IZH
Islamisches
Zentrum Hamburg

SCHURA
Rat der Islamischen
Gemeinschaften in Hamburg

Tagungsmappe

Konferenz zur Woche der islamischen Einheit:
Islam in Deutschland - Herausforderungen zur Etablierung einer islamischen Theologie

Sonntag, 26.01.2014

Islamisches Zentrum Hamburg
Schöne Aussicht 36 - 22085 Hamburg

Konferenz zur Woche der islamischen Einheit:

Islam in Deutschland - Herausforderungen zur Etablierung einer islamischen Theologie

Sonntag, 26. Januar 2014

Islamischen Zentrum Hamburg, Schöne Aussicht 36 in 22085 Hamburg

Tagungsprogramm

10.00 **Eröffnung Qur´an-Rezitation**

Begrüssung

Ayatollah Dr. Reza Ramezani
Leiter des Islamischen Zentrums Hamburg und Vorsitzender der SCHURA Hamburg

Hojjatuleslam Dr. Hamid Reza Torabi
Leiter der Islamischen Akademie Deutschland

Einführung in das Thema

Mustafa Yoldaş
Leitender Vorsitzender der SCHURA Hamburg

10.30 **Podium**

Erwartungen und Ansprüche der islamischen Religionsgemeinschaften und Verbände an eine islamische Theologie an deutschen Universitäten

Fazlı Altın
Präsident der Islamischen Föderation Berlin

Eren Güvercin
Freier Journalist für verschiedene Hörfunksender und Zeitungen

Ünal Kaymakcı
Stellvertretender Vorsitzender der Islamische Religionsgemeinschaft Hessen e.V.

Aiman Mazyek
Vorsitzender des Zentralrates der Muslime in Deutschland (ZMD)

Mustafa Yoldaş
Leitender Vorsitzender der SCHURA Hamburg

Moderation:
Mustafa Yavuz
Ehem. Vorsitzender der SCHURA Bremen

12:30 **Gebet und Mittagessen**

14:00 **Podium**

Aufgaben und Perspektiven islamischer Theologie in Deutschland aus Sicht der Wissenschaft

Prof. Dr. Katajun Amirpur
Professorin für Islamische Studien/Islamische Theologie, stellvertretende Direktorin der Akademie der Weltreligionen an der Universität Hamburg

Prof. Dr. Mouhanad Khorchide
Stellv. Direktor des Centrums für Religiöse Studien, Leiter des Zentrums für Islamische Theologie und Professor für Islamische Religionspädagogik an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Dr. Ertuğrul Şahin
Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Postdoc-Gruppe II: Wissens- und Methodentransfer am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

Moderation:
M.A. Özlem Nas
Turkologin, Öffentlichkeitsbeauftragte der SCHURA Hamburg und Mitglied des Hamburger Integrationsbeirates

15:40 **Kaffeepause**

16:00 **Vortrag**

Die Bedeutung der Annäherung der Rechtsschulen für eine islamische Theologie in Europa

Ayatollah Dr. Ali Reza Aarafi
Al Mustafa International University, Qom - Iran

16:20 **Podium**

Was bringt eine islamische Theologie an deutschen Hochschulen den Moscheen?

Imam Zulhajrat Fejzulahi
Vorsitzender des Islamisch-Albanischen Kulturzentrums Hamburg

Imam Mohamed Ibrahim
Geschäftsführer des Islamisches Kulturzentrums Wolfsburg

Ayatollah Dr. Reza Ramezani
Leiter des Islamischen Zentrums Hamburg und Vorsitzender der SCHURA Hamburg

Moderation:
Dr. Djavad Mohagheghi
Vorstandsvorsitzender des Islamischen Zentrums Hannover

17:20 **Schlusswort und Verabschiedung**

Mustafa Yoldaş
Leitender Vorsitzender der SCHURA Hamburg

Ayatollah Dr. Reza Ramezani
Leiter des Islamischen Zentrums Hamburg und Vorsitzender der SCHURA Hamburg

Islam in Deutschland - Herausforderungen zur Etablierung einer islamischen Theologie

Eine Einführung von Mustafa Yoldaş

Sehr geehrte Damen und Herren,

Verehrte Vertreterinnen und Vertreter von Kirchen, Universitäten, Politik, Presse und Gesellschaft, liebe Gäste,

Liebe Schwestern und Brüder,

Gottes Friede sei mit Ihnen und mit uns: As-salamu alaikum!

Ich begrüße Sie alle sehr herzlich und bedanke mich im Namen der SCHURA für Ihre rege Teilnahme.

Die heutige Konferenz findet im Rahmen der traditionellen „Woche der islamischen Einheit“ statt. Die Einheit ist für uns Muslime eine unserer wichtigsten Grundsätze, wo doch Allah uns anweist, an „seinem Bindeseil festzuhalten und uns nicht zu zerspalten“.

Nun ist es so, dass einerseits auf nationalen und internationalen islamischen Konferenzen und offiziellen Anlässen nichts so gern beschworen wird wie die Einheit der Muslime. Andererseits vermissen Muslime in der gesellschaftlichen Realität nichts so häufig wie eben diese. Woher kommt diese Diskrepanz? Sie hat wohl viele Ursachen, aber eine ist sicher die Nichtbeachtung eines Wortes unseres Propheten Muhammad – Friede sei mit ihm – wonach die „Meinungsverschiedenheiten in der Gemeinschaft eine Gnade“ darstellen.

Der Islam ist eine weltumspannende Religion mit einer 1.400jährigen Religionsgeschichte. Er umfasst unterschiedliche Völker und Kulturen. Er umfasst Sunniten und Schiiten, verschiedene Rechtsschulen, mystische und rationalistische Strömungen und Denkschulen mit einer großen Bandbreite.

In den Einwanderungsländern wie Deutschland haben wir nahezu einen Mikrokosmos eben der gesamten islamischen Welt mit einer Pluralität der Meinungen und Traditionen. Eine Voraussetzung für die Einheit ist schließlich Freiheit. Die „Meinungsverschiedenheiten als Gnade“ sind nur in Freiheit denkbar, indem sie in einem freiheitlichen Rahmen, in einer vernunftgeleiteten und respektvollen Form ausgetragen werden. Die Feinde der Freiheit sind immer auch Feinde der Einheit. Zwietracht – Fitna – sät nicht, wer eine abweichende Meinung vertritt. Fitna sät, wer seine Meinung zur alleinigen Wahrheit erklärt, wer nichts neben sich duldet, wer andere ausgrenzen und unterdrücken will. Die Unterdrückung einer Meinung führt zur Verstellung und Heuchelei; eine Eigenschaft die der Islam verachtet.

Die Unkultur des Takfir, also die leichtfertige Erklärung einer abweichenden Meinung zur Apostasie, wie sie heutzutage leider von einigen Gruppen und Individuen verbreitet wird, ist deshalb einer der größten Übel, mit denen wir Muslime uns in unserer Umma auseinanderzusetzen haben.

Ich erwähne dies nicht nur, weil es das Rahmenmotto unserer Tagung betrifft, sondern weil es einen Rahmen unseres Islamverständnisses beschreibt. Schließlich soll es hier heute um Theologie gehen, die Etablierung einer islamischen Theologie in Deutschland. Es ist mit Sicherheit eines der wichtigsten Zukunftsthemen für den Islam in Deutschland und es ist existenziell für unsere Identität.

Der Islam in Deutschland ist im Wesentlichen durch Migration geprägt. Die Muslime, die hier einwanderten, waren in ihrer Mehrzahl einfache Arbeiter, keine Gelehrten oder Intelektuellen. Es waren gläubige Menschen, die ihren Glauben auch in Deutschland lebten wollten. Mit bescheidenen Mitteln schufen sie Moscheen in Kellern und Hinterhöfen, wo sie ihre Gebete verrichten, Feste begehen und sich sowie ihre Kinder auch in den islamischen Glaubensgrundlagen unterweisen lassen konnten.

Im Laufe der Jahre und Jahrzehnte entstanden Moscheegemeinden und islamische Verbände und überhaupt eine vielfältige islamische Infrastruktur vom islamischen Kindergarten über das Halal-Restaurant bis zum islamischen Gräberfeld. Niemand kann heute mehr ernsthaft bestreiten, dass der Islam zu Deutschland gehört. In Hamburg und Bremen haben SCHURA, DITIB und VIKZ Staatsverträge geschlossen und wurden darüber als Religionsgemeinschaften anerkannt. In Niedersachsen und Schleswig-Holstein wurden Staatsvertragsverhandlungen begonnen und wir hoffen, dass weitere Bundesländer folgen werden. Dies ist ein sehr wichtiger Prozess, weil wir mit den islamischen Landesverbänden eine Struktur etablieren, die den praktischen Erfordernissen gerecht wird, weil sie tatsächlich nahezu alle Moscheegemeinden in den Ländern zu Religionsgemeinschaften vereinigen.

Mit dem Staat bringt uns die Anerkennung als Religionsgemeinschaften zur strukturellen Gleichstellung des Islam. Damit sind die islamischen Landesverbände in der institutionellen Anerkennung weiter als die islamischen Dachverbände auf Bundesebene. Es hat sich gezeigt, dass die islamischen Landesverbände schon deshalb als die pragmatischeren Ansprechpartner anbieten, weil Bildung in erster Linie Ländersache ist. Ferner werden die künftigen Absolventen der Hochschulen in den privaten islamischen und öffentlichen Schulen, Moscheen und sozialen Einrichtungen der Muslime auf Landesebene eingestellt werden. Da ist eine auf Vertrauen basierende Basis mit der Zeit durch das persönliche Kennen unter den Akteuren eine bessere Voraussetzung für eine fruchtbare Zusammenarbeit. Im Übrigen werden die künftigen Beschlüsse der Islamkonferenz auf Bundesebene – sollten sie tatsächlich einmal brauchbare Ergebnisse erbringen – letztendlich auf Landesebene umgesetzt werden müssen.

Die Entwicklungen der letzten Jahre haben auch zu neuen Herausforderungen geführt: Muslime wollen islamischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen. Religionsunterricht erfordert muslimische Religionslehrer. Diese müssen an deutschen Hochschulen ausgebildet werden. Schon deshalb brauchen wir islamische Theologie an deutschen Universitäten. Viele wünschen sich auch in Deutschland wissenschaftlich ausgebildete Imame. Überhaupt brauchen wir den wissenschaftlichen Input einer Theologie, welche die Existenz der Muslime in dieser Gesellschaft auf eine zeitgemäße Weise reflektiert und den Muslimen das Dasein als Minderheit erleichtert.

Auch wenn das Bild des Islam in Deutschland bisher vornehmlich von Arbeitern geprägt wurde, so ändert sich das Profil unserer Religion mit der Zeit auch durch die zunehmende Zahl an qualifizierten und gut ausgebildeten Muslimen z.T. in angesehenen Positionen der Gesellschaft. Folgerichtig ist es unabdingbar, dass sich die islamische Theologie auf einem ebenbürtigen Niveau mit anderen Theologien auf universitärer Ebene etabliert. Wir betreten hier also in gewisser Weise Neuland. Die Etablierung einer islamischen Theologie wird deshalb nicht von heute auf morgen zu bewerkstelligen

sein, sie wird ein längerer Prozess sein. Dieses wird allmählich auch von vielen Entscheidungsträgern in dieser Gesellschaft anerkannt. Deshalb sprießen Lehrstühle für islamische Theologie an zahlreichen Universitäten innerhalb weniger Jahre.

Dabei sollten aber einige Rahmenbedingungen unbedingt eingehalten werden: Zunächst und zu allererst die Freiheit von politischer Instrumentalisierung. Die islamische Theologie ist eine Angelegenheit der Muslime. Sie ist kein Mittel der Sicherheitspolitik und auch nicht der Integrationspolitik. Der deutsche Staat hat sich dem Ansinnen zu enthalten, sich hierüber einen ihm genehmen Islam formen zu wollen. Es geht gar nicht an, wenn eine dem Bundesinnenministerium untergeordnete Behörde, die sich anmaßt, die Inhalte unserer Religion definieren zu wollen, bestimmt, wer in Universitätsbeiräten sitzen darf und wer nicht.

Hierbei appellieren wir eindringlich an die Universitäten, die uns Muslimen gegenüber die Freiheit und Unabhängigkeit von Forschung und Lehre betonen, sich nicht nur gegen die Einflussnahme durch die islamischen Verbände zu positionieren, sondern auch gegen jeglichen Versuch der Einflussnahme durch die Politik zu stellen, die uns Muslimen eine Mündigkeit abspricht, einen heilsamen innerislamischen Diskussionsprozess selbst durchführen zu können und „Hoftheologen“ nach eigenem Gusto ausbilden zu wollen. Es gibt einen eklatanten Unterschied und eine große Ungerechtigkeit in den Berufungsverfahren von Professoren in theologischen Fakultäten. Es gäbe einen Aufschrei in den Kirchen, wenn sich die Politik in ihre Angelegenheiten so einmischen würde, wie sie es sich so selbstverständlich im Falle der Muslime für sich beansprucht. Wir Muslime wollen keine Privilegierung, aber auch keine Diskriminierung.

Wenn die islamische Theologie eine Sache der Muslime ist, so bedürfen ihre Inhalte und Ziele einer breiten und offenen Debatte unter den Muslimen. Die Theologie muss für die Menschen da sein, nicht für einen wissenschaftlichen Elfenbeinturm. Hochschulabsolventen sollen als Religionslehrer muslimische Kinder unterrichten und brauchen das Vertrauen der Eltern. Wenn sie später als Imame tätig sein wollen, müssen sie mit den Moscheegemeinden vertraut sein. Überhaupt spielen die Moscheegemeinden und die sie repräsentierenden islamischen Religionsgemeinschaften eine zentrale Rolle. An ihnen vorbei kann eine islamische Theologie nicht etabliert werden.

Was wir brauchen ist ein offener Diskurs. Er muss die Pluralität des Islam in Deutschland berücksichtigen und verschiedene Positionen und Traditionen zulassen können. An ihm müssen alle Akteure gleichberechtigt teilhaben können, insbesondere die islamischen Religionsgemeinschaften und die Vertreterinnen und Vertreter der universitären Lehrstühle und Institute. Soll das Projekt islamische Theologie gelingen, müssen Religionsgemeinschaften und Hochschule Partner sein; sie dürfen sich nicht gegeneinander in Stellung bringen lassen. Politische oder mediale Vorstöße in diese Richtung – wo dann die einen als „liberal“ und die anderen als „konservativ“ etikettiert werden – sollten besser gemeinsam zurück gewiesen werden.

Mit dieser Konferenz möchten wir einen Beitrag zu dieser Debatte leisten. Wir haben uns bemüht, allen Akteuren, Universitäten, Verbänden, Theologen und Interessierten eine sachliche und faire Diskussionsplattform zu bieten.

Sie werden festgestellt, dass das aktuelle Programm von dem in Ihrer Einladung abweicht. Dies ist der Tatsache geschuldet, dass einige islamische Verbände bedauerlicherweise ihre Teilnahme quasi in letzter Minute abgesagt und es an der Person von Prof. Khorchide festgemacht haben, so dass wir

improvisieren mussten. Wir nehmen das gelassen hin, weil wir wissen: das ist eben auch eine Realität der Muslime in Deutschland!

Unsere Absicht war es, die Debatte um die Etablierung der islamischen Theologie in Deutschland in die Hände der Muslime zurück bringen – also dahin, wo sie eigentlich hingehört. Eine Ehre für uns, wenn wir einen kleinen Beitrag zu leisten können.

In diesem Sinne wünsche ich uns allen ein gutes Gelingen und eine spannende Tagung!

Aufgaben und Perspektiven islamischer Theologie in Deutschland aus Sicht der Wissenschaft

Beitrag von Prof. Dr. Katajun Amirpur für die Konferenz zum „Islam in Deutschland“ am 26. Januar 2014 in Hamburg

Einleitung

Es war ein Gebot der Gleichberechtigung, islamische Theologie an deutschen Universitäten zu institutionalisieren. Insofern war es unser gutes Recht, die Institutionalisierung zu fordern. Aber wir sollten uns trotzdem nicht auf den Standpunkt stellen, uns sei nur gegeben worden, was uns rechtmäßig zusteht. Wir sollten die Bereitschaft zur Institutionalisierung islamischer Theologie als Zeichen dafür sehen, dass deutsche Politik uns Muslime hier in Deutschland akzeptiert; als Zeichen, dass wir eben doch als dazu gehörend wahrgenommen werden. Die Etablierung von islamischer Theologie an deutschen Universitäten hat das Zeichen gesetzt, dass die religiösen Anliegen von Muslimen in Deutschland nicht als strukturell zweitklassig behandelt werden. Das Zeichen, das hiermit ausgesendet wurde, ist wichtiger als der gegenläufige Vorgang: Ich meine das endlose Schwadronieren darüber, ob der Islam denn nun ganz oder ein bisschen zu Deutschland gehört oder doch nur die Muslime. Islamische Theologie kann zur „Beheimatung“ des Islams in Deutschland führen in dem Sinne, dass Muslime mit einer authentischen, auf der gelehrten Tradition des Islams aufbauenden Theologie in Deutschland anerkannt werden.

