieter Nohlen (Hrsg.): Lexikon der Politik. Bd. 1: Politische Theorien. München, S. 257-266
- Kanmaz, Meryem (2002): The Recognition and Institutionalization of Islam in Belgium. In: The Muslim World, Vol. 92 (1-2), S. 99-114.
- Kastoryano, Riva (2003): Der Islam auf der Suche nach „seinem Platz“ in Frankreich und Deutschland: Identitäten, Anerkennung und Demokratie. In: Michael Minkenberg/Ulrich Willems (Hrsg.): Politik und Religion (Sonderheft 33 der Politischen Vierteljahresschrift), Wiesbaden, S. 184-138-206.
- Kirchhof, Paul (2005): Das Christentum ist der Humus der freiheitlichen Verfassung. In: Forum, Heft 193/2005, S. 9.
- Ladeur, Karl-Heinz/ Augsberg, Ino (2007): Der Mythos vom neutralen Staat, in: Juristenzeitung, Heft 1/2007, S. 12-18.
- Loewe, Siegfried (2006): Artikel Laïcité, in: Schmidt, Bernhard (et. al.) (Hrsg.): Frankreich-Lexikon. Berlin, S. 552-555.

- Nassehi, Armin (2006): Dialog der Kulturen- wer spricht? In: APuZ 28-29/2006, S. 33-38.
- Manço, Ural/Kanmaz, Meryem (2005): From Conflict to Cooperation between Muslims and Authorities in a Brussels Borough: Schaerbeek. In: Journal of Ethnic and Migration Studies, Vol. 31, Nr. 6, S. 1105-1123.
- Mandt, Hella (1995): Artikel „Legitimität“. In: Dieter Nohlen/ Rainer-Olaf Schultze (Hrsg.): Lexikon der Politik. Band 1: Politische Theorien. München, S. 284-298.
- Minkenberg, Michael/ Willems, Ulrich (2002): Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Politik und Religion im Spiegel politikwissenschaftlicher Debatten. In: APuZ, 42-43/2002, S. 6-14.
- Minkenberg, Michael (2003): Staat und Kirche in westlichen Demokratien. In: Michael Minkenberg/ Ulrich Willems (Hrsg.): Politik und Religion (Sonderheft 33 der Politischen Vierteljahresschrift), Wiesbaden, S. 115-138.
- Nohlen, Dieter (1998): Artikel Legitimität. In: Dieter Nohlen et. al. (Hrsg.): Lexikon der Politik. Band 7: Politische Begriffe. München, S. 350f.
- Oevermann, Ulrich (2001): Zur Analyse der Struktur von sozialen Deutungsmustern. In: Sozialer Sinn, Heft 1/2002, S. 3-33.
- Peters, Ruud/ Vellenga, Sipco (2007): Contested Tolerance: Public Discourse in the Netherlands on Muslim Migrants. In: Soziale Welt, Sonderband 17, S. 221-240.
- Pratt, Douglas/ Göb, Barbara (2007): Islam and Christian-Muslim Relations in Germany: Recent Developments and Continuing Issues. In: Islam and Christian-Muslim Relations, Vol. 18, No. 1, S. 43-65.
- Renck, Ludwig (1999): Zum Stand des Bekenntnisverfassungsrechts in der Bundesrepublik. In: Bayerische Verwaltungsblätter, Heft 3/1999, S. 70-77.
- Rendtorff, Trutz (1984): Artikel „Christentum“, in: Otto Brunner et. al (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart, S. 772-814.
- Schiffer, Sabine (2006): Von Kronzeugen und Halbwahrheiten. Artikel auf http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-469/_nr-501/i.html [abgerufen am 13.04.2009].
- Schimank, Uwe/Lange, Stefan (2003): Politik und gesellschaftliche Integration. In: Soziale Welt, Sonderband 14, S. 171- 186.
- Schimank, Uwe (1985): Funktionale Differenzierung und reflexiver Subjektivismus. In: Soziale Welt, Heft 4/1985, S. 447-465.