Viele halten dagegen, dass die Etablierung einer islamischen Theologie an deutschen Universitäten letztlich von bundesrepublikanischer Seite aus dem Motiv geschuldet ist, den Islam zu domestizieren. Die an Universitäten gelehrte Theologie sowie der islamische Religionsunterricht an öffentlichen Schulen mögen eine Lesart des Islams vermitteln, die sich kollisionsfrei in eine werteplurale Gesellschaft einfügen lässt. Die Motive der Politik für ihre Unterstützung der Idee, die aus dem Wissenschaftsrat kam, sind unterschiedliche gelagert. Sicherlich gibt es, das wissen wir, ein Motiv, das den Muslimen unterstellt, nicht demokratiefähig sein. Deshalb müssten einige aufgeschlossene Streiter für westliche Werte her, die einen Islam basteln, der nicht mit der Aufklärung und den Frauenrechten im Widerspruch steht – was der – in Anführungszeichen – normale Islam ja tut. So vielerorts die Argumentation. Und damit einhergehend die Sorge, es würde den Muslimen hier ein Staatsislam aufgezwungen werden, die islamische Theologie sei eine bestellte Wissenschaft.

Ich kann mit Sicherheit sagen, dass keiner von uns Wissenschaftlern in den Verdacht geraten will, eine bestellte Wissenschaft zu betreiben. Allerdings sind sehr wohl mit der Etablierung islamischer Theologie an deutschen Universitäten unterschiedlich gelagerte Erwartungen verbunden. Während wir das Anliegen haben, eine islamische Theologie als akademische Disziplin zu etablieren, die sich auf Augenhöhe mit den christlichen Theologien bewegt, formulieren andere den Wunsch nach der theoretischen Entwicklung und Etablierung eines „aufgeklärten“ Islams. Dessen erhellende Wirkung soll sogar bis in die islamische Welt reichen, der damit unterstellt wird, dass sie solcher Nachhilfe aus

Deutschland dringend bedarf. Das halte ich für eine sehr paternalistische Haltung: Die Orientalismus-Kritikerin in mir nimmt nicht an, dass nach Jahrhunderten des ‚ex oriente lux' die Weisen nun aus dem Abendland kommen.

Doch davon abgesehen: Selbst wenn es so ist, dass uns die Möglichkeit zur Etablierung akademischer Theologie gegeben wurde, weil viele uns letztlich unterstellen, nicht demokratiefähig zu sein, und eine am deutschen akademischen Betrieb geschulte Theologie die der mangelnden Aufklärung geschuldeten Integrationsdefizite der Muslime abzubauen behilflich sein soll (anzumerken ist hier auch, dass es einige gibt, die das Projekt ‚islamische Theologie an deutschen Universitäten' aus anderen Gründen forciert haben: Wolfram Weisse und Ursula Neumann zum Beispiel, denen ich das eben Gesagte, nie und nimmer unterstellen würde), so ist das doch kein Grund, die uns hier gebotene Chance nicht für uns zu nutzen. Denn wir alle wissen ja, dass unsere Religion nicht so ist wie oft dargestellt; wir wissen, dass wir nicht erst einen deutschen Islam erfinden müssen, der anders als der „normale" Islam Werte wie Freiheit und Gleichheit hochhält. Auch der „normale" Islam hält solche Werte hoch – das wissen wir alle hier. Hinzu kommt: Die Politik behandelt damit nur ein Scheinproblem: Denn man kann wohl behaupten, dass der Großteil der Muslime in Deutschland sowieso schon einen demokratiefähigen Islam lebt.

Aber nutzen wir doch die Chance, die wir jetzt bekommen haben, all das auch kundzutun. Die islamische universitäre Theologie kann in Bezug auf das Thema Islam, bei dem die Vorurteile groß sind, zu einer Versachlichung der Debatte beitragen, einer Versachlichung, die über alle Maßen notwendig ist. Die Etablierung islamischer Theologie an deutschen Universitäten bietet somit die Möglichkeit und die Perspektive, den Islam in Deutschland sprachfähig zu machen. Bislang waren wir das nicht. Der Islam in Deutschland war nicht sprachfähig. Das kann sich aber ändern. Und das sehe ich als eine zentrale Aufgabe von islamischer Theologie: Sprachfähig zu werden und eine junge Generation auszubilden, sprachfähig zu sein. Um es in den Worten des Ersten Bürgermeisters dieser Stadt, Olaf Scholz, zu sagen: „Wenn sich der Islam in Deutschland seinem Wesen entsprechend darstellen will, sollte er sprachfähig sein."[1] Da hat er vollkommen Recht. Nutzen wir also die Chance sprachfähig zu werden – und verbauen wir sie uns nicht schon in den ersten Anfängen.

Was bedeutet das konkret?

Die Relevanz von islamischer Theologie ergibt sich allein daraus, dass immer mehr Menschen islamischen Glaubens ihren Glauben leben, aber auch reflektieren wollen. Islamische Theologie muss sich also durch ihren wissenschaftlichen Charakter auszeichnen. Notwendig ist eine hohe exegetische Kompetenz. Islamische Theologie sollte also einen Rahmen schaffen, in dem besonders muslimische aber auch nicht-muslimische Studenten ein fundiertes Wissen und eine tiefgreifende Kenntnis islamischer Wissenschaften erwerben können. Dieses Wissen muss so präsentiert werden, dass eine Brücke zwischen den Erfordernissen kritischer akademischer Wissenschaft und dem islamischen Glaubensempfinden gebaut werden kann. Das erwünschte Resultat ist, eine neue Generation muslimischer Akademiker heranzuziehen, die wissenschaftlich in ihrer Tradition und in ihrem

[1] Scholz, Olaf: „Sprachfähigkeit des Islam in Deutschland und gesellschaftliche Toleranz", in: Neumann, Ursula (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit Petra Kappert, Olaf Schumann und Wolfram Weisse: *Islamische Theologie. Internationale Beiträge zur Hamburger Debatte*. Edition Körber Stiftung. Hamburg 2002, 142-144 (143).

Glauben ausgebildet ist. Diese Akademiker sollten gerüstet sein, den Bedürfnissen ihrer Gemeinschaften in Deutschland nachzukommen, und sie sollten als Mittler zwischen diesen und der deutschen nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft fungieren können. Die Absolventen des Studiengangs Islamische Theologie sollten geschult sein, konstruktive Modelle islamischen Lebens und Mechanismen der positiven Interaktion mit anderen aufzuzeigen. Dieses Ansinnen reagiert auf Fragen bzgl. langfristiger Entwicklungen der Muslime in Deutschland und bezgl. des Verhältnisses zwischen den verschiedenen Gemeinschaften des Landes vor dem Hintergrund möglicher landesspezifischer wie europaweiter gesetzlicher Veränderungen, die sie betreffen. Außerdem stehen sie im Kontext eines sich entwickelnden multikulturellen, multiethnischen, multilingualen und multireligiösen Europas.[2]

Aufgabe einer islamischen Theologie - oder sagen wir des Unterrichtenden - ist es auch, im Unterricht verschiedene Herangehensweisen und Interpretationen des Islams darzustellen. Er oder sie darf zwar seinen Glauben artikulieren, doch sollte er/sie nicht vergessen, auf andere Perspektiven aufmerksam zu machen. Jeder Muslim sollte in der Lage sein, verschiedene Interpretationen des Islams anzuerkennen. Deshalb sollte sich die Ausbildung auf grundlegende Texte, Traditionen und Ideen konzentrieren, nicht auf Dogmen. Die islamische Theologie wurde ursprünglich einmal auf der unterschiedlichen Interpretation von Doktrinen aufgebaut, die dann aber zu Dogmen wurden. Sie wiederum wurden durch politischen Druck als einzige für wahr erklärt –beispielsweise als die Mu'taziliten mit Gewalt und Zwang durchsetzen ließen, dass jedermann an die Erschaffenheit des Korans zu glauben habe. Das Beispiel der Mihna belegt zu Genüge, dass Dogmen nicht im Zentrum unserer Gelehrsamkeit stehen sollten, sondern Ideen. Oder um es anders zu sagen: Nicht um das Dogma, um das Diktum geht es.

Der Forschungsauftrag der Islamischen Theologie beinhaltet auch die Untersuchung und theoretische Weiterentwicklung von islamischer Theologie unter den Bedingungen westlicher Gesellschaften. Der islamischen Theologie kommt im Blick auf gesellschaftliche Veränderungsprozesse ein hoher Stellenwert zu. Es sollen daher in Forschung und Lehre verschiedene religiöse Ausprägungen und Schlüsselthemen des Islams - mit besonderem Bezug auf westliche Gesellschaften – zu Wort kommen und bearbeitet werden. Hierbei soll die Verbindung von Glaubens- und Lebensformen von Musliminnen und Muslimen in Europa bzw. Deutschland besonders dargelegt werden. Dialogorientierung und dialogoffene Ansätze des Islams sollen hierbei eine gebührende Beachtung erfahren. Eine islamische Theologie in Deutschland muss im wissenschaftlichen Bereich dazu beitragen, dass ein innerislamischer Dialog zwischen den verschiedenen Gruppierungen sowohl gleicher als auch verschiedener nationaler Herkunft gefördert wird.

Grundsätzlich sollte eine Ausbildung in Islamischer Theologie die Studierenden dazu befähigen, Elemente islamischer Theologie, ihre Entstehung und Entwicklung in Zeit und Raum sowie ihren aktuellen und potentiellen Standpunkt in der heutigen Zeit zu verstehen. Der Lehrplan des Faches Islamische Theologie muss die intellektuellen Herausforderungen annehmen, denen sich die islamische Tradition gegenüber sieht und die Vielfältigkeit und Verschiedenheit ihrer Ausdrucksformen darstellen. Das Fach muss sich mit den Spannungen beschäftigen und den Herausforderungen, die sowohl religiöser als auch säkularer Art sind. Islamische Theologie muss eine wissenschaftlich belastbare und gleichermassen kreative wie relevante Anwendung der islamischen Quellen im Kontext einer teilweise säkularisierten europäischen Gesellschaft ermöglichen. Sie muss

[2] Dazu ausführlich: Taji-Farouki, Suha: „Zur Errichtung einer Professur für islamische Theologie in Hamburg", in: Neumann 2002, 37-61.

ein Bewußtsein für die zentralen Debatten innerhalb des islamischen Denkens bzgl. Recht, Ethik, Verhältnis zu anderen usw. entwickeln, und sie muss sich mit den spezifischen Charakteristika und Belangen der muslimischen Bevölkerungen Europas vertraut machen.

Dazu gehört auch, dass islamische Theologie hier in Deutschland auf eine sehr starke Schwesterdisziplin trifft. Das kann sehr produktiv sein. Islamische Theologie sollte sich durch die Auseinandersetzung mit der christlichen konstituieren. Das hat sie schon einmal getan, als sie sich gegen christliche Polemik zur Wehr setzte – und es war sehr fruchtbar. Dass sie die Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie fruchtbar macht, wünsche ich mir für eine heutige dialogorientierte islamische Theologie.

Schon in der Stellungnahme der Schura aus dem Jahre 2001 „Islamische Theologie. Internationale Beiträge zur Hamburger Debatte" machte Mustafa Yoldaş, der damalige und auch heutige Vorsitzende der Schura deutlich, dass von einer Professur für islamische Theologie erwartet wird, „dass die Studierenden zur Dialogfähigkeit ausgebildet werden".[3] Dass uns dies als Akademie der Weltreligionen besonders am Herzen liegt, dürfte selbstverständlich sein. Insofern nehmen wir diese an uns gestellte Erwartung als Aufgabe gerne an. Dasselbe gilt für eine weitere bei dieser Gelegenheit formulierte Erwartung. Mustafa Yoldaş sagte damals: „Die christliche Theologie kommt auf Dauer nicht umhin, die Christologie des Korans als einen Sonderfall externer Christologie zu würdigen. Die christliche Theologie sollte sich im Kontext einer dialogischen Bewegung mit dem Islam mit der Christologie des Korans auseinander setzen. Da der christologische Dialog mit Muslimen heute unausweichlich ist, muss auch den Muslimen in Deutschland eine wissenschaftliche Ebene eröffnet werden, auf der die koranische Christologie gelehrt und gelernt werden kann. Nur so ist ein echter Dialog im Sinne beider Religionen dauerhaft möglich".[4]

Genau daran arbeiten wir von Uni-Seite im Moment gerade verstärkt, da wir einen, eigentlich sogar mehrere Studiengänge entwicklen, die im kommenden Wintersemester beginnen sollen. Es soll ab Wintersemester 2014/15 „islamische Religion" studiert werden können; doch wer bei uns in Hamburg islamische Religion studiert, wird, um für den dialogischen Religionsunterricht für alle qualifiziert zu sein, auch recht viel christliche Religion studieren. Umgekehrt werden Studenten, die den Schwerpunkt evangelische Theologie gewählt haben, sehr viel mehr Einheiten im Fach Islam haben als bisher. Außerdem werden Studenten beider Studiengänge gemeinsam unterrichtet werden, und sie werden zum Teil von zwei Professoren der beiden unterschiedlichen Religionen unterrichtet werden – eben um der Aufgabe gerecht zu werden, in einen Dialog treten zu können. Wie sagte die Stellungnahme der Schura aus dem Jahre 2001: „Für jeden Dialog ist ein ebenbürtiger Dialogpartner erforderlich". Darum bemühen wir uns in der Ausbildung, die wir anbieten werden. Und so kann ich der Schura nur von ganzem Herzen zustimmen, wenn sie folgende Erwartung an die islamische Theologie richtet: Zu lehren, dass „Judentum und Christentum von ihrer Kernbotschaft keine anderen Religionen (sind) als der Islam, (...) ist wesentlicher Inhalt und eine zentrale Aufgabe islamischer Theologie. Dies zu lehren, bedeutet, die Toleranz gegenüber anderen, aber im Grunde aus derselben Quelle schöpfenden Religionen zu fördern".[5]

---

[3] Yoldaş, Mustafa: „Fachkompetenz für muslimische Theologen. Eine Stellungnahme der SCHURA zur Errichtung einer Professur in islamischer Theologie", in: Neumann et al 2002, 145-157 (150).
[4] Ebd.
[5] Ebd.

Und gerne übernehme ich auch folgende Aufgabe, die ebenfalls von der Schura formuliert worden ist: Den Koran „zu verstehen, bedeutet, den Islam und die Muslime zu verstehen. Auch der deutschen Gesellschaft muss ein wissenschaftlicher Zugang zum Koran und somit zum Islam ermöglicht werden. Solange dies nicht geschieht, wird der Islam immer ein fremdes Phänomen bleiben, und die Gesellschaft wird nicht differenzieren können zwischen koranischer Lehre und den landesspezifischen Traditionen der Muslime“.[6] Das genau ist der Grund, warum wir bei der gegenwärtig stattfindenden Etablierung respektive Umstrukturierung der Studiengänge islamische und evangelische Theologie so viel Wert auf eine Verschränkung der beiden Studiengänge legen. Die zukünftigen Lehrer des dialogischen Religionsunterrichts für alle sollen in unserem Studium möglichst viel von der jeweils anderen Religion lernen, damit sie dieses Gelernte an ihre Schüler weitergeben können. Denn wo, wenn nicht bei den Kindern, liegt unsere Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft.

Abschließend:

Angestrebt in der Islamischen Theologie wird Innovation in Tradition. Das bedeutet, dass man die islamische Tradition nicht verwirft, aber andererseits auch nicht bei ihr stehen bleibt, sondern sie konstruktiv einsetzt für das Hier und Heute. Es geht darum, den Islam immer wieder neu zu denken.
Nou andishi-ye eslami haben religiöse Denker das in Iran genannt. Und Imam Razvi hat in Bezug auf die Etablierung islamischer Theologie in Deutschland gesagt: „Das im Islam fehlende Lehramt (...) hat es (...) ermöglicht, über die Entfaltung der islamischen Botschaft neu nachzudenken und nötige Erneuerungen zu wagen. Wir erwarten von diesem Lehrstuhl, dass es ihm möglich sein wird, (...) diese Arbeit zu leisten“.[7] Genau darum bemühen wir uns. Wir wollen Substanz in Forschung und Lehre herstellen - und dabei den Bezug zur muslimischen Basis in Deutschland nicht verlieren. Denn was nützt eine Theologie, die nicht gehört wird? Deshalb ist Zusammenarbeit vonnöten - und Vertrauen.

Keine Fragen stellen zu dürfen, zerstört den Glauben. Deshalb muss die islamische Theologie ein kritische Wissenschaft sein. Wir dürfen nicht den Fehler vieler islamischer Länder machen und bestimmte Fragen von der Debatte ausschließen oder den verketzern, der ungewöhnliche Dinge denkt. Kriterium ist nicht die allgemeine Akzeptanz einer Idee, sondern die Frage, ob sie sich in die islamische Tradition einbinden, sich aus ihr herleiten lässt. Islamische Theologie trifft hier in Deutschland in mancherlei Hinsicht auf bessere Bedingungen als in der islamischen Welt. Als einen Denkraum hat Imam Mehdi Razvi Deutschland einmal bezeichnet. Daran sollten wir festhalten. Mohammed Arkoun hat als großes Problem der islamischen Welt die vielen Dinge genannt, die undenkbar sind. Wir sollten nicht auch hier in Deutschland Felder und Themen abstecken, die undenkbar sind.

Es werden jetzt schon Artikel mit dem Titel Islam-Theologie in Deutschland – Totgeburt einer jungen Disziplin? veröffentlicht. Meine Damen und Herren, uns wurde eine einmalige Chance gegeben mit der Etablierung von islamischer Theologie an deutschen Universitäten. Wir müssen alle gemeinsam daran arbeiten und alles daran setzen, sie nicht zu verspielen.

---

[6] Ebd. 151.
[7] Razvi, Mehdi: „Erwartungen an eine islamische Theologie aus muslimischer Sicht“, in: Neumann et al 2002, 153-157 (156).