- Schmidt, Manfred (1995): Artikel „Körperschaft des öffentlichen Rechts“, in: Ders. (Hrsg.): Wörterbuch zur Politik. Stuttgart.
- Stein, Tine (2008): Gibt es eine multikulturelle Leitkultur als Verfassungspatriotismus? Zur Integrationsdebatte in Deutschland. In: Leviathan Heft 1/2008, S. 33-53.
- Schönwälder, Karen (2007): Gesellschaftlicher Zusammenhalt und kulturelle Differenz: Muslime und Debatten über Muslime in Großbritannien. In: Soziale Welt, Sonderband 17, S. 241-260.
- Soper, Christopher J./Fetzer, Joel S. (2007): Religious Institutions, Church-State History and Muslim Mobilisation in Britain, France, Germany. In: Journal of Ethnic and Migration Studies 6, Jg. 33; S. 933-944.
- Strätz, Hans-Wolfgang (1984): Artikel „Säkularisation, Säkularisierung“, Teil II, in: Otto Brunner et. al (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart, S. 790-809.
- Taubert, Fritz (2006): Artikel „Islam français“, in: Schmidt, Bernhard et. al. (Hrsg.): Frankreich-Lexikon, Berlin.
- Tezcan, Levent (2007): Kultur, Gouvernamentalität und der Integrationsdiskurs, in: Soziale Welt, Sonderband 17, S. 51-74.
- Thomas, Johannes (2002): Laizität, Immigration, Islam in Frankreich. In: Handbuch Französisch, Sprache, Literatur, Kultur und Gesellschaft. Berlin, S. 521-524.
- Tiesler, Nina Clara (2007): Europäisierung des Islam und Islamisierung der Debatten. In: APuZ 26-27/2007, S. 24-31.
- Troll, Christian (2003): Christian-Muslim Relations in Germany. A Critical Survey. In: Islamochristiana 29/2003, S. 169-202.
- Willems, Ulrich (2008): Reformbedarf und Reformfähigkeit der Religionspolitik, in: Zeitschrift für Politik, Heft 1/2008, S. 64-83.
- Zimmer, Matthias (2004): Darf der Staat eine Leitkultur fördern? In: Politische Studien, Heft 369/2004, S. 57-65.
- Zabel, Hermann (1984): Artikel „Säkularisation, Säkularisierung“, Teil III, in: Otto Brunner et. al (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart, S. 809-829.

Zeitungsartikel:

Agence France Presse vom 12.12.2003: „Hitze Debatte über Verbot religiöser Zeichen an Frankreichs Schulen“.

Die Zeit vom 23.08.1996: „Für türkische Jugendliche spielt der Islam eine wichtige Rolle“.

Die Welt vom 20.12.2000: „Zeugen Jehovas auf dem Weg zum Kirchenstatus“.

Die Welt vom 16.11.2004: „Grüne fordern gesetzliche Islam-Feiertag“, www.welt.de
Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 27.09.2006: „Muslime in Deutschland“.
Namensartikel von Bundesinnenminister Dr. Wolfgang Schäuble, abrufbar unter www.bmi.bund.de/cln_144/SharedDocs/Interviews/DE/2006/09/bm_interview_faz_muslime.html [abgerufen am 18.05. 2009].

Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 11.05.2007, S.1: „Schäuble erwartet Körperschaftsstatus für Islam“.

Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 11.05.2007, S.44: „Ein Gespräch mit der Bundestagsabgeordneten Kristina Köhler: „Sie täuschen uns in der Maske der Medienprofis““.

Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 30.01.2008: „Imam-Kurse in Paris. Universität lehrt französische Werte“.

Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 13.03.2008: „Wertestreit in der Islamkonferenz“

Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 12.05.2009, S. 4: „Zeugen Jehovas aufgewertet“.

Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 05.04.2009: „Die Muslime sind in Deutschland willkommen“, www.bmi.bund.de [abgerufen am 23.03.09].

Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 05.03.2008: „Deutsche Islamkonferenz-Hitze Debatten, raffinierte Verhandlungen“.

Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26.06.2009: „Jetzt kennt man sich ein bisschen besser“, S. 3.

faz.net vom 14.06.2004: „König-Fahd-Akademie verherrlicht Kampf gegen „Ungläubige““ [abgerufen am 11.05.09].

Frankfurter Rundschau vom 23.06.2009, S. 8: „In Frankreich ist die Burka „nicht willkommen“, sagt Sarkozy“.

hr-online vom 27.06.2009 : « Lehrpläne für Islam-Unterricht ».

KNA, 08.02.2008: „Schäuble: religiöse Vielfalt in Deutschland anerkennen“.

KNA, 10.02. 2009: „Schäuble tritt für Religionsunterricht ein“.

Le Monde, 21.12.2008, S. 2: « Les limites de la "laïcité positive" ».

Le Monde, 05.01.2009 : « Dans une lettre à Sarkozy, les présidents d'université dénoncent « l'état de tension » sur les campus », zu finden auf www.lemonde.fr [abgerufen am 22.01.2009].

Le Soir vom 07.04.2009: « Le voile pourra être interdit à l'école », www.lesoir.be [abgerufen am 07.04.09].

Monde Diplomatique vom 12.01.2007, S.14f: „Ein Modell auf der Kippe“.

NetZeitung vom 02.07.2004 : « Innerjüdischer Finanzstreit angeblich beigelegt », www.netzeitung.de [abgerufen am 16.05.2009].

Neue Züricher Zeitung vom 04.03.2008: „Eine ökumenische Initiative in Frankreich“.

Schweizerische Depeschenagentur vom 20.01.2007: „British-Airways-Mitarbeiter dürfen religiöse Symbole tragen“.

Süddeutsche Zeitung vom 10.06.2008, S.4: „Gelähmt durch Flügelkämpfe. In Frankreichs Islamrat sind die Fundamentalisten stärker geworden, das Gremium verliert an Einfluss.“.

Süddeutsche Zeitung vom 11.06.2008: Interview zu Konkordatslehrstühlen: „Professor von Gottes Gnaden“.

Tagesspiegel vom 14.01.2007: Wie Fremde gemacht werden. www.tagesspiegel.de [abgerufen am 14.05.09].

Tagesspiegel vom 13.04.2009: „Senat will Lehrstuhl für islamische Theologie“, www.tagesspiegel.de [abgerufen am 05.05.09].

www.news.at vom 13.09.2007: Nach Terror-Fahndungen in Österreich: Heftige Polit-Debatte über Islam ausgelöst.

www.telegraph.co.uk vom 24.06.2009: Bishops could be banished from the House of Lords´.

www.taz.de vom 26.02.2009: „Streiten muss sein“, www.taz.de [abgerufen am 07.04.09].

Dokumente:

Bekanntmachung der Öffentlichen Liste über die Registrierung von Verbänden und deren Vertretern, Bundesanzeiger vom 27.07.2008, zu finden unter www.bmi.bund.de [abgerufen am 25.02.2009].

Beschluss der Ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder vom 20.03.1984: „Möglichkeiten religiöser Erziehung muslimischer Schüler in der BRD“.

BT-Drs. 14/4530: Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der Fraktion der CDU/CSU: Islam in Deutschland.

BT-Drs. 16/5033: Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der Fraktion Bündnis 90/Die Grünen: Stand der rechtlichen Gleichstellung des Islam in Deutschland.

BT-Drs. 16/10296: Gesetzentwurf der Bundesregierung: Entwurf eines Gesetzes zu dem Vertrag vom 03. März 2008 zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Zentralrat der Juden-Körperschaft des öffentlichen Rechts- zur Änderung des Vertrages vom 27.01.2003 zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Zentralrat der Juden in Deutschland-Körperschaft des öffentlichen Rechts.