Aufgaben und Perspektiven islamischer Theologie in Deutschland

Abstract von Prof. Dr. Mouhanad Khorchide

Theologie als Wissenschaft will den Glauben rational erschließen und entsprechend rational verantworten. Vereinfacht gesagt, sie will den Glauben plausibel machen. Das hat nicht nur einen akademischen Ertrag, sondern öffnet zugleich für den Gläubigen einen Zugang zu einem reflektierten Glauben. Die rationale Erschließung von Glaubensinhalten macht den Glauben selbst auch für Außenstehende kommunizierbar. Als Medium wissenschaftlicher Praxis von Theologie gelten Diskurse, in denen Argumente zählen. Dabei werden die Stärken oder Schwächen von Argumenten für oder gegen einen Geltungsanspruch gewichtet und die Kriterien der Gewichtung argumentativ ausgehandelt. Wer Theologie betreiben möchte, muss in Diskurse eintreten.

Jürgen Werbick drückt es folgendermaßen aus: „Rationalität und Wahrheitsorientierung der Diskurse sowie der Ausweis ihrer Wissenschaftlichkeit gründen sich auf die durch Argumente erreichte Zustimmungsfähigkeit des jeweils Behaupteten. Damit ist die Subjektivität der Beteiligten gerade nicht ausgeblendet. Die Beteiligten sind vielmehr auf die möglichst vorbehaltlose argumentative Würdigung des jeweils Vorgebrachten verpflichtet, nicht jedoch darauf, ihre Subjektivität und ihr Beteiligtsein hinter sich zu lassen. Der Wissenschaftsbegriff ist somit nicht am Deskriptionsideal festgemacht, sondern an der idealen Diskurssituation.“[1]

Die islamische Theologie hat sich als Wissenschaft daran auszuweisen, dass sie sich auf jede Anfrage, aber auch Kritik an die im Bekenntnis erhobenen Geltungsansprüche diskursiv einlässt. Dabei war die islamische Theologie von Anfang an durch ihre Ambiguität und somit durch die Anerkennung verschiedener Positionen gekennzeichnet; die innerislamische Vielfalt wurde sogar als Ausdruck göttlicher Barmherzigkeit gesehen. Diese Vielfalt innerhalb der islamischen Theologie muss auch in Deutschland geschützt werden. Dafür sind auch die muslimischen Religionsgemeinden verantwortlich, die als Ansprechpartner der Universitäten, an denen islamische Theologie betrieben wird, agieren.

[1] Werbick, Jürgen: Teilnehmer-Beobachterperspektive: Wissenschaftstheoretische Reflexionen. In: Schöller, Marco, Khorchide, Mouhanad, u.a. (Hrsg.): Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie. Münster 2012. S. 37.

Islamische Theologie der Partikularismen? Verankerung des islamischen Theologiestudiums an deutschen Universitäten

Dr. Ertuğrul Şahin

Komplexität der Kontextualität

In den letzten Jahren ist eine rasante Ausweitung des Diskurses über und Initiativen um die religiöse Bildung und Ausbildung der muslimischen Kinder und künftiger Generationen zu beobachten. Nach der anfänglichen Konzentration auf den islamischen Religionsunterricht (im folgenden IRU) in den Schulen ist man deutlich verspätet in eine Diskussion über die theologischen Grundlagen übergegangen. Untermauert von soziopolitischen Umständen und Entwicklungen vollzog sich folgender Erkenntnisprozess: IRU erfordert Lehrpersonal, welches religionspädagogische Ausbildung benötigt, die ohne theologische Fundierung bodenlos bleiben wird.

Von der Erkenntnis der Notwendigkeit eines islamischen Religionsunterrichts in deutscher Sprache über die politische Willensbildung sowie Entscheidungsfindung und bürokratischen Umsetzungs- und ersten Einführungsversuche in Form der Religionskunde bis hin zu der Bereitstellung universitärer Infrastruktur und Verankerung einer theologischen Ausbildung sind fast drei Jahrzehnte vergangen. Die Bedarfsbestimmung der institutionellen Verankerung der (Aus-)Bildungsstätten ist mittlerweile auf Ausbildungserfordernisse weiterer Berufsgruppen bzw. religiösen Personals, allen voran auf die Imamausbildung, ausgeweitet worden.

Die neue theologische Gewichtung der Debatte ist eine zwangsläufige Folge der Sache selbst. In diesem Aufsatz wird die neue Verortung der islamischen Theologie im Hinblick auf die aktuelle Debatte nachgezeichnet und diskutiert. Im Augenmerk wird das Postulat stehen, dass die universitäre Ausbildung des erforderlichen Personals ohne den Einbezug theologischer Fundamente und ohne eine Grundlagenforschung die große Fülle der multiplen Erwartungen nicht annähernd befriedigen kann.

Der aktuelle und akute Bedarf an die Bildung der jungen muslimischen Generation und Ausbildung des Fachpersonals ist zwar eine unmittelbare Folge der Migrationsgeschichte; die darüber geführte Debatte ist jedoch weder einzig auf Deutschland noch auf die muslimische Präsenz seit einem halben Jahrhundert zu beschränken. Sie wird in anderen europäischen Ländern genauso heftig wie kontrovers geführt. Initiativen sowohl im schulischen wie auch im universitären Bereich sind im vollen Gange. Die curricular richtungsweisende Konkretisierung der Bedarfsstruktur, gesamtgesellschaftliche Verortung sowie institutionelle Verankerung einer islamischen Theologie unter den wissenschaftlichen Disziplinen sind zudem von historisch gewachsenen, interkulturellen oder -religiösen und akademisch-interdisziplinären Verhältnisbestimmungen nicht unabhängig zu betrachten. Folgerichtig müsste eine vollständige Abhandlung über den aktuellen islamischen

Theologiediskurs viele miteinander verwobene Fassetten einbeziehen und ihn in einen allgemeinen religionspolitischen Kontext einbetten.

Ein ungefähres Themengefüge in aller Kürze und ohne Anspruch auf Vollständigkeit gibt folgendes Bild: Der Theologiediskurs ist mit der Migrations- und Integrationsdebatte verbunden, so dass einem islamischen Theologiestudium integrative Funktionen aufgebürdet werden. Er ist mit der europaweiten Islamismusdebatte verbunden, weshalb Extremismus mildernde Effekte erwartet werden. Nicht weit davon entfernt wird die islamische Theologie einer Aufklärungserwartung gegenüber gestellt, die ihr ein modernes Religions- und Islamverständnis ansinnen möchte. Sie ist in die Revitalisierungsdebatte der Religionen einzuordnen, in der die islamische Theologie den Musliminnen und Muslimen (zur besseren Leserlichkeit wird im Folgenden nur eine plurale Form – Muslime – verwendet. Der Leser wird gebeten, den Gebrauch Gender gerecht zu vernehmen) helfen soll, die gesellschaftliche Rolle des Islam in einer säkularen Ordnung zu bestimmen und in das Gefüge funktionaler Systemteile zu implementieren.

Die aktuelle gesellschaftspolitische Brisanz schlägt sich folgerichtig in politischen Verhandlungsprozessen wie in der Deutschen Islam Konferenz nieder. Des Weiteren ist sie aufgrund des bundesdeutschen Religionsverfassungsrechts ein implizit juristischer Gegenstand. Nicht zuletzt wegen der kirchenverfassungsrechtlichen Bestimmungen und der daraus folgenden Einbettung in die akademische Praxis geriet die universitäre Verankerung als eine Wissenschaftsdisziplin in eine heftige wissenschaftspolitische sowie institutionelle Debatte. Last but not least: Es sollte nicht verschwiegen werden, dass der islamische Theologiediskurs den innermuslimischen Richtungsstreit auf die universitäre Landschaft übertragen hat. Alles in allem geht es schließlich um die Durchsetzung partikularer Interessen, um Selbstbehauptung oder Machtanspruch, da um Mitbestimmungsrechte, institutionelle Standorte oder theoretische und methodologische Standpunkte gepokert und gerungen wird.

Der breit angelegte Diskurs ist allerdings trügerisch. Trotz oder gerade wegen der oben skizzierten Komplexität hat man in Kernfragen wie der Bedarfsstruktur oder der Fachdefinition der islamischen Theologie bisweilen noch keinen einhelligen Standpunkt erzielen können. Ungewissheiten und Unbestimmtheiten sind in allen Verhandlungs- und Entscheidungsprozessen allgegenwärtig, ein die am Prozess beteiligten Akteure zufrieden stellender Konsens liegt noch fern. Die breite Einigkeit besteht einzig darin, dass die islamische Theologie ihren Einzug in die universitäre Landschaft finden muss. Sondiert man die ausufernde Diskussion aus ihrem religionspolitischen Gehalt und konzentriert sich auf die praktische Umsetzung eines islamischen Theologiestudiums stechen drei Aspekte hervor, die dieser Aufsatz im Visier behalten und behandeln möchte, ohne jedoch ihre religionspolitischen Konnotationen kritisch unhinterfragt zu lassen:

1. Bedarfsstruktur: Zu welchem Zweck soll das Theologiestudium eingeführt werden? Mit anderen Worten: Aus welchen Bedürfnissen ausgehend soll eine universitäre islamische Theologie welchen Zielsetzungen und Erwartungen gerecht werden?
2. Institutionelle Verankerung in die Hochschullandschaft und das Unbehagen der staatskirchenrechtlichen Grundlage.
3. Verortung der islamischen Theologie (im Folgenden auch in IT abgekürzt) als eine Wissenschaftsdisziplin: Fachdefinition, Forschungsfreiheit, ihre inhaltliche und methodologische Richtungsbestimmung.

Im ersten Abschnitt sollen zunächst die Entstehungsbedingungen des islamischen Theologiebedarfs kurz umrissen und der Frage nachgegangen werden, welche Struktur dieser Bedarf hat und welche Konnotationen er aufweist. In einem zweiten Schritt werden die institutionellen Pioniere der „Islamischen Studien“ in Deutschland skizziert und auf die aktuelle Debatte über die universitäre Verankerung der islamischen Theologie eingegangen. In diesem Abschnitt wird deutlich, mit welchen konkreten Zielsetzungen eine IT propagiert wird. Genau an diese Zielbestimmung anknüpfend werde ich die Frage nach dem Ziel und Zweck der Islamischen Theologie erneut aufnehmen und kritisch erhellen, welche weitreichenden soziopolitischen Erwartungen an eine islamische Theologie herangetragen werden und ob die aktuellen Bemühungen und Initiativen diesen Erwartungen gerecht werden können. Es wird versucht nachzuzeichnen, dass der Theologiebetrieb bzw. die Etablierung einer universitären Islamtheologie einerseits auf die Ausbildung von Lehrern und Imame gerichtet und daher stark praxisorientiert gedacht, andererseits mit überzogenen gesellschaftspolitischen Prämissen und Erwartungshaltungen überfrachtet wird. Schließlich möchte ich argumentieren, dass diese Erwartungen deutlich mehr Gewichtung und Aufwertung der wissenschaftlichen Forschung erfordern als sich überwiegend auf die religionspädagogische und –didaktische Ausbildung zu konzentrieren.

Islamischer Theologiebedarf: Erwartungen, Zielsetzungen

Im engeren Sinne soll das Theologiestudium das Fachpersonal ausbilden, welches für den IRU und für das Gemeindeleben der Musliminnen und Muslime eingesetzt werden soll. Der Kreis der einzelnen Einsatz- bzw. Berufsfelder ist erweiterungsfähig und -würdig. Nicht bei der Frage ob, sondern darüber, zu welchem Zweck IRU in deutscher Sprache eingeführt werden soll und weshalb gerade die Imame in Deutschland ausgebildet werden sollen, gehen die Positionen weit auseinander, die unterschiedliche Bedarfsbestimmungen, Zielsetzungen und Erwartungen zugrunde legen und in den Meinungsstreit in der Integrationsdebatte einmünden. Daher sollen hier zwei grundsätzliche Ausgangspunkte festgehalten werden, die die aktuellen Initiativen der islamischen Theologie an Hochschulen richtungsweisend prägen.

Die Entstehung und Entdeckung des Theologiebedarfs können auf einen zweifachen Paradigmenwechsel in der Politik und Wissenschaft zurückgeführt werden, der die Entwicklung der Migrations- und Integrationsdebatte kennzeichnete: die Entdeckung der Einwanderer und der Religion. Der erste Paradigmenwechsel betrifft das Sesshaftwerden der Migrantinnen und Migranten, somit die Entdeckung des Einwanderers und des Mitbürgers, der darauf folgende zweite Paradigmenwechsel gewichtete die religiöse, in unserem Zusammenhang muslimische Identität neben und oft gegenüber der nationalen oder ethnischen. Solange die Rückkehr der Gastarbeiter noch die stärkere Option darstellte, schien es nicht nötig, sich über den gesellschaftlichen Zusammenhalt Gedanken zu machen. Die Politik hatte auch keine gesellschaftliche Parallelisierung darin gesehen, die Muttersprache zu fördern oder Fabrikhallen in Gebetsräume und Hinterhofmoscheen umzufunktionieren, die später zum Integrationshindernis deklariert und deklassiert werden konnten. Die seit über zwei Jahrzehnten heftig geführte Integrationsdebatte hat zwar keine konsensfähige Inhaltsdefinition und Grenzziehung zwischen Segregation, Integration und Assimilation hervorgebracht, konnte aber eisern die Forderung behaupten, dass die Landessprache erlernt werden und die religiöse Bildung in der Landessprache erfolgen muss.

Nun gehen die Meinungen aufgrund der Unklarheiten in der inhaltlichen Bestimmung von der Integration auseinander; z. B. in der Frage, ob die religiöse Bildung in Schulen eine nachholende Integrationsleistung seitens des Staates ist, oder eine integrationszwingende politische Maßnahme. Die Nuance zwischen beiden Dispositionen beinhaltet indessen ein nicht zu unterschätzendes Unbehagen. Die Musliminnen und Muslime gehen mit der politischen Glaubwürdigkeit ins Gericht, wenn nun die religiöse Bildung durch den schulischen Islamunterricht in Deutsch in die Kategorie der integrationsfordernden Religionspolitik eingestuft wird anstelle der Kategorie der Integrationsleistungen des Staates, die als Gewährung von Gleichheitsrechten empfunden werden können. Die erste unterliegt obligatorischen Politikbestimmungen, die zweite stützt sich auf die eigene politische Aufgabenerfüllung des Staates, die in einem Dialogprozess, in dem Gesprächspartner sich auf Augenhöhe begegnen, auf einen Konsens abzielt.

Die international geführte große Debatte über die Revitalisierung der Religion war für den oben genannten zweiten Paradigmenwechsel verantwortlich; aus ethnischen wurden religiöse Entitäten. Der erste Paradigmenwechsel – Dauerverbleib – stimmte weitgehend mit der Empirie überein, beim zweiten gehen die Meinungen auseinander. Manche beklagen die verspätete Widerentdeckung des immer evident gewesenen Religiösen , andere sind der Meinung, dass das Religiöse überbetont und Debatten unzulässig islamisiert werden . Trotz des ungewissen Ausgangs führt die zweigleisige Islamisierungsrhetorik zu einer sicherheitsbedachten Semantik, die die Erfordernisse der religiösen Bildung und Ausbildung zielgerichtet überfordert. Dass es sich hierbei in erster Linie um die Erfüllung verfassungsrechtlicher Menschen- und Gleichheitsrechte handelt, gerät oft in den Hintergrund.

Sicherheitspolitische Semantik der Integrationsdebatte

Einerseits die Gewissheit, dass ein nicht unbedeutender Teil der Gesellschaft aus Muslimen besteht und bestehen bleiben wird, und andererseits die Ungewissheit, wie ausgeprägt und gesellschafts- und zukunftsrelevant das Religiöse ist, bringen die erste Problematik hervor, mit der wir bei der Einführung des IRU und IT zu tun haben. Die Angst der Bevölkerung und die politische Sorge um den gesellschaftlichen Zusammenhalt, die aus der Fundamentalismus- und Radikalismusdiskussion hervorgeht, sind weit verbreitet. Spätestens seit dem 11. September scheint die präventive Radikalismus- und Terrorbekämpfung den Haupttenor der politischen Entscheidungsfindung der europäischen Hauptstädte auszumachen, wenn der Islam in Europa auf der Agenda steht. Diese außen- und innenpolitische Sicherheitspolitik mag ‚politically correct' und angesichts der Terrorgefahr mehr als verständlich sein, ihre Omnipräsenz bei allen Musliminnen und Muslime betreffenden Sachfragen ist allerdings verheerend. Infolge dessen wird die Integrationsdebatte hauptsächlich einem Sicherheitsdenken untergeordnet, anstelle von der Erfüllung und Gewährleistung der Menschen- und Bürgerrechte sowie der Sozialstaatlichkeit und Partizipationschancen bestimmt zu sein.

An einem Beispiel soll das bisher Gesagte verdeutlicht werden: In einem ZEIT-Interview sprach der Bundesinnenminister de Maizière von mehr Prävention statt Repression gegenüber den islamistischen Extremisten:

„Religionsunterricht ersetzt nicht Terrorbekämpfung, beides gehört zusammen. Es ist gerade der Wunsch des extremistischen Islamismus, den Islam zu missbrauchen, um unter dem Deckmantel der Theologie zu bomben. Darauf müssen wir eine sicherheitspolitische Antwort geben, aber auch eine theologische und gesellschaftspolitische.
Wir haben möglicherweise das Thema Integration zu sehr unter dem Aspekt diskutiert – wie integrieren wir die, die aus anderen Kulturen zu uns kommen? Zur Wahrheit gehört aber auch, dass wir desintegrierende Kräfte haben, die nicht nur mit kultureller Prägung zu tun haben, sondern oft mit der Frage sozialen Aufstiegs, mit Bildung, mit zivilisatorischen Fähigkeiten. Den Blick auf diese Form von Integration zu richten, haben wir möglicherweise versäumt."

Diese eingestehenden Worte des Bundesinnenministers sind für die ganze Integrationsdebatte und -politik symptomatisch und sind keinem medialen Populismus verschuldet. In einem Atemzug werden Terror und sicherheitspolitische Antworten mit den sozialen, wirtschaftlichen und rechtlichen „policies" erwähnt und ihnen Priorität vor letzteren eingeräumt. Der ohnedies allgegenwärtige und pauschale Extremismus- und Terrorismusverdacht wird in der öffentlichen Wahrnehmung verfestigt, wenn auch im zweiten Schritt beteuert wird, dass die Extremisten einen kleinen Bruchteil der Musliminnen und Muslime ausmachen. Mehr noch: Gravierender wirkt die Verhältnisbestimmung des Religionsunterrichts und der Theologie mit der Terrorbekämpfung. Die muslimischen Ressentiments sind im Hinblick auf die politische Indienstnahme des IRU und ihrer Theologie für die Extremismusbekämpfung verständlicherweise kritischer und ablehnender Natur. Der Zweifel verfestigt sich: Der bekundete politische Wille für die Verankerung der islamischen Theologie an deutschen Hochschulen ginge von der Prämisse und der Dominanz der Sicherheitspolitik aus, obwohl sie a priori zum Inhalt der sozialen Gerechtigkeit und des verfassungsrechtlichen Freiheits- und Gleichheitsanspruchs gehören sollte. Es macht erheblichen Unterschied, aus welcher Zielsetzung man ausgeht, weil der Regulierungsprozess sich dementsprechend gestaltet. Es bedarf einer Korrektur dieses Gestaltungsprozesses, falls wir Versäumnisse weiterhin nicht hinnehmen wollen.

Gelegentlich wird der Anspruch der verfassungsrechtlich garantierten Rechte wie Religionsfreiheit und Gleichheit angesprochen, um mit einem unaufhaltsamen „Aber" im zweiten Satz zu den sicherheitspolitischen Bedenken, Risiken oder Diktate überzugehen. Diese normativ geladene Semantik ist z.B. im Sprachgebrauch und in der Hervorhebung der Beschlüsse der DIK deutlich festzustellen. Eine ausgewogene Formulierung der (An-)Forderungen zwischen den – dort mehrfach betonten – Integrationspflichten und den Freiheits- und Bürgerrechten wäre mehr geeignet, den Integrationswillen der Muslime zu verfestigen und zu mehr Partizipation zu bewegen. Eine solche Ausgewogenheit hätte im Übrigen dem Geist der Äußerung, der Islam und die Musliminnen und Muslime seien Bestandteil Deutschlands, mehr gepasst und den proklamierten Willen zur ‚Einbürgerung des Islam' gefestigt. Welches Ausmaß diese Sicherheitssemantik annehmen kann, zeigt der Zwischenruf von Hans Michael Heinig in FAZ, in dem er sein verfassungsrechtliches Bedenken gegen eine drohende Parteilichkeit des Staates äußerte.

Zusammenfassend kann hier festgehalten werden, dass eine präventive Abwehrpolitik gegenüber dem Extremismus eines politischen Islam an eine mit Forderungen überfrachteten Integrationspolitik gekoppelt wird und diese Doppelstrategie die den Islam betreffende Religionspolitik maßgeblich prägt. Infolge dessen sind die Bemühungen für die Einführung des IRU und der IT von diesem Sicherheitsaspekt dominiert. Der IT wird die Pflichtaufgabe zugeschrieben, mit der Lehre eines aufgeklärten Islams den extremistischen Tendenzen entgegenzuwirken. Trotz aller Befunde der

empirischen Studien und politischen Bekundungen, zwischen der überwiegenden friedlichen Mehrheit der Musliminnen und Muslime und dem kleinen Kreis der Extremisten unterscheiden zu müssen, leidet die große Mehrheit unter den pauschalen Verdachtsäußerungen und politischen Restriktionen. Zieht man hierbei den zivilgesellschaftlichen politischen Diskurs in Betracht, in dem die „Religionspolitik als ein Instrument gesellschaftlicher Integration [ ] zu einem heißen Eisen geworden (ist)“ , ist die Frage mehr als berechtigt, inwiefern die Religionspolitik anstelle einer Rechtspolitik als Integrationsinstrumentarium eingesetzt werden kann und darf. Angesichts der brisanten Bedeutung werde ich zum Schluss auf die religionspolitische Debatte ausführlicher eingehen.

Online Veröff. auf der Webseite der Heinrich-Böll-Stiftung, 2010, http://www.migration-boell.de/web/integration/47_2664.asp

Persönliche Anmerkungen zur Islamischen Theologie

Prof. Dr. Harry Harun Behr

1. Fachprofil

Kürzlich war die These zu vernehmen, Theologie müsse konform gehen mit der Religionsgemeinschaft; die Wissenschaftlichkeit der Theologen ende mit dem Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaft. Ich würde gerne einwenden, dass die Grenze der Wissenschaftlichkeit zuerst dort erreicht ist, wo die Unwissenschaftlichkeit beginnt. Ich fände es schwierig, den Religionsgemeinschaften von vornherein zu unterstellen, sie wären dem wissenschaftlichen Kontroversargument nicht zugänglich.

Ergänzend würde ich auch die These vertreten, dass es zwischen der religiösen Institution und ihrer eigenen Tradition des Wissensmanagements einerseits und den akademischen Fachkulturen andererseits zu einer produktiven Spannung kommt. Ob die Religionsgemeinschaft Dienstleisterin der Wissenschaft ist oder die Wissenschaft Dienstleisterin der Religionsgemeinschaft, scheint mir eine wenig relevante Fragestellung zu sein. Ich denke, beide stehen vielmehr im Dienste der Gesellschaft als Solidargemeinschaft, auch wenn sie fachlich gleichsam existenziell aufeinander bezogen sind.

Die Religion nicht nur zu einer *res mixta*, sondern zu einer *res publica* zu machen, bringt es mit sich, Spannungen auszuhalten. Die können schon durch die unterschiedlichen rechtlichen Rahmungen der einzelnen Universitätsstandorte sowie durch die dort gegebenen Vorgeschichten und Entwicklungsaspekte entstehen. Vor allem aber dadurch, dass die Religion mehr ist als nur ein selbstreferentes gesellschaftliches Teilsystem. Der religionsbezogene Diskurs verteilt sich auf unterschiedliche gesellschaftliche Teilsysteme und unterliegt damit auch deren jeweiligen Strukturen, Funktionen und Diskurskonventionen. Dabei geht es nicht nur um die hier in Rede stehenden Bereiche der Hochschulen und verfassten Religionsgesellschaften, sondern um Schule, Familie, Medien, Arbeitswelt, Dienstleistung, Recht oder Kulturpolitik.

Das hat Rückwirkung auf die innere fachliche Differenzierung des theologischen Wissensmanagements. Das steht sowohl in seiner eigenen Tradition als auch im Kontext der freiheitlich verfassten Zivilgesellschaft. Ich möchte einige Punkte nennen, die sich auch an die von mir inzwischen vielfach publizierte Systematik der pädagogischen Reflexion von Religion (Institution, Inszenierung, Interpretation, Infragestellung, Intention) anlehnen lassen. Hier geht es mir nicht um eine Rangfolge oder um eine Bewertung, sondern um gleichberechtigte [*sic!*] theologische Orientierungen und Zugänge zur Materie des Islams als Religion und Lebensweise und als Normen- und Methodenlehre, zum Beispiel:

a. die erklärende Öffnung (systematisch, fundamental, sprachwissenschaftlich)
b. die verstehende Öffnung (philosophisch, hermeneutisch, textwissenschaftlich)
c. das gemeinschaftliche Erinnern (historisch, kulturwissenschaftlich)
d. das Zusammenleben mit anderen (pragmatisch, gesellschaftswissenschaftlich)
e. die Konstitution der Religionsgemeinschaft (praktisch, institutionell, pädagogisch)
f. die Entwicklungsfragen des Subjekts (psychologisch, seelsorgerisch, pädagogisch)

Damit lassen sich auch die Bezugshorizonte dieser „produktiven Spannung" präziser fassen, etwa die von Subjekt und Gemeinschaft oder die von Situation und Tradition (siehe unten 3.1.2.). Ich rede hier nicht von der Spannung zwischen theologischen und säkularen Wissenschaften, sondern von einer inneren Vielfalt islamischer Theologie in Deutschland, die damit anbindungsfähig ist an gesellschaftliche und globale Leitbilddiskurse, an die Forschung und an das interdisziplinäre Feld. Die Energie aus diesen Spannungen dient etwa dazu, das eigene religiöse Erbe zielgerichtet und verantwortlich zu beleben. Es geht mir dabei nicht etwa um *Reform* im religionspolitischen Sinne, sondern um *Reformulierung* im theologischen Sinne (siehe unten 3.3.1.).

2. Gesellschaft

Ich sehe gegenwärtig unterschiedliche Kraftvektoren, die auf die Islamische Theologie in Deutschland einwirken:

a. Da ist die Sache mit der Bildung eines akademischen Fachprofils, das vorrangig forschungsorientiert ist. Dazu wurde in jüngerer Zeit eine Menge Geld in die Hand genommen (das *Akkreditierungs*-Argument).

b. Daneben haben wir die Dynamiken von Muslimen als eine in sich heterogene junge Religionsgemeinschaft, bei der es um Fragen der institutionellen Festigung geht, aber auch um die gesellschaftliche Reputation (das *Image*-Argument).

c. Innerhalb dieser Gemeinschaft formiert sich nun auch eine Korrespondenz zwischen der theologischen Forschungsrichtung, die sich mehr der Tradition verpflichtet sieht, und jener, die sich mehr der Situation verpflichtet sieht. Hier geht es aber auch um den Ausgleich gesinnungs- und verantwortungsethischer Argumente mit Blick auf die eigene Religionsgemeinschaft und auf die Gesellschaft als Solidargemeinschaft (das *Gesinnungs*-Argument).

d. Ganz abgesehen davon zieht die Lateranisierung des Islams in Deutschland die Differenzierung von Funktionen nach sich, etwa Imame, Religionslehrer, Mitarbeit in Medienräten und ähnliches mehr (das *Bedarfs*-Argument).

e. Hinzu kommt, dass Themen wie etwa die Imamausbildung schon lange auf der ordnungspolitischen Agenda stehen – auf der europäischen Ebene seit Ende der 1980er Jahre als Reaktion auf die politischen Umwälzungen im Maghreb. Hier lag der Fokus auf Frankreich und Belgien und wenig dann auch später auf Deutschland. Dabei besteht das Dilemma politischer Entscheider, an theologischen Stoßrichtungen interessiert zu sein, ohne sich in ihr Zustandekommen einmischen zu dürfen. An diesem Punkt wird klar, wie wichtig eine gut konsolidierte Religionsgemeinschaft ist: Sie muss sich als der Garant erweisen, den muslimischen Theologinnen und Theologen gegenüber staatlichem Begehr den Rücken frei zu halten (das *Politik*-Argument).

Besonders unglücklich wäre es, wenn diese Vektoren in grundsätzlich gegenläufige Stoßrichtungen zueinander geraten würden. Diese Dinge gehören zusammen, müssen aber von den Akteuren im Feld noch zielgerichtet zusammengeführt werden. Sie wachsen nicht von alleine zusammen. Es geht um die die langfristigen Ziele.

3. Hochschuldidaktik

Ich möchte die Sache mit der Theologie noch einmal aus einer anderen Richtung beleuchten. Es geht mir um Theologie in ihrer akademischen Rahmung als Forschung und Lehre.

3.1. Das substanzielle Verständnis islamischer Lehre

Die Systematisierung der islamischen Religionslehre als akademische Disziplin gründet zunächst in dem berechtigten Wunsch von Muslimen, auf der Grundlage der eigenen Traditionen den Islam als Symbolund Deutungssystem mit genuin eigener Substanz weiterzuführen. Das würde ich als *Transmissionsmotiv* bezeichnen, und das deutet auf den immer wieder artikulierten Anspruch auf konfessionelle Abgrenzung (etwa im Sinne von *ahl al-sunna wal-ǧamāᶜa*). Solche Art der Substantivierung von Theologie hat ein romantisches Moment. Sie ist in gewisser Weise anfällig für die Verklärung im Sinne der ideologischen Rekonstruktion des Islams, bis hin zum Drall in die erfundene Tradition in manchen besonderen religiösen Richtungen, etwa dem post-modernen Alevismus oder dem Salafismus. Andererseits darf nicht unterschätzt werden, in welchem Ausmaß sich Religion über ihre kulturellen Rahmungen artikuliert, was auch ideologisch motivierte Zugriffe auf den Islam mit sich bringt. Das zeigen die gegenwärtigen soziokulturellen und wirtschaftlichen Dynamiken in vielen islamischen Ländern und ihr Zusammenhang mit muslimischen Bewegungen. Dennoch – oder gerade deswegen – ist das substanzielle Verständnis auch aus fachlicher Perspektive unverzichtbar und hat seinen berechtigten Platz.

Religionen im Allgemeinen und der Islam als Religion und Lebensweise im Besonderen (*dīn*; Koran 3:19) bzw. im gut-englischen Sinne als *ways and means* (*šira^{c}atan wa minhāǧan*; Koran 5:48) werden dabei aber leicht mit den tradierten Formen des muslimischen Wissensmanagements (*uṣūl, ^{c}ulūm*) verwechselt – gleichsam als meinte man, durch das Lesen von Kochbüchern satt werden zu können. Die prekäre Folge für die Lehre in Schule wie Hochschule ist eine Art didaktischer Materialismus. Der beruht auf der Fehlannahme, die Gütekriterien des Fachs beruhten auf der Vollumfänglichkeit der nachlesbaren Inhalte oder gar in einer so genannten Gelehrtentradition als Ding an sich. Das führt an einigen Horten islamischer Gelehrsamkeit zu inadäquat langen Studienzeiten, überfrachteten Lehrplänen und hochschuldidaktischer Konzeptlosigkeit. Auch der schulische Islamunterricht ist hier infektanfällig.

3.1.1. Gütekriterien

Die Güte des Fachs beruht meiner Ansicht nach aber auf der vernünftigen Konzentration auf das Exemplarische. Die Qualia sind also keine fachliche Gegebenheit, sondern eine Sache der begründeten Entscheidung gemäß eines bevorzugten Fachprofils. Die Basis dafür, dass Theologie gelehrt wird, ist also der einfache Umstand, dass sie betrieben wird. Und wie (somit gewissermaßen auch von wem) sie betrieben wird, bestimmt wiederum die Attraktivität der Lehre und damit ihre orientierungswissenschaftliche Kraft.

Dahinter stehen wie gesagt Profilentscheidungen und nicht etwa die vordergründige Annahme von „theologischer Authentizität“, so wie das von manchen in einer Art positivistischer Verklärung missverstanden wird. Hier kommt natürlich die Frage muslimischer Interessenvertretungen ins Spiel, so etwa im jüngsten Streit um das Gutachten des KRM gegen die Münsteraner Islamlehre. Der Vertretungsanspruch so genannter
„wahrer“ Lehre im Sinne des genuin Eigenen und Eigentlichen ist indes ein institutioneller und nur nachrangig ein wissenschaftlicher Anspruch. Gütekriterien der empirischen Expertise wie etwa die Genauigkeit einer Aussage (Reliabilität), ihre formale Gültigkeit (Validität) und ihre Unabhängigkeit von den Rahmenbedingungen (Objektivität) verschieben sich hier auf Grund des hohen Maßes an sozialer Orientierungs- und Prinzipienwissenschaftlichkeit auf weitere Kategorien wie etwa

a. die überzeugende Plausibilität einer Aussage,
b. ihre innere Kohärenz,
c. ihre normative Kraft,
d. ihr Nutzenwert aus Sicht von Anwendern oder
e. die spirituelle und ästhetische Bereicherung.

3.1.2. Kritische Verhältnisbestimmungen

Theologische Authentizität bleibt angesichts der religiösen und kulturellen Pluralität des Islams und der Heterogenität muslimischer Gegenwartskulturen in gewisser Weise ideologie-ähnlichen Konstruktionsmerkmalen verhaftet. Das kann sich über den unterschlagenen Gegenwartsbezug oder über ein verengtes Religionsverständnis genau so definieren wie über die Vernachlässigung der eigenen Traditionen. In diesem Zusammenhang rücken deshalb immer wieder Kategoriefehler in den

Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Die beruhen, und damit greife ich noch einmal auf die spannungsgeladenen Verhältnisbestimmungen zurück, auf Gleichsetzungen von

a. Tradition und Echtheit,
b. historischem Wirklichkeitssatz und religiösem Wahrheitssatz,
c. Text und Geist,
d. Kulturalität und religiösem Deutungssystem,
e. Dekonstruktion und Rekonstruktion,
f. gruppenbezogenen (*gesinnungs*orientierten) und ethischen (*verantwortungs*orientierten) Konsensprinzipien oder
g. kollektiver Religionsausübung und subjektiver Religiosität.