Dokumentation der Fachtagung der Beauftragten der Bundesregierung für Migration und Flüchtlinge am 25.04.2005: Islam einbürgern- Auf dem Weg zur Anerkennung muslimischer Vertretungen in Deutschland.

Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD, vom 11.11.2005: „Gemeinsam für Deutschland- mit Mut und Menschlichkeit“.

PIPr. 14/040, ZP 5a bis b: Beratung der Gesetzentwürfe „zur Reform des Staatsangehörigkeitsrechts“ (Grüne/FDP), „Neuregelung des Staatsangehörigkeitsrechts (StAGNeu)“ (CDU/CSU); sowie der Anträge „Integration und Toleranz“ und „Modernes Ausländerrecht“ aus der Fraktion CDU/CSU, S. 3415-3461.

PIPr. 14/090, TOP 4: Beratung der Großen Anfrage der CDU/CSU-Fraktion: „Verfolgung von Christen in aller Welt“, S. 8301-8322.

PIPr. 14/149, TOP 12: Beratung des Entwurfs eines „Strafrechtsänderungsgesetzes (Stärkung des Toleranzgebotes durch einen besseren Schutz religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen gemäß §166 StGB)“ der Fraktion der CDU/CSU, S. 14654-14662.

PIPr. 14/170, TOP 5: Beratung der Großen Anfrage der Fraktion der CDU/CSU: *Islam in Deutschland*, S. 16650-16665.

- PIPr. 15/031, TOP 3a bis d: Beratung des Entwurfes eines Zuwanderungsgesetzes der Bundesregierung, Beratung des Berichts der Beauftragten für Ausländerfragen zur „Lage der Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland“ und des Gesetzentwurfes der FDP eines „Zuwanderungssteuerungs- und Integrationsgesetzes“, S. 2316-2348.
- PIPr. 15/140, TOP 1.11. und 1.12. sowie ZP 1: Einzelplan 06-„Geschäftsbereich des BMI“, Einzelplan 33: „Versorgung“, sowie Beratung des Gesetzesentwurfes der Fraktionen SPD, Bündnis 90/Grüne und der FDP eines „neunten Gesetzes zur Änderung des Parteiengesetzes“, S. 12982-13000.
- PIPr. 15/141, TOP 1.13: Beratung des „Einzelplan 04-Bundeskanzleramt“ S. 13007-13064.
- PIPr. 15/145, TOP 4, ZP 3: „Beratung des Antrags aus der Fraktion der CDU/CSU: „Politischen Islamismus bekämpfen- Verfassungstreue Muslime unterstützen“, des Antrags aus den Fraktionen SPD und Bündnis90/Grüne: „Zusammenleben auf Basis gemeinsamer Grundwerte“, sowie des Antrags aus der FDP-Fraktion: „Kulturelle Vielfalt-Universelle Werte- Neue Wege zu einer rationalen Integrationspolitik:“, S. 13437-13467.
- PIPr. 15/168, ZP 1: Aktuelle Stunde: „Religionspolitik des Berliner Senats und Grundgesetz“, S. 15740-15754.
- PIPr. 16/017, ZP 12: Aktuelle Stunde: „Beitrag der deutschen Politik zur Deeskalation des Karikaturenstreits“, S. 1250-1264
- PIPr. 16/045: Beratung des „Einzelplan 06-Geschäftsbereich des Bundesministerium des Innern“, S. 4453-4472
- PIPr. 16/054, TOP 4: Erklärung durch die Bundesregierung: „Deutsche Islamkonferenz-Perspektiven für eine gemeinsame Zukunft“, S. 5148-5168
- PIPr. 16/070, TOP 3 a-f sowie h, ZP 2: Beratung des Antrags aus der Fraktion der CDU/CSU „Stärkung der Menschenrechtspolitik der Europäischen Union“ und weitere Anträge, S. 6879-6894.
- PIPr. 16/088, TOP 9: Beratung des Antrags aus der FDP-Fraktion „Sprache schafft Identität und ist Schlüssel zur Integration“, S.8935-8943.
- PIPr. 16/094, TOP 6a-j, ZP 4, 9 und 10: Beratung des Gesetzentwurfes der Bundesregierung „ zur Umsetzung aufenthalts- und asylrechtlicher Richtlinien der Europäischen Union“ und weiterer Anträge, S.9545-12755.