3.2. Das funktionale Verständnis islamischer Theologie

Ergänzend muss also ein Verständnis hinzutreten, welches die Nebenwirkungen der essenzialistischen Auffassung von Religion als ein System kompensiert. Was das betrifft, liegt meiner Ansicht nach die Aufgabe von islamischer Theologie darin, den Islam als ein für die Lebensgestaltung relevantes Bezugssystem weiterzuentwickeln. Das würde ich als *Progressionsmotiv* bezeichnen. Dieser Ansatz gründet weniger in der *Tradition* als vielmehr im Menschen als Subjekt, in seiner Vergesellschaftung und in der damit vorfindlichen Wirklichkeit der sozialen Konstruktion von religiösem Wissen, also in der *Situation*. Die theologisch berechtigte Anfrage an die Wirksamkeit Gottes im Sinne erfahrbarer Wirklichkeit bleibt davon unberührt. Aber die erinnerte Geschichte (*anamnesis*) hin auf Gott aus der Situation der Betroffenheit heraus erfährt dabei ihre empirische Rahmung und trägt zur Disziplinierung des Denkens bei.

Was die empirischen Zugänge angeht, habe ich zwei Gedanken im Kopf: einmal der Befund der Textualität des religiösen Erbes, und dann die Idee, dass Theologie sich der Kommunikation zwischen Gott und dem einzelnen Menschen sowohl in ihrer Kontinuität als auch in ihrer Veränderung über die Zeit annimmt. Theologie hätte somit auch die Aufgabe, die Strukturmerkmale dieser Kommunikation zu erfassen und mögliche Regelhaftigkeiten zu beschreiben. Das darf nicht nur meta-theoretisch, sondern muss *theologisch* verstanden werden als die Fortschreibung der Mitteilung Gottes in die Schöpfung hinein und nicht nur als die Fortschreibung der Tradition. Was ich meine ist „Eingebung“ (*waḥy*) im Sinne einer offenen Rede der Einen (Koran 3:18), Hohen (Koran 2:255) und Nahen (Koran 2:186) Kraft in die Welt. Das ist für mich ein religiöses und nicht ein religionswissenschaftliches Argument.

3.2.1. Die hochschuldidaktische Analyse

Insbesondere der funktionale Zugang verweist auf die sozialen Dynamiken von Religion. Er berührt deshalb in besonderem Maße die Frage der Lehre des Islams und damit auch den Gestaltungsanspruch der Religionsgemeinschaft hinsichtlich der Curricula. Gemeint ist hier der Aspekt der so genannten „optimalen Passung" der Studiengänge. Unter „Passung" verstehe ich den Ausgleich zwischen drei zentralen Kategorien der didaktischen Analyse – dies mit der Bitte um Beachtung, dass es hier nicht um Religionspädagogik geht; ich spreche von bildungswirksamen Regelkreisen gesellschaftlicher Strukturen:

a. Wird die Auswahl und Vermittlung religiöser Inhalte dem Anspruch des Fachs gerecht (*fachliche* Dimension)?
b. Werden diese der persönlichen Situation der Zielgruppen gerecht (*psychologische* Situation)?
c. Wie beeinflussen a. und b. die lebensrelevanten Bezugssysteme der Zielgruppen (*soziale*
d. Situation)?

Anders ausgedrückt: Was präsentieren wir in den theologischen Studiengängen, was wird tatsächlich gelernt, wie begegnen sich die Studienerwartungen und die Studienerfahrungen unserer Zielgruppen, welche Drittwirkung zeitigt das Angebot und in welche Richtung entwickeln sich die Studierenden?

3.2.2. Die mentale Passung

Die Sache mit der Entwicklung lässt sich mit Blick auf die „Passung" auch an Hand zweier Faktorengruppen beschreiben, die sich noch stärker auf die mentalen Dynamiken der künftigen Studierenden beziehen:

a. Das thematische Interesse

Es lässt sich in eine am Informationswert orientierte Verlaufsmotivation überführen, indem die Themen und ihre Aufmachung nicht nur in den belastbaren Befunden von Forschung gründen, sondern vor allem auch in den oben genannten Gütekriterien von Theologie. Das berührt die Frage der Lehre: Im Sinne der empirischen Signatur muss sie an die Lebenswirklichkeiten der Zielgruppen anknüpfen, darf sich aber in ihnen nicht verlieren (gegenwarts*kultureller* Bezug). Für die Struktur der Studiengänge könnte das die an der Oberfläche wahrnehmbare thematische Struktur sein, zum Beispiel im Sinne der konkreten Benennung von Modulen.

b. Das *existenzielle* Interesse

Hier geht es um im eigentlichen Sinne religiöses Lernen auch in seiner akademischen Rahmung. Ein Gutteil der Lernwirksamkeit liegt im gemäßigten Überforderungsanreiz, der knapp über dem kognitiven und sprachlichen Profil der avisierten Zielgruppen liegen muss. Das ist eine hochschuldidaktische Herausforderung und betrifft Dinge wie etwa die Auswahl

von Texten oder das Diskursniveau in Seminaren. Werden diese Dinge als zu einfach empfunden, dann sind sie auch für die Befriedigung der religiösen Neugier irrelevant. Diese aber ist grundlegendes *agens* und *movens* jedweder Theologie. Die islamische Signatur des Angebots muss also auch auf religiöses Lernen hin ausgerichtet sein, das gleichermaßen spirituelles Entdecken wie problemorientiertes Denken anspricht. Das alles muss ferner dem spielerischen Aspekt der Selbst-Erfindung und Selbst-Exploration des Menschen als Motiv spiritueller wie auch intellektueller Identität Raum geben – nötigenfalls auch gegen die Faktizität tradierter Dogmen (gegenwarts*theologischer* Bezug). Für die Struktur der Studiengänge wäre das die Tiefenstruktur, so wie sie sich in den zugewiesenen Kompetenzen manifestiert.

Nicht nur wegen des vordergründigen Anliegens universitärer Lehre, sondern aus der Beschaffenheit von Religion an sich heraus berührt das die pädagogische Dimension von Religion, die hier nicht zu verwechseln ist mit Religionspädagogik in ihren enger gesteckten schulischen Zusammenhängen. Hier geht es – das klang weiter oben schon kurz an – um die Gesamtheit der Strukturen und Funktionen von Religion *als* gesellschaftlichem Teilsystem, *in* gesellschaftlichen Teilsystemen und *zwischen* ihnen (strukturelle, funktionale und relationale Aspekte islamischer Lehre).

Darüber hinaus bin ich hier einmal von der ganz einfachen, aber bewährten Unterscheidung von William James ausgegangen und habe versucht, sie auf die Belange eines islamisch-theologischen Studiums hin zu übersetzen. Das berührt auch die Morphologie des Fachs, weshalb ich für eine differenzierte Strukturdebatte auf weitere Modelle einer religionswissenschaftlichen Systematisierung hinweisen würde. Sie können dabei helfen, vorgegebene „klassische“ Sortierungen einer disziplinären Systematik im Islam um funktionale Aspekte zu ergänzen: der morphologische Ansatz von Michael Pye[1], der operationalisierende Ansatz von Rodney Stark und Charles Glock[2], der multidimensionale Ansatz von Ninian Smart[3] oder der funktionale Ansatz von Rodney Stark.[4]

3.3. Zur Frage der theologischen Vision

3.3.1. Die kulturpolitische Dimension

Im zurückliegenden Sommer war das Graduiertenkolleg Islamische Theologie der Stiftung Mercator am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam an der Universität Frankfurt zu Gast. Ich war dort drei Tage lang mit den Kollegiaten und mit muslimischen Experten aus dem In- und Ausland in interes sante Diskussionen um die Rolle islamischer Theologie in Deutschland integriert. Die

[1] Pye, Michael: Comparative Religion. An Introduction through Source Materials. Newton Abbot/New York 1972.
[2] Stark, Rodney and Charles Glock: Patterns of Religious Commitment. Berkley 1968.
[3] Smart, R. Ninian: World Philosophies. London 1999.
[4] Stark, Rodney and William Sims Bainbridge: The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation. Berkley, Los Angeles and London 1985.

Programmatik von islamischer Theologie ist eine Thematik, die uns als Gruppe seit längerer Zeit beschäftigt und die ihre Vorläufer-Diskurse hat. [5] Gegenwärtig entstehen zu dieser Frage einige qualitativ angelegte Dissertationen. Ganz unabhängig vom Anspruch der wissenschaftlich betriebenen „Selbstauslegung“[6] haben wir dort auch Eckpunkte diskutiert, welche zum Einen deutlicher in der muslimischen Selbstbefindlichkeit gründen und zum Anderen auf die Nut zwischen einer akademischen islamischen Theologie und der Selbstorganisation von Musliminnen und Muslimen in der Gesellschaft verweisen. Dabei kam eine Formel ins Spiel, die für die Konzipierung islamischer Lehre an der Universität nicht vernachlässigt werden sollte. Ausgehend von der Frage, was islamische Theologie in Deutschland leisten soll, wurden die Beschreibungen dessen, was bereits geleistet wird, in folgende Aufgabenfelder umformuliert (es handelt sich hierbei ungeachtet der Indikative um einen deskriptiven Ansatz):

a. Islamische Theologie hilft, Musliminnen und Muslime als Minderheit im Land zu stärken (*muslim empowerment*).
b. Islamische Theologie hilft, den Islam als kollektive muslimische Rekonstruktion gemeinsamer Erinnerung nach plausiblen Kriterien zu strukturieren, zu verstehen und zu reformulieren (*shared collective memory*).
c. Islamische Theologie hilft, Regeln für die Kunst der absichtsvollen Lesart des Korans zu formulieren (*hermeneutics of intentional reading*).

Ich denke damit liegt eines klar auf der Hand: Zwischen die muslimischen Religionsgemeinschaften und die islamische Theologie passt kein Keil. Ich selbst sehe mich in dem, was ich als muslimischer Hochschullehrer tue, im Ruf zum Islam im Sinne der *da^{c}wa* verortet. Ich weiß, dass mein Argument etwa des islamischen Religionsunterrichts als *da^{c}wa* schon in meinen Frankfurter Vorlesungen für kontroverse Debatten sorgte, aber ich möchte gerne daran festhalten. Ich begründe das mit meinem Verständnis von Pädagogik als Führung. In dieser Hinsicht ist jede Theologie des Islams pädagogischer und jede Pädagogik des Islams theologischer als ihre jeweiligen Fachvertreter das zugeben würden.

[5] Behr, Harry Harun: Islamische Theologie in Deutschland. Zeitschrift für die Religionslehre des Islam (ZRLI), Heft 10 2012, Jg. 6. Nürnberg 2012. Seiten 2-9 und http://www.graduiertenkolleg-islamischetheologie.de/fileadmin/user_upload/graduiertenkolleg/Downloads/Behr_Impulsreferat_Auftaktkonferenz_GKIT.pdf; Zugriff am 13. August 2013.

[6] Siehe dazu den Beitrag von Reinhard Schulze zur notwendigen Differenzierung zwischen Islamischen Studien und Islamwissenschaft in Khorchide, Mouhanad und Marco Schöller (Hg.): Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie. Band 1 der gemeinsamen Schriftenreihe Masa'il des Instituts für Arabistik und Islamwissenschaft und des Zentrums für Islamische Theologie, Münster 2012.

3.3.2. Die wissenschaftliche Dimension

Ich wurde schon als Mystiker bezeichnet, als ich den Gedanken anformulierte, aus der Sicht des Korans selbst in der vorfindlichen Welt den größeren „Koran“ zu sehen, dessen Buchdeckel sich nicht zuklappen lassen. Seine Sprache ist eine andere als die des arabischen Alphabets, nach welcher sich die Sprache der Heiligen Schrift des Islams konjugiert, des kleineren Korans. Dieser wäre der hinführende Koran, und er wäre aus solch prismatischer Brechung heraus vor allem dazu da, die Welt als den eigentlichen Koran zu lesen und zu verstehen.

Das bedeutet, umformuliert als Auftrag an die theologische Expertise: Der Blick ist immer wieder von den so geliebten Seiten „aus Papier“ (Koran 6:7) zu heben, um ihn frei in die Welt schweifen zu lassen. Schließlich gibt es kaum eine Sure des Korans, die nicht diesen Transfer explizit oder wenigstens implizit herstellt – zum Beispiel die über 20 Stellen des Korans, die dazu auffordern, zu „reisen“ und „hinzusehen“ (*sīrū fil-arḍi fa-nẓurū* ... 3:137, 6:11, 16:36, 22:46, 27:67-70, 29:19-20, 30:9-11, 30:41-42, 40:21, 40:82, 47:10 und andere).

Um das zu präzisieren: Islamisch-theologische Expertise benötigt eine empirische (beobachtungs-, erfahrungsorientierte) Basis. Sie muss die Muslime als die eigentlichen Träger ihrer Rede von Gott genauer in den Blick nehmen und versuchen zu ergründen, was die Mitte ihrer spirituellen Personalität ausmacht. Ich würde diesen Ansatz als *empirische* (mit Einschränkung auch als *kritische*) Theologie bezeichnen. Von hier ausgehend wäre es auch einfacher begründbar, Zugänge zum Wissen zu erschließen, die erfahrungsorientierter, die intuitiver, die ganzheitlicher sind, und die auf Wegen der Kommunikation beruhen, welche sich der sprachlichen Erfassung womöglich entziehen. Das würde auch eine Entlastung von der penetrant wiederholten Forderung nach Modernefähigkeit, kritischer Historizität und Rationalität der Exegese des Korans mit sich bringen und helfen, die Lesung und Deutung des Korans religiös, kulturell und philosophisch auf die Bedürfnisse der Menschen hin zu öffnen.

Die immer wieder kritisch angesprochene „historisch-kritische Methodik“ ist im engeren Sinne keine „christliche“, sondern eine literaturwissenschaftliche Disziplin: Es geht um die Inblicknahme eines Textes im Zusammenhang mit seiner sprachlichen Textur, seiner Form, seiner Redaktion, seiner Tradition, seiner Intention und seiner Aktualisierung. All das ist mit Blick auf ihre Anwendung in den Wissenschaften des Alten oder Neuen Testaments neben der Forschung vor allem eine historische Debatte, die noch intensiver außerhalb christlicher Theologie geführt wurde als von ihr selbst. Ich warne deshalb vor antimodernistischer Rhetorik und sonstigen museal anmutenden Debatten um die Merkmale islamischer Theologie. Wenig halte ich auch von kategorialen Vereinseitigungen auf eine Theologie der „Barmherzigkeit“ oder ähnliche Einfälle; das wäre weder an die Traditionen noch an die theologischen Wissensdiskurse anbindungsfähig und insofern, trotz des medialen Hypes, ein doppelter Rohrkrepierer.

Die durch die historisch-kritische Methode ausgelöste Kontroverse um die Verhältnisbestimmung zwischen Text und Geschichte mit Blick auf die Bibel lässt sich ohnehin nicht so einfach auf den Koran übertragen. Die Frage, ob die Schrift Produkt der Geschichte ist oder die Geschichte Prädikat der

Schrift, hat ihren Ursprung ja nicht in der Schrift selbst, sondern in der Art der Anfrage, mit der sich unterschiedliche Schulen des Verstehens aus ihren historischen Gegebenheiten heraus der Materie annähern. Heisenberg hätte hier vermutlich seine helle Freude an der islamischen Theologie gehabt. Die Historizität des Korans wird gerade von den maßgeblichen Korankommentaren und Chronisten in wohltuender Unschärfe diskutiert.

Noch ein Wort zum Koran als Text: Einiges, von dem, was da gelegentlich diskutiert wird, lässt sich bereits an der frühen Kitāba-Debatte um die Verschriftlichung des Korans und des Hadith und um den diesbezüglichen Paradigmenwechsel hinsichtlich der Narrativität des Korans nachzeichnen. Der Koran lässt sich (und das ist zwischen Ḥasan al-Baṣrī und Abū Ṭālib al-Makkiyy keine randständige Meinung im sunnitischen Islam) ja auch als „Mitteilung“ Gottes verstehen und nicht als „Offenbarung“ Gottes. Der Urheber des Korans teilt Sich in eine Situation hinein mit, in welcher Fragen der Beschaffenheit und Natur des Göttlichen, der von Ihm Berufenen und der Schriften bereits Gegenstand streitbarer Diskurse waren. Diese Diskursivität ist es ja, was den Koran für die Erschließung des Glaubens so lebendig hält.

Ich denke so: Je tiefer wir mit allen uns zur Verfügung stehenden Methoden im Koran schürfen, desto klarer werden wir wahrnehmen, was er zur Sprache bringt. Aber je dichter wir den Koran mit dem Schallteppich unserer eigenen religiösen Vorurteile zudecken, desto mehr Schwierigkeiten werden wir haben, die Stimme Gottes zu hören.

Der Koran als Text hat weniger mit „Offenbarung“ zu tun als vielmehr mit der „Rede Gottes“ und mit der aufmerksamen Wahrnehmung der Welt, der Sortierung der Information, der Vernunftgrundlage in der nachdenkenden Reflexion, der Genese religiöser Wissensbestände, der Gewissheit hinsichtlich des objektiv Wahren und der achtsamen Anwendung all dessen. So sehr der Glaube als ein Geschenk von irgendwo über den Wolken gelten darf, so sehr gründet er in den Entscheidungen des Menschen, in seiner ästhetischen Erfahrung, im sprachlosen Staunen und im verstehenden und gestaltenden Durchgriff auf den Menschen und die Welt.

Es darf bei alledem auch nicht unter den Tisch geraten, dass der Islam mit seinen eigenen Schriftgrundlagen und Traditionen nicht nur Initiator von Normen und Methoden der Deutung von Welt ist, sondern sich selbst zum Gegenstand solcher Deutung macht. Er ist nicht gegenständig zur Welt, sondern in ihr situiert. Islamische Theologie, und das macht ihren besonderen Reiz und auch ihre Schwierigkeit aus, findet auf mehreren Ebenen statt. Ihre innere Pluralität erschöpft sich nicht in unterschiedlichen Dogmen, wie sie hüben oder drüben vertreten werden, sondern in der Vielfalt ihrer erkenntnis-theoretischen Grundlagen.

4. Konfessionalität

Immer wieder kommt eine Sache auf, die mich beschäftigt. Ich meine die oberflächliche Differenzierung von Bekenntnisorientierung und Konfessionalität. Wie ich in unlängst gelernt habe, wird die mancherorts installierte Lehre als „islamisch“ im Sinne der Bekenntnisorientierung und als „sunnitisch“ im Sinne der Konfessionalität verstanden, dies dann noch einmal mit einer gewissen Fokussierung auf den Hauptstrom der so bezeichneten ahl al-sunna wal-ǧamāᶜa.

Ich rechne mich selbst diesem Strom zu, ich bin persönlich aber eher durch schafiitisch geprägte Religionskultur beeinflusst. Ich habe in meiner muslimischen Kulturbegegnung die entspannende Erfahrung gemacht, dass die Frage der Zugehörigkeit zu einer islamischen Schule weniger als „Konfession“ angesehen wird, als das in hanafitisch geprägten Kulturräumen oder etwa in Österreich der Fall zu sein scheint. Ich würde zudem die Frage aufwerfen, ob man bei diesen Schulen oder gar bei Sunna oder Schia aus religionswissenschaftlicher Sicht von „Konfessionen“ sprechen kann. Ich kann das entscheidende, nämlich das im eigentlichen Sinne *religiöse* Differenzkriterium nicht erkennen. Ich frage mich also, inwieweit hier der Kraftvektor des Gesinnungsarguments Oberhand gewinnt.

Ich würde mir wünschen, dass alle Akteure, auch die mit klerikalem Habitus, versuchen, diese Türe so weit wie möglich offen zu halten und sie nicht ohne Not zu verschließen. Ich zweifle auch daran, dass solche Einengung von Seiten der Behörden verlangt wird, wenn sie über Anträge auf Anerkennung als Religionsgemeinschaft zu befinden haben.

Andersherum kann ich mir ausmalen, dass es ein Interesse daran gibt, die muslimische Landschaft konfessionell zu zersplittern (vgl. im Koran 28:4). Dann wäre das Problem nämlich gar nicht, dass es keinen muslimischen Ansprechpartner gibt oder dass es zu viele gibt, sondern dass die politische Klasse in Wirklichkeit keinen konsolidierten Ansprechpartner haben will, durch den sie selbst in die Verantwortung zu nehmen wäre. Um diese Frage streiten wir, seit mein erster Sohn geboren wurde, und der hat mich inzwischen zum Großvater gemacht.

Ich halte die Sache prinzipiell für klärungsbedürftig, denn sie schafft ein Präjudiz für den Umgang mit Kolleginnen und Kollegen, die sich in ihrer Konfessionalität nicht festlegen lassen wollen, auch nicht auf sunnitische oder schiitische Denominationen. Ich selbst fände es bestechend, wenn es uns in Deutschland gelänge, muslimisch-religiöse Vergemeinschaftung ohne Rückgriff auf solche Differenzkriterien zu erreichen.

5. Pädagogik

Ich gehe abschließend noch auf einen Punkt ein, der mich gelegentlich verfolgt. Und zwar immer dann, und ich gebe das zugespitzt wieder, wenn diese beiden Thesen vertreten werden (und seltsamerweise kommen die fast immer als Doublette):

a. Muslimische Schüler sollen erst ihre Identität im Eigenen finden, bevor sie mit interreligiösen Inhalten konfrontiert werden.
b. Muslimische Religionslehrer sollen nicht debattieren, sondern funktionieren.

Die erste Aussage verweist auf das alte Beheimatungs-Paradigma in der christlichen, und hier möchte ich präzisieren: vornehmlich katholischen Religionspädagogik. Diese These wird nur noch von wenigen älteren Herren vertreten, so etwa im Frühjahr vom Bamberger Erzbischof Schick an der DEO in Kairo, wo er uns im Kooperativen Religionsunterricht Christentum-Islam besucht hat. Dort halten unsere Studenten jährlich Praktika und Unterrichtsprojekte ab. Dieser Unterricht ist zwar ein Sonderfall und formal nicht auf die Situation in Deutschland (außer Hamburg) übertragbar, wirft aber dennoch kategoriale fachwissenschaftliche und fachdidaktische Erkenntnisse ab.[7]

Die Verabsolutierung der Beheimatungs-These ist so falsch, dass nicht einmal, um mit Erich Kästner zu sprechen, ihr Gegenteil zutrifft, nämlich: religiöse Identität konstituiere sich erst an der Begegnung mit dem religiös Anderen. Herkunft dieses Diskurses ist weder das pädagogische, das theologische oder das religionswissenschaftliche Argument, sondern die wechselvolle inner-christliche Apologetik gegen die konfessionelle Ökumene. Die Theorien der Lehr-Lern-Interaktion deuten darauf hin, dass von Schülerinnen und Schülern gleichzeitig beide Wege beschritten werden. Die jeweilige Bevorzugung ist abhängig von persönlichen Motiven, vom Interesse an speziellen Themen und von der individuellen Selbstorganisation beim Lernen. Ob also mehr Begegnung mit dem Eigenen oder mit dem Anderen angesagt ist, unterliegt weit gehend der Selbst-Steuerung durch die Schüler. Ein guter Religionsunterricht sollte in dieser Hinsicht also besser methodische Vielfalt bieten als Einfalt.

Ich halte nichts davon, solche Rhetorik in den Islam einzuführen. Das widerspricht gleich in mehrfacher Hinsicht einem angemessenen Profil unseres eigenen Fachs. Zum einen ist die religiöse Vielfalt bereits die vorfindliche theologische, kulturräumliche und soziokulturelle Rahmung zur Zeit der Entstehung des Korans. Jüdisches oder christliches Denken und Leben sind also aus islamischer Sicht und für muslimische Gemüter nicht in der selben Hinsicht „fremd“ oder „anders“ wie es der Islam für die anderen ist. Texte im Koran wie 3:64-68 oder 16:125-128, nur um zwei prominente Stellen exemplarisch zu nennen, machen deutlich, dass die Auseinandersetzung mit dem religiös Anderen bereits konstituierend für die muslimische Gemeinschaft in *statu nascendi* war.

[7] Vertiefend dazu: van der Velden, Frank, Harry Harun Behr und Werner Haussmann (Hg.): Gemeinsam das Licht aus der Nische holen. Kompetenzorientierung im christlichen und islamischen Religionsunterricht der Kollegstufe. Göttingen 2013. Und: van der Velden, Frank (Hg.): Die heiligen Schriften des anderen im Unterricht. Bibel und Koran im christlichen und islamischen Religionsunterricht einsetzen. Göttingen 2011.

Zweitens ist religiöse Vielfalt die vorfindliche soziale Wirklichkeit in unserer Gesellschaft. Die Verklärung der berühmten religionspädagogischen Trias von Schüler, Lehrer und Sache ist angesichts der inneren Pluralität der religiösen Lebensstile ein willfähriges Konstrukt. Das wird von religiösen Funktionären gerne für institutionelle Abgrenzungsdiskurse bemüht. Es stammt aus Zeiten der katholischen Kritik an der vermeintlichen kulturellen Nivellierung der deutschen Bildungsideale, wie sie etwa Franz Xaver Eggersdorfer vor 100 Jahren formuliert hat: Er versuchte sich in der Formulierung einer allgemeinen Erziehungslehre auf der Grundlage der religiösen Substanz.

Ich bin, was einige vielleicht überrascht, völlig dagegen, ständig im Islamischen Religionsunterricht auf andere Religionen zu verweisen. Und ich würde interreligiöse Bezüge bei ausgewählten Themen befürworten, nicht aber als zwanghaftes Unterrichtsprinzip des Islamischen Religionsunterrichts. Dennoch wehre ich mich gegen die so geäußerte Plattitüde. *Wie* und *wann* und *ab wann* man die Begegnung mit dem religiös Anderen behandelt, ist eine Frage des didaktischen Ortes und der avisierten Lernziele.

Drittens ist der Religionsunterricht fester in den Bildungsgrund der Schule gemauert als etwa die häusliche oder gemeindliche religiöse Erziehung oder Unterweisung. Zum sog. Bildungsauftrag gehört neben dem erzieherischen auch der wissenschaftliche (und wissenschaftlich-propädeutische) Anspruch des Fachprofils. Der Islamische Religionsunterricht steht in Bezug zu anderen Fächern in der Schule – Deutsch, Geschichte, Kunst, die Naturwissenschaften ... ja, und zu den anderen Religionen und zur Ethik. Der propädeutische Ansatz im pädagogischen Konzept deutet hier auf die wissenschaftliche Interdisziplinarität.

Das tut der Rahmung durch Art. 7.3 GG keinen Abbruch; es geht hier um die fachliche Güte. Religiöse Lehrsätze können Gegenstand der eigenen religiösen Zuordnung, der naturwissenschaftlichen Nachfrage, des gesellschaftlichen kritischen Religionsdiskurses, der Literatur oder des künstlerischen Ausdrucks sein. Die Schüler begnügen sich hier nicht mit einer Vereinseitigung der Antworten, auch nicht für die religiöse Selbstpositionierung. Mit gutem Grund heben alle bestehenden Curricula für den Religionsunterricht auf diesen fächerübergreifenden Bezug ab. Ich selbst mag den Begriff „interreligiös“ nicht; ich mag lieber den Begriff „interdisziplinär“ – denn was ist der Unterschied zwischen einem christlichen und einem muslimischen oder einem metarealistischem Standpunkt, wenn Mathematiker und Elementarteilchenphysiker über den Geist in der Materie diskutieren?[8]

Mir scheint die Nut bei der Anrufung des Beheimatungsdogmas weniger auf dem Aspekt des Interreligiösen zu liegen als vielmehr auf der Spannung zwischen religiöser Habitualisierung und kritischem Verstand. So wie ich es mitbekomme, erwarten muslimische Interessenvertretungen (übrigens auch Eltern) vom Islamischen Religionsunterricht in gewisser Weise die Kompensation dessen, was zu Hause und in der Moschee nicht mehr funktioniert. Das hat viel mit Verlustangst zu tun. Hier geht es aber auch um die empirische Entscheidungsbasis. Die Erfahrungen zeigen, dass die Schüler über eine erhebliche Differenzierungsfähigkeit hinsichtlich dessen verfügen, was der Islamische Religionsunterricht an der öffentlichen Schule leisten kann – jedenfalls mehr als es ihnen

[8] Zur vertiefenden Lektüre empfohlen: Guitton, Jean und Igor und Grichka Bogdanov: Gott und die Wissenschaft. München 1998.

gemeinhin zugetraut wird. Wir brauchen deshalb mehr empirische Unterrichtsforschung, die ihren Schwerpunkt auf Fragen einer Theorie des religiösen Lernens legt.

Das führt nun zu der zweiten Aussage, die sich mit den Religionslehrern befasst. Gerade angehende Religionslehrkräfte müssen sich intensiv mit theologischen Debatten auseinandersetzen. Das hat zwei Gründe: Erstens müssen sie sich in vielen religiösen (und nicht zuletzt ethischen) Fragen erst noch selbst positionieren, da sie ja im Unterricht berufen sind, eigenes Zeugnis abzulegen. Und sie haben es zunehmend mit einer Schülerschaft zu tun, die den schulischen Islamlehrkräften in besonderer Weise zutraut, jene Fragen zu bearbeiten, mit denen sie nicht zu den Eltern oder zu den Imamen gehen möchte. Zweitens geht es um das theologische Denken als Kompetenz: Es ist Gegenstand aller heutigen religionspädagogischen Konzeptionen. Einen Unterricht allein auf der Ebene der religiösen Unterweisung gibt es nicht mehr; die Schülerschaft jenseits der Primarstufe nimmt ihn so nicht an, und das können die Moscheen viel besser.

Ich denke, das alles hat auch ein wenig mit dem Wechsel der Generationen zu tun. Vereinfacht würde ich sagen, dass die Älteren unter uns von der Warte ihrer eigenen Erfahrungen aus auf den Islamischen Religionsunterricht blicken. Die Jüngeren aber erwarten einen Unterricht, der auf Erfahrungen vorbereitet, die sie selber machen werden. Ein guter Unterricht vereinseitigt das weder in die eine oder andere Richtung, sondern schöpft das daraus entstehende Potenzial an lernwirksamem Diskurs.

Noch ein Wort zur *Iǧāza*. Vielleicht kam bei einigen in letzter Zeit der Eindruck auf (vorrangig durch unbestellte Zitate in Zeitungsartikeln, die meinen Namen verwenden), ich sei prinzipiell gegen eine islamische Befugnisordnung. Das ist aber nicht so. Meine kritische Publikation vom letzten Jahr hat die Anregung der geistigen Urheber einer ersten Befugnisordnung aufgegriffen, als sie diese zur Diskussion stellen wollten. Dass sie sich dann dagegen sträubten, sich der Diskussion mit allen Konsequenzen auch zu stellen, dafür kann ich nichts.

Ich bin also nicht gegen die *Iǧāza*, aber ich diskutiere gelegentlich die Art und Weise ihrer Durchführung. Und ich halte nicht so viel davon so zu tun, als beruhe sie auf ureigensten islamischen Traditionen, und als sei diese Art der Verkirchlichung des Islams Gang und Gäbe in anderen islamischen Ländern. Ich sehe hier keine tragfähige Vergleichbarkeit gegeben. Ich blicke auf die Sache und komme nach wie vor zu dem Schluss, dass die christlichen Befugnisordnungen ihren ganz eigenen Traditionen entspringen. Wenn wir das nun als Muslime so übernehmen, dann begründen wir eine neue Tradition im Islam. Man kann das ja ruhig tun, aber dann sollten die, die das tun, darüber Rechenschaft ablegen, dass sie eben genau das tun. Und zweitens dürfen sie für sich selbst nicht das alleinige Recht in Anspruch nehmen, solches zu tun. Dasselbe Recht gilt dann nämlich auch für die Theologie als Wissenschaft.

Wa billāhit-taufīq wal-hidāya. Subḥānakal-lāhumma. Astaġfiruka wa atūbu ilaik.

Harry Harun Behr

Was bringt eine islamische Theologie an deutschen Hochschulen den Moscheen?

Positionspapier von Imam Mohamed Ibrahim, Wolfsburg

- Eine islamische Theologie an deutschen Hochschulen muss sich zunächst definieren und etablieren!

- Eine solche Theologie versorgt die Moscheen dann mit Imamen und befreit sie somit von der „Problematik“ der Gastimame, die immer wieder im „Ausland“ gesucht und hierher geholt werden!

- Die Imame sollten eine entsprechend gute und fundierte Ausbildung bekommen, die sie befähigt, verschiedene Aufgaben an den Moscheen zu übernehmen, wie z.B. Vorbeten, Predigen, Unterrichten, Beraten …. auch Dialogaufgaben außerhalb der Moscheen!

- Im Idealfall kennen hier in Deutschland ausgebildete Imame die Gegebenheiten der Muslime in Deutschland besser und können entsprechend besser auf ihre Anliegen und Fragen eingehen bzw. Antworten geben.

- Eine islamische Theologie an deutschen Hochschulen kann den Moscheen hierzulande in Fachfragen beratend zur Seite stehen.

KRM - Pressemitteilungen
Pressemeldung

02.12.2013

KRM lud alle Zentren für Islamische Theologie zu einem kritischen Meinungsaustausch ein

Zur Förderung des religiösen Diskurses um die islamische Theologie in Deutschland lud der Koordinationsrat der Muslime (KRM) für Sonntag den 1.12.2013 Professoren aus allen Zentren für Islamische Theologie (Studien) in Deutschland nach Köln in die KRM Geschäftsstelle ein. Zentrale Themen waren Fragen der Zusammenarbeit der islamischen Religionsgemeinschaften mit den Zentren und eine kritische Stellungnahme des KRM zu den theologischen Äußerungen von Prof. Dr. Mouhanad Khorchide, die der KRM in diesem Rahmen erstmals vortrug. In Kürze wird die Stellungnahme hierzu fertig gestellt auch im Netz zu lesen sein.

„Die Diskussion war sehr bereichernd. Die Vertreter der islamischen Gemeinschaften und die Professoren der islamischen Theologie in Deutschland haben in diesem Rahmen die Möglichkeit genutzt, auch grundlegende Fragen der Zukunft der islamischen Theologie in Deutschland zu erörtern“, kommentierte der Sprecher des KRM, Bekir Alboğa, das Fachgespräch.

Es ist ein besonderes Interesse der islamischen Religionsgemeinschaften in Deutschland, in engem Kontakt und Austausch mit den islamischen Theologen zu stehen. Es ist jedoch deutlich geworden, dass sich mit den noch jungen Zentren für islamische Theologie tragfähige Strukturen für den theologischen Diskurs erst noch entwickeln müssten.

„Es ist uns sehr wichtig, dass die Ausbildung der Theologen und Lehrer auf der Grundlage traditioneller Quellen des Islams aufbaut. Hier blickt der Islam auf eine 1400 Jahre alte wissenschaftliche und theologische Tradition und einen Diskurs zurück, die in den deutschen Kontext übersetzt werden müssen“, so der KRM Sprecher Bekir Alboğa abschließend.

In der Diskussion um die Veröffentlichungen von Prof. Dr. Khorchide, der persönlich an dem Fachgespräch teilnahm, machten vor allem die Vertreter der Religionsgemeinschaften deutlich, dass die Leistung der islamischen Theologie in seinem Buch „Islam ist Barmherzigkeit“ keine Würdigung finde. Hier sehen die islamischen Religionsgemeinschaften die Gefahr, dass ein unangemessenes Bild von der islamischen Religion und ihrem Beitrag zur Geistesgeschichte befördert wird.