PIPr. 16/100, TOP 7, ZP 4: Beratung des Antrags der Fraktion der CDU/CSU und der SPD „Solidarität mit verfolgten Christen“ und weiterer Anträge, S. 10199-10209.

PIPr. 16/123, TOP 4: Beratung der Unterrichtung durch die Bundesregierung „Der Nationale Integrationsplan: Neue Wege-Neue Chancen“, S. 12734-12755.

PIPr. 16/146, ZP 9: „Beratung des Antrags aus der Fraktion Bündnis 90/Grüne: „Integrationspolitik der Bundesregierung: Große Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit“, S. 15430-15452.

PIPr. 16/161, TOP 21a-b: Beratung der Unterrichtung durch die Bundesregierung „Migrationsbericht 2006“ sowie der Unterrichtung „Erfahrungen der Bundesregierung zu Durchführung und Finanzierung der Integrationskurse“, S. 16977-16995.

PIPr. 16/188, TOP II.6.: „Einzelplan 06-Geschäftsbereich des BMI“, S. 20296-20313

Pressemitteilung des Bundesverfassungsgerichts Nr. 60/2009 vom 16.06.2009: „Regelung zur staatlichen finanziellen Förderung jüdischer Gemeinden in Brandenburg verfassungswidrig“. www.bundesverfassungsgericht.de [abgerufen am 24.06.2009].

Pressemitteilung des Bundesverfassungsgerichts Nr. 159/2000 vom 19.12.2000: Verfassungsbeschwerde der Zeugen Jehovas erfolgreich- Urteil aufgrund der mündlichen Verhandlung vom 20. September 2000. www.bundesverfassungsgericht.de [abgerufen am 20.07.2009].

Presseerklärung der Alevitischen Gemeinde Deutschland e. V. vom 09.10.2008: „Ein historischer Schritt für Aleviten. Alevitischer Religionsunterricht in NRW und Bayern gestartet.“

Stellungnahme der ISL Hessen (Initiative säkularer und laizistischer Bürgerinnen und Bürger aus islamisch geprägten Herkunftsländern) vom 31.08.2007: „Religionskundlicher Islamunterricht“, www.isl-hessen.de [abgerufen am 27.06.2009].

Stellungnahme der ILMÖ (Initiative Liberaler Muslime in Österreich) vom 27.02.2009) zum Islamunterricht, zu finden unter www.ufuq.de/newsblog/311-ilmoe-zum-islamunterricht [abgerufen am 07.04.2009].

Stellungnahme der Islamischen Gemeinschaft der Schiitischen Gemeinden Deutschlands e.V. vom 16.03.2009: „Zum ersten Mal haben die schiitischen Gemeinden Deutschlands einen bundesweiten Dachverband gegründet“, unter presseportal.de [abgerufen am 28.03.2009].

Erklärung

Hiermit erkläre ich, dass vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt sowie die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht wurden.

Frankfurt am Main, den 30.07.2009

Lebenslauf

- Name: Verena Aßner, geboren am 27.09.1981 in Augsburg
- 1988- 1992 Grundschule
- 1992- 2001 Maria- Theresia- Gymnasium Augsburg
- 2001 Abitur mit den Leistungsfächern Sozialkunde und Französisch
- seit 03/2002: Studium der Politikwissenschaft und Romanistik (Schwerpunkte Lateinamerikanistik und Sprachwissenschaft) an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main
- 09/ 2004-10/2004 : Sprachpraktikum an der Universidad de Guanajuato, Mexiko im Rahmen eines Austauschprogrammes
- 02/2007-01/2008 Studium der Politikwissenschaft und der Soziologie an der Universidad de Buenos Aires (Auslandsjahr im Rahmen des Studiums)