Die Möglichkeit eines solchen Austauschs zwischen den islamischen Religionsgemeinschaften und den Zentren für islamische Theologie wurde insgesamt als sehr fruchtbar erachtet.

Der Koordinationsrat der Muslime wurde im März 2007 von den vier großen Dachverbänden DITIB, VIKZ, Islamrat und ZMD gegründet. Er organisiert die Vertretung der Muslime in Deutschland und ist Ansprechpartner für Politik und Gesellschaft.

KRM - Pressemitteilungen
Pressemeldung

17.12.2013

Stellungnahme mit Gutachten des KRM zum Münsteraner Islamlehrstuhlinhaber Mouhanad Khorchide

Die Religionsgemeinschaften im KRM repräsentieren die Vielfalt der Muslime in Deutschland und haben großes Interesse am Aufbau einer islamischen Theologie in Deutschland mit Bekenntnisgebundenheit, die die Basis der Muslime und ihren Glauben widerspiegeln soll. Hierfür ist eine verfassungsrechtlich tragfähige und vertrauensvolle Zusammenarbeit mit den jeweiligen Lehrstühlen unabdingbar. Diese ist jedoch zwischenzeitlich durch den Münsteraner Islamlehrstuhlinhabers Mouhanad Khorchide nachhaltig zerrüttet und irreparabel beschädigt worden.

Um seinen theologischen Positionen öffentliche Resonanz zu ermöglichen, präsentierte Mouhanad Khorchide im Herbst 2012 in seinem populärwissenschaftlichen Buch "Islam ist Barmherzigkeit" seine zentralen theologischen Thesen einer breiten Öffentlichkeit. Der Koordinationsrat der Muslime (KRM) hat dies zum Anlass genommen, sich mit seiner sogenannten "Theologie der Barmherzigkeit" kritisch auseinanderzusetzen und ist in seinem vorliegenden Gutachten zu der Schlussfolgerung gelangt, dass diese weder mit dem dahinter stehenden wissenschaftlichen Anspruch, noch mit Khorchides Selbstverpflichtung zur bekenntnisgebunden Islamtheologie konform geht.

Mit dieser zweifelhaften und seinem bekenntnisorientierten Anspruch nicht rechtfertigenden Vorgehensweise hat Herr Khorchide nicht nur das Vertrauen der organisierten Muslime in Nordrhein-Westfalen in seine Theologie beschädigt, sondern auch dazu beigetragen, dass Absolventen des Münsteraner Instituts im Allgemeinen und Khorchides Lehrstuhl im Besonderen, bzw. als angehende Islamische Religionspädagogen bei der muslimischen Gemeinde kein Vertrauen genießen und mit unhaltbaren theologischen Positionen assoziiert werden. Eine weitere konstruktive Zusammenarbeit mit ihm ist für den KRM daher nicht möglich.

Dazu sagte der KRM-Sprecher Dr. Bekir Alboga abschließend: "Ungeachtet der notwendigen personellen und thematischen Neuausrichtung des Instituts in Münster ist es dringend geboten, in einem Bundesland wie NRW mit weit mehr als einer Million muslimischen Einwohnern eine flächendeckende Versorgung ausgebildeter Islamtheologen und Religionslehrer zu gewährleisten. Dazu bedarf es weit mehr als nur einem Standort in Münster".

Islamische Theologie an deutschen Universitäten

25. Februar 2013, Engin Karahan

Die Problematik der fehlenden Vertretung der muslimischen Gemeinschaften

Die Diskussion um die Gründung und Etablierung von islamisch-theologischen Fakultäten ist mit dem schwelenden Streit um die Beiratsbesetzung in Tübingen und jetzt auch in Münster wieder stärker in den Vordergrund getreten. Das Bundesforschungsministerium hat im November 2012 der Universität Münster mitgeteilt, dass es Einwände gegen einen Vertreter im Beirat des islamisch-theologischen Zentrums gibt – zusammen mit dem obligatorischen Hinweis, dass von der Berücksichtigung dieses Einwandes die finanzielle Förderung des Zentrums abhängig gemacht wird. Dabei zielte der Einwand weniger auf den genannten Namen, als auf die Gemeinschaft dahinter.

Verfassungsrechtlich überrascht die Nachricht aus Münster. Spätestens mit dem Grundgesetz gehört es nämlich nicht mehr zu den Aufgaben des Staates, über inhaltliche Fragen der theologischen Lehrstühle und Fakultäten zu bestimmen. Dem religionsanschaulich neutralen und damit säkularem Staat ist es zudem verwehrt, in das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften einzugreifen. Die Frage, mit wem ein Amt besetzt wird oder durch wen sich eine Religionsgemeinschaft vertreten lassen will, steht im Zentrum dieses Selbstbestimmungsrechts.

Diese Einmischung in Religionsfragen ist kein Novum, wenn es denn um den Islam und die muslimischen Religionsgemeinschaften geht. Eines der ersten Versuche der Etablierung eines islamisch-theologischen Lehrstuhls scheiterte unter anderem an dieser inhaltlichen Einmischung.

2004 wurde ein Theologe ohne ernsthafte Mitwirkungsmöglichkeiten der muslimischen Gemeinschaften auf den Lehrstuhl „Religion des Islam“ am Centrum für Religiöse Studien der Universität Münster berufen. Begleitet werden sollte der Lehrstuhl von einem Beirat, dessen Funktion jedoch eher im Symbolischen bestand. Das Resultat des ersten Abenteuers islamischer Theologie in Münster ist bekannt: Die muslimischen Gemeinschaften mussten im September 2008 aufgrund der mittlerweile beim Lehrstuhlinhaber eingetretenen Sinnes- und Bekenntniswandels erklären, dass sie ein Studium der islamischen Theologie in Münster nicht empfehlen.

Vor dem Hintergrund dieses bereits beschädigten Rufes des Standortes Münster verwundert die massive Einmischung des damals noch unter Frau Schavan stehenden Ministeriums in die Mitwirkung der muslimischen Gemeinschaften.

Rechtliche Voraussetzungen der islamisch-theologischen Lehrstühle

Die Einrichtung von theologischen Lehrstühlen und Fakultäten stellen in einem religiös neutralen und säkularen Staat wie Deutschland keine Selbstverständlichkeit dar. Der Staatkann nämlich grundsätzlich nicht vorgeben, welchen Inhalt Religion haben soll und welchen nicht. Um diese Bestimmung geht es aber in der Theologie, die aus der Innenperspektive heraus die Inhalte der eigenen Theologie mitbestimmt, beschreibt und diskutiert.

Es gibt ein grundsätzliches staatliches Interesse, den einzelnen Theologien einen Platz an öffentlichen Universitäten zu geben. Zum einen müssen dort die Religionslehrer ausgebildet werden, die ihren Einsatz im bekenntnisgebundenen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen haben sollen. Zum anderen erhofft man sich einen „zähmenden“ Einfluss auf die Religionsgemeinschaften selbst. Diese müssen nämlich durch die Verortung ihrer Theologien an den

Universitäten ihre Inhalte viel stärker dem öffentlichen Diskurs öffnen, als es beim Betreiben von Theologien an nur eigenen Institutionen der Fall wäre.

Verfassungsrechtlich ist jedoch klar, dass die Entscheidungen zu den inhaltlichen Fragen der Theologien grundsätzlich nur den Religionsgemeinschaften zustehen. Diese gewährleisten durch ihre Mitwirkung, dass das jeweilige Bekenntnis zur Geltung kommt, sind Garant für die Authenzität der Theologie und gewährleisten die Rückkopplung mit der muslimischen Basis in den Moscheegemeinden. Bei den christlichen Kirchen wird dies durch eine direkte Beteiligung der Bistümer und Gliedkirchen gewährleistet. Diese achten darauf, dass ihr jeweiliges Bekenntnis sowohl bei der Auswahl der Lehrstuhlinhaber und des weiteren Lehrpersonals, als auch bei den Lehrinhalten berücksichtigt wird.

Sonderweg Islamische Theologie

Bei der islamischen Theologie sträubt sich jedoch die Politik parteiübergreifend, diesen bewährten und verfassungsrechtlich gebotenen Weg fortzuführen. Zum einen fehlt es an dem politischen Willen, die faktische Realität der muslimischen Religionsgemeinschaften in Deutschland anzuerkennen. Stattdessen werden mit Hinweisen auf vermeintliche Strukturund Vertretungsprobleme muslimischen Religionsgemeinschaften weitreichende institutionelle Freiheitsrechte vorenthalten.

Zum anderen werden in manchen politischen Kreisen die Rufe nach einem amorphen „deutschen Islam“ gelehrt von „deutschen Imamen“ laut, die sich jedoch eher an sicherheitspolitischen Erwägungen orientieren, als an den Bedürfnissen der Muslime und der muslimischen Gemeinschaften. Mit der Etablierung von islamkundlichen Fächern und dem Ziel der Einführung von islamischem Religionsunterricht steht die Politik aber auch vor der Herausforderung, ohne theologische Fakultäten nicht genügend und nicht ausreichend ausgebildete Lehrer zur Verfügung stellen zu können.

Der Wissenschaftsrat hat im Jahre 2010 ein „neues“ Modell vorgelegt, das sowohl den Bedarf an universitär ausgebildeten Religionslehrern als auch die politischen Sensibilitäten hinsichtlich der Nicht-Annerkennung der institutionellen Realität innerhalb des Islams in Deutschlands berücksichtigt. Eine Mitwirkung der muslimischen Religionsgemeinschaften ist darin zwar vorgesehen, jedoch nur in einer abgestuften Version. Nicht die Religionsgemeinschaften alleine, sondern nur zusammen mit staatlich ernannten Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, denen es an jeglicher Legitimation von der muslimischen Basis fehlt, sollen an den Lehrstühlen mitwirken.

Bereits dieses Modell des Wissenschaftsrates stellt einen massiven Eingriff in die verfassungsrechtlich garantierte Selbstbestimmung der Religionsgemeinschaften dar. In der Umsetzung dieses Modells an den Standorten Münster und Tübingen wird jedoch nicht einmal diese abgestufte Mitwirkung gewährleistet. Es ist gerade der Bund, der mit dem Bundesforschungsministerium und indirekt dem Bundesinnenministerium über das Mittel dringend benötigter Fördermittel den Druck aufbaut. Dabei hat der Bund in Universitätsfragen kompetenzmäßig keine Mitwirkungsmöglichkeit. Die erkauft er sich jedoch in dieser Länderfrage über seine politisch motivierten ungeschriebenen Förderkriterien.

Mitwirkung an den einzelnen Standorten

Werden die einzelnen vorhandenen Standorte zur islamischen Theologie unter dem Aspekt der verfassungsrechtlich gebotenen Mitwirkung der muslimischen Religionsgemeinschaften betrachtet, so präsentiert sich ein sehr unterschiedliches Bild.

Derzeit ist es einzig und allein der Standort Osnabrück, der für eine verfassungsrechtlich saubere Gestaltung der Mitwirkung der muslimischen Religionsgemeinschaften gesorgt hat. Dem dortigen Beirat gehören nur Vertreter der muslimischen Gemeinschaften an, die genauso in die Gestaltung der islamisch-theologischen Lehrstühle einbezogen werden, wie es bei den Kirchen und ihren entsprechenden theologischen Fakultäten üblich ist.

Einen Sonderweg geht derzeit noch der Standort Frankfurt. Für die ursprünglich als Stiftungsprofessoren von der türkischen Diyanet gestifteten Lehrstühle besteht zwar noch kein Beirat, die Einrichtung pflegt jedoch einen intensiven Dialog zu den muslimischen Gemeinschaften. Dennoch muss auch der Frankfurter Standort auf die Etablierung einer institutionellen Einbindung der muslimischen Gemeinschaften hinarbeiten, wenn denn das bisher gute Verhältnis zwischen dem islamisch-theologischen Institut und den muslimischen Religionsgemeinschaften auch zuverlässig in die Zukunft getragen werden soll.

Der Zusammenarbeit mit den muslimischen Gemeinschaften verweigert sich der Erlanger Standort bisher vollständig. Das Zentrum rühmt sich sogar öffentlich damit, die muslimischen Religionsgemeinschaften nicht zu berücksichtigen. Nicht nur dieser Haltung dürfte der Umstand geschuldet sein, dass Erlangen sich in diesem Semester nach Presseberichten nur mit drei Studenten begnügen muss, die dort „islamische Theologie“ studieren wollen. Auf dieser Basis dürfte mit Erlangen derzeit auch von Seiten der Religionsgemeinschaften wenig Interesse zu einer Zusammenarbeit bestehen.

Die „islamisch-theologischen“ Lehrstühle in Tübingen und Münster sind im Gegensatz zu den anderen Standorten nach den Empfehlungen des Wissenschaftsrates errichtet oder wiedererrichtet worden. Sie folgen nach eigenem Anspruch dem Modellvorschlag des Wissenschaftsrates, der die Mitwirkung einem Beirat überträgt, der nur zur Hälfte aus Vertretern der Religionsgemeinschaften besteht. Über diese Religionsgemeinschaftsvertreter sollen auch die anderen Vertreter legitimiert werden, die ohne eigene Legitimation staatlicherseits ernannt werden und bei der Gestaltung der islamischen Theologie an dem jeweiligen Standort mitbestimmen sollen.

Bemerkenswert ist, dass an beiden Standorten nicht einmal diese beschnittene Mitwirkung derzeit gewährleistet werden kann. An beiden Standorten wies das Bundesforschungsministerium darauf hin, dass bei der Mitwirkung des Vertreters einer bestimmten muslimischen Gemeinschaft die bereits in Aussicht gestellten Fördergelder nicht an die Universität überwiesen werden können. Auf Rückfragen verwies das Ministerium wiederum auf Hinweise aus dem Bundesinnenministerium, dessen integrations- und religionspolitisches Feingefühl die Öffentlichkeit zuletzt im Rahmen der vielkritisierten „Vermisst“-Kampagne bewundern durfte.

Faktisch sind nun an beiden Standorten die eingerichteten Beiräte bekenntnismäßig unterbesetzt. Einer Überzahl von „Vertretern“ des öffentlichen Lebens steht eine Minderheit von Vertretern von muslimischen Gemeinschaften gegenüber. Ob dadurch die verfassungsrechtlich gebotene Geltendmachung des Bekenntnisses gewährleistet werden kann, ist fraglich. Zudem hängt beiden Standorten damit von Anbeginn der unrühmliche Ruf an, die notwendige Mitwirkung der muslimischen Religionsgemeinschaften notfalls den Fördergeldern und damit der direkten Beeinflussung ihrer theologischen Ausbildung durch ein politische Interessenträgern geopfert zu haben.

Mit diesem Vorgehen schaden diese Standorte nicht nur ihrem eigenen Ruf, sondern auch den Berufsaussichten ihrer Studenten. Zum einen geben sie Raum für die Frage, wie bei einer solch massiven Einwirkung von staatlicher Seite auf inhaltliche Fragen der Religion, die Authenzität und staatliche Unabhängigkeit ihrer eigenen Forschung und Lehre gewährleistet werden kann. Zum anderen lassen sie zu, dass gerade die Gemeinschaften, die mittel- und langfristig ihre Absolventen

als religiöses Personal in der einen oder anderen Form einstellen sollen, von der Mitwirkung ausgeschlossen werden. So kann jedoch kein Vertrauen in den Standort und die Ausbildung dort aufgebaut werden.

Imamausbildung in Deutschland – Notwendigkeit und Probleme

28. Mai 2012, Engin Karahan

Mit viel Eifer und Interesse wird das Thema Imam-Ausbildung seit einigen Monaten in Deutschland diskutiert. Die Frage nach der Notwendigkeit wird in diesen Debatten zu Recht nicht mehr gestellt. Nach neuesten Angaben leben über 4,5 Millionen Muslime in Deutschland, viele werden in über 2000 Moscheegemeinden unterschiedlicher Größe betreut. Schon die Versorgung dieser Gemeinden ist heute mit einem recht großen organisatorischen Aufwand verbunden, bei dem es darum geht, mitunter zahlreiche Unbekannte zu meistern.

Nicht immer kommt ein Imam aus der Türkei mit den Herausforderungen in Deutschland zurecht, nicht immer kommt eine Gemeinde mit ihrem Imam aus. Aber auch ein erfolgreicher Imam oder eine gute Imam-Gemeinde-Beziehung muss nicht 20 Jahre halten. Insofern gibt es mancherorts eine hohe Fluktuationsrate bei der Besetzung des Amtes des Imames in einer Moscheegemeinde.

Zu den Aufgaben einer Religionsgemeinschaft in Deutschland gehört es auch, für ihre Gemeinden ein ausreichendes Angebot an Imamen zur Verfügung zu stellen, aber auch Imamen eine Zukunftsperspektive in den Gemeinden zu geben. Hinzu kommt, dass mit mancherorts wachsenden Gemeindegrößen auch die Anforderungen an die Imame steigen und manche Gemeinden nicht mehr nur durch einen Imam ausreichend betreut werden können. Für die Religionsgemeinschaften bedeutet dies, dass sie stetig für ein ausreichendes Angebot an Imamen sorgen müssen – ob nun durch „Import“ oder Ausbildung – ist dabei erst einmal nachrangig.

Bei einer guten, qualifizierenden Ausbildung und der passenden Persönlichkeit des Imams ist die Frage nach dem Ausbildungsort eher zweitranging. Als wichtig erscheint grundsätzlich die Empathiefähigkeit des Imams und seine auch mentale Verortung im hier und jetzt. Wichtig ist aber auch, dass der Imam seine Gemeinde mit all ihren Facetten wahrnimmt und auch in der Lage ist, all diese unterschiedlichen Lebenswelten seiner Gemeinde in seine Arbeit einzubeziehen. Dazu gehört es dann zum Beispiel gerade auch, ein Bewusstsein nicht nur für die Bedürfnisse eines Lebens hier in Deutschland zu entwickeln, sondern auch für die Herkunftskultur, in die sich diese Menschen mitverorten. Genauso wichtig wie die Kenntnis der deutschen Sprache wird in einer Gemeinde mit vornehmlich türkisch-stämmigen Gläubigen die Kenntnis der türkischen Sprache, bei einer eher bosnischen Gemeinde die Kenntnis des bosnischen oder in einer eher von Maghribinern frequentierten Moschee die Kenntnis des arabischen, französischen und der Berbersprache sein.

Dass die Frage der Imamausbildung so häufig diskutiert wird, in den Religionsgemeinschaften noch häufiger als auf solchen Tagungen, zeigt jedoch, dass es in diesem Punkt gewisse Probleme gibt. Nicht immer wird in den Ausbildungsstätten im Ausland den Imamen ein ausreichendes Rüstzeug mit auf den Weg gegeben, um sie auf die Herausforderungen hier in Deutschland vorzubereiten. Dies ist nicht verwunderlich, da bei diesen Ausbildungen der Fokus nicht auf Deutschland oder Europa gerichtet ist, sondern vielmehr auf die Bedürfnisse im eigenen Land. Aber auch hier gibt es mittlerweile neuere positive Entwicklungen, wie zum Beispiel in der Türkei.

Insoweit hätte eine Imam-Ausbildung in Deutschland gerade für die Religionsgemeinschaften hier den Vorteil, wenn denn solch eine Ausbildung die verfassungsmäßig gebotene und gerade bei der Imamausbildung auch im Hinblick auf die spätere berufliche Perspektive zwingend notwendige Einbeziehung der Religionsgemeinschaften berücksichtigt, dass sie Einfluss auf die Ausbildung nehmen und diesen bedarfsgerecht ausgestalten könnten. Außerdem könnte eine Imamausbildung im Land gerade auch junge Menschen in Deutschland zum Durchlaufen einer solchen Ausbildung animieren. Der Vorteil wäre, dass diese Imame bereits die Umstände und Probleme in Deutschland kennen könnten und sich nicht erst mühsam aneignen müssten.

Außer Blick darf dabei aber nicht geraten, dass für den Aufbau eines engen Vertrauensverhältnisses, wie es von den Gemeinden oftmals erwartet wird, auch einen gemeinsamer Hintergrund notwendig ist. Viele elementare Umgangsformen, kulturelle Eigenheiten und auch der Aufbau einer engen persönlichen Beziehung zwischen Imam und Gemeinde hängt gerade nicht von der thelogischen Bildung des Imams, sondern auch von der gemeinsamen kulturellen Basis, auf die die Kommunikation und der Umgang aufgebaut wird.

Notwendigkeit der Imamausbildung

Wegen veränderter Voraussetzungen, denen wir gerade als Muslime gegenüberstehen, ist die Frage nach einer Ausbildung von Imamen in Deutschland oder weiter gedacht, in Europa, eine Notwendigkeit und keine Option mehr. Es herrscht nunmal hier in Deutschland ein anderes gesellschaftliches Umfeld als in einem mehrheitlich muslimischen Land. Es ist aber nicht nur das Land, das Muslime vor neue Herausforderungen stellt, nein, es ist auch die Zeit, mit den Folgen der Globalisierung, einer starken Migrationsbewegung und gestiegenen Kommunikationmöglichkeiten, mit denen man sich die „Heimat“ selbst in der Ferne wesentlich besser zu erhalten scheint. Es ist aber auch die immer stärker voranschreitende Individualisierung, die bisher wenig hinterfragte Institutionen den Nimbus der Unantastbarkeit nimmt.

Deswegen reicht es auch oftmals nicht aus, bei der Diskussion um Imamausbildung und Imambefähigung in Deutschland den Fokus immer nur auf die Sprache zu legen. Wir haben es hier nicht nur mit einer anderen Sprache, sondern auch mit veränderten Mentalitäten, divergenten Sozialräumen und auch einer veränderten Religiösität zu tun. Die Fragen an die Religion sind in der Minderheitssituation andere, als in der Mehrheitssituation. Auch haben wir in unseren Herkunftsländeren oftmals mit einem religiösen Verständnis zu tun gehabt, das sich wie selbstverständlich an staatlichen Institutionen orientiert und sich gar aus diesen legitimiert hat. Ein Umstand, der zum einen nicht kompatibel zu einem säkularen Staatsverständnis ist, der aber auch aus theologischer Sicht diskutiert werden muss.

Zudem müssen sich Gläubige in Deutschland, unabhängig von der Religionszugehörigkeit, mit einer immer stärker fortschreitenden Areligiösität auseinander setzen. Immer mehr Menschen können mit Religion, mit Transzendenz, mit dem Glauben an eine nicht körperlich fassbare Macht, an eine überirdische Instanz nichts anfangen. Diese Distanz begründet dabei nicht nur ein Ignorieren von Religiösem, sondern oftmals auch eine Ablehnung und Unverständnis gegenüber religiösen Einstellungen und Gefühlen.

Dies stellt den Imam vor die besondere Aufgabe, zum einen selbst mit diesen veränderten Umständen umzugehen, aber auch der Gemeinde bei der Auseinandersetzung mit diesen unterstützen.

Problemfelder

Es ist jedoch ein Irrglauben, wenn wir nun in der Ausbildung von Imamen in Deutschland das Allheilmittel für jegliche derzeit im Rahmen der Migration und Alltagsbewältigung auftauchenden Probleme suchen. In dem Sinne erachte ich es als eine Fehlentwicklung, wenn nun Imame für alle möglichen Aufgabenfelder wie Integrationslotsen oder Sicherheitsbeauftragte in die Diskussion gebracht werden, ohne die Bedürfnisse der Gemeinden zu berücksichtigen. Vielmehr müssen wir uns bewusst machen, dass gerade eine überzogene Erwartungshaltung solch eine Ausbildung schon vor ihrem Start zum Untergang verurteilen kann.

Eine Imamausbildung, die in erster Linie die Integration fördern soll, einen „europäischen Islam“ aufbauen soll, Ansprechpartner für alle möglichen gesellschaftlichen Akteure schaffen soll, dem Sicherheitsbedürfnis mancher Sicherheitspolitiker entsprechen soll, lässt zwei wichtige Voraussetzungen außer Acht, die noch vor allen anderen kommen müssen: Das Vertrauen und die Bedürfnisse der Muslime in den Moscheegemeinden.

Wir dürfen nicht vergessen, die Ausbildungspläne können noch so ambitioniert sein, solange diese Menschen nicht von den Gemeinden als Imame eingestellt werden, laufen wir Gefahr, neue arbeitslose Akademiker zu produzieren. Die Einstellung in den Gemeinden wird jedoch weniger von der staatlichen Zertifizierung, sondern vielmehr davon abhängig sein, ob die Gemeinden Vertrauen in die Ausbildung der Imame legen können und davon, ob diese Imame in der Lage sein werden, auf die Bedürfnisse der Gemeinden einzugehen.

Die Frage des Vertrauens an die thelogische Kompetenz wird nicht zuletzt davon abhängen, wie sich die etablierten Religionsgemeinschaften zu dieser Ausbildung positionieren, und wie die Akzeptanz der Lehrpersonen in der muslimischen Basis niederschlägt. Die Position der Religionsgemeinschaften wird wiederum davon abhängen, inwieweit sie in diese Ausbildung eingebunden und ernsthaft als Partner wahrgenommen werden, und zwar im Allgemeinen, nicht nu speziell bei dieser Frage.

Zum anderen wird sich die Frage stellen, inwieweit die theologische Ausbildung in der praktischen Gemeindearbeit umgesetzt werden kann. Denn dafür wird die einfache Kenntnis der theologischen Grundlagen noch nicht ausreichend sein. Sicherlich werden auch Praktika in Gemeinden oder gar ein Referendarstatus nach Abschluss des Studiums notwendig sein, auch dafür ist eine frühzeitige, intensive Kooperation mit den muslimsichen Religionsgemeinschaften notwendig. Auch muss über die Möglichkeit nachgedacht werden, einen Teil der theologischen Ausbildung gerade in den Herkunftsländern zu absolvieren. Dies würde den angehenden Imamen sowohl die Möglichkeit geben, an eine in Jahrhunderten gewachsene, und schon damit bei den Gemeinden für Vertrauen sorgende Tradition anzuknüpfen und ihnen auch schon in der Ausbildung die Möglichkeit geben, zu abstrahieren und sich mit unterschiedlichen Lebensvoraussetzungen und ihren Auswirkungen auseinanderzusetzen.

Schließlich wird auch eine Neubestimmung oder Neukonkretisierung des Anforderungsprofils an Imame erfolgen müssen. Zum einen fehlt es der Institution „Imam“ an einer grundsätzlichen Verortung in der islamischen Theologie. Noch immer wird diese Aufgabe auf der theoretischen Ebene nicht als Profession oder Beruf angesehen, während sie in der Praxis schon seit Jahrhunderten als solche verstanden wird. Bei nicht-muslimischern Partnern sind die Erwartungen an einen Imam oftmals geprägt von einem christlichen Verständnis von religiöser Autorität und somit oftmals überzogen.

Zudem gibt es aber auch sehr divergierende Ansichten davon, welche Aufgaben ein Imam erfüllen muss und welche Verantwortung er in der Gemeinde trägt. Dies ist sowohl im Vergleich Deutschland-Türkei auffällig, diese Diskrepanzen gibt es aber auch unter den Religionsgemeinschaften in Deutschland. Und schließlich hat gerade die Migrationserfahrung in Deutschland zu einer massiven Ausweitung der Aufgabenbereiche des Imams geführt. So obliegt ihm regelmäßig unter anderem

neben der Leitung der Gottesdienste und Gebete auch die moralische Anleitung der Gläubigen, die Vorbildfunktion, die Leitung der Bildungsarbeit, seelsorgerische und beratende Tätigkeiten.

Auch wenn eine weitergehende Differenzierung und Aufspaltung dieser Aufgaben auf andere Spezialisten (wie zB Pädagogen und Sozialpädagogen) zu erwarten ist, werden auch in Zukunft viele Aufgaben beim Imam der Gemeinde verbleiben, die ein besonderes Vertrauensverhältnis zwischen ihm und der Gemeinde notwendig machen. Insofern können wir feststellen, dass eine Imamausbildung in Deutschland zweifellos von vielen Faktoren abhängig sein wird. Die alles entscheidende Voraussetzung wird jedoch die Akzeptanz dieser Ausbildung in den Gemeinden und das Vertrauen der Muslime in diese Imame sein. An dieser Frage wird sich jedes Konzept und jedes Angebot messen müssen.

(Als Vortrag gehalten auf der Tagung „Ausbildung von Imamen“ der Eugen-Biser-Stiftung am 24.11.2010 in der Evangelischen Akademie Tutzing)

TAZ

Wem gehört der Islam in Münster?

Die großen muslimischen Verbände fordern jetzt offen die Abberufung von Mouhanad Khorchide, der in Münster islamische Theologie lehrt. Die Universität bringen sie damit in eine Zwickmühle

BERLIN taz | Am Dienstag preschte der Ditib-Verband vor. Auf seiner Internetseite veröffentlichte der größte der deutschen Islam-Verbände, der eng mit der Religionsbehörde in der Türkei verbunden ist, eine Stellungnahme. Darin kommt er zu dem Schluss, der in Münster lehrende Religionspädagoge Khorchide sei als Professor für islamische Theologie „nicht tragbar“, seine Ansichten seien „zweifelhaft“. Ditib fordert deshalb „die einschlägigen Stellen“ dazu auf, „entsprechende Schritte einzuleiten“. Das richtet sich an die Uni Münster, die laut Grundgesetz gehalten ist, in Abstimmung mit den Religionsgemeinschaften über die Besetzung theologischer Lehrstühle zu befinden.

Der 42-jährige, im Libanon geborene Mouhanad Khorchide leitet eines der insgesamt vier Zentren für islamische Theologie, die in den letzten Jahren an verschiedenen Standorten bundesweit entstanden sind. Vor drei Jahren haben die großen Islam-Verbände, die sich im „Koordinationsrat der Muslime“ zusammengeschlossen haben, noch seiner Berufung zugestimmt, doch jetzt wollen sie ihn wieder loswerden. Denn in seinen Büchern, die er in diesem Jahr veröffentlicht hat, weicht er in einigen entscheidenden Punkten von den Vorstellungen der Verbände ab, und in seinen Interviews griff er sie direkt an. Schon vor Wochen hatten die Verbände deshalb ein theologisches Gutachten angekündigt, in dem sie Khorchides Thesen zum Islam auseinanderpflücken wollten.

Auszüge aus dem 100-seitigen Papier zirkulierten bereits seit Wochen. Seine Autoren werfen Khorchide vor, er würde methodisch willkürlich vorgehen und den Koran allzu frei ins Deutsche übersetzen. Insbesondere stört es sie, dass er Gott auf einen einzigen Aspekt reduziere, nämlich auf seine Barmherzigkeit. Auch werfen sie ihm vor, er erwecke den Eindruck, es genüge schon ein tugendhaftes Verhalten, um ein guter Muslim zu sein, während es auf den rechten Glauben gar nicht mehr ankomme.

„Es gab zu viele Gerüchte und Diskussionen, wir wollten unsere Position deutlich machen“, erklärte der Sprecher des Koordinationsrats der Muslime und das Ditib- Mitglied Bekir Alboga, warum sein Verband jetzt, vor allen anderen, einen Teil des Gutachtens veröffentlicht hat. Alboga wirft Khorchide

vor, seine Zusagen nicht eingehalten zu haben: „Er hat eine Erklärung unterschrieben, im Einklang mit den islamischen Glaubensgrundsätzen und den im Koordinationsrat vertretenen islamischen Religionsgemeinschaften zu lehren“, sagte er am Mittwoch der taz. „Nach der Unterschrift hat er seinerseits die versprochene Zusammenarbeit mit uns leider sehr vernachlässigt. Auch dadurch ging das Vertrauen in ihn verloren.“ So habe die Uni, ohne sie zu konsultieren, wenn auch befristet, Stellen ausgeschrieben und Hochschullehrer ernannt.

„Wir haben die Erklärung von Ditib zur Kenntnis genommen“, sagte ein Sprecher der Uni Münster am Mittwoch zur taz. „Die Universitätsleitung kann nicht einfach jemanden abberufen. Es gilt die Freiheit von Lehre und Forschung“, stellt er klar: „Das einzige Gremium, dass sich dieser Frage stellen könnte, wenn er es denn will, ist der Beirat, sobald er sich konstituiert hat.“

Dieser Beirat aber hat noch nie getagt. Eben erst haben sich Universität und Islam-Verbände darüber verständigt, wie die offenen Plätze besetzt werden, und angekündigt, dieser solle im Januar 2014 das erste Mal zusammentreten. Damit wird der Konflikt ins nächste Jahr getragen.

„Der Beirat wird sich nicht über das Votum der Verbände hinwegsetzen können“, glaubt Engin Karahan, der Vize-Generalsekretär der islamischen Gemeinschaft Milli Görüs (IGMG). „Khorchide muss einen anderen Lehrstuhl übernehmen – außerhalb der islamischen Theologie. Dort kann er dann lehren, was er will.“ DANIEL BAX

http://www.taz.de/digitaz/.archiv/suche?ik=1&mode=erw&tid=2013%2F12%2F18%2Fa0061&demo=1&ListView=0&sort=3&tx=igmg

MIGAZIN - MIGRATION IN GERMANY

Ein zweiter Fall Kalisch?

Déjà-vu am Zentrum für Islamische Theologie in Münster

Von theologischen „Scherbenhaufen“, Skandalisierungsversuchen und verschwendeten Steuergeldern am Zentrum für Islamische Theologie an der Universität Münster. Bilanz eines gescheiterten Experiments.

Cemil Şahinöz - 17.01.2014

Seit 2004 – mit der Berufung von Sven Kalisch zum Professor für Islamische Religionspädagogik – versucht die Universität Münster vergeblich Strukturen für Islamische Theologie bzw. Religionspädagogik in dem bevölkerungsreichsten Bundesland Nordrhein-Westfalen aufzubauen. Bis 2008 genoss Kalisch das Vertrauen des Koordinationsrats der Muslime (KRM), die in Deutschland weit mehr als 2000 Moscheegemeinden repräsentieren, um muslimische Religionslehrer auszubilden. Aufgrund der Leugnung der historischen Existenz des Propheten Muhammad seitens Kalischs wurde ihm jedoch die Lehrerlaubnis entzogen, weil weder für große Teil der Studenten in Münster noch die muslimische Basis diese Meinung tragbar war.

Schnell war man sich einig, dass hier ein „Held der Aufklärung“ von den „konservativen, denkfeindlichen“ muslimischen Organisationen zu Fall gebracht werden sollte. Obwohl die Meisten das Kernproblem dieser theologischen Debatten nicht verstanden hatten – oder nicht verstehen

wollten – wurden Kampagnen zur Unterstützung des gefallenen Professors gestartet. Nach einem wilden Sturm der öffentlichen Empörung ließen diese Kampagnen nach und zurückgeblieben war ein Scherbenhaufen in Münster. Die vierjährige – materielle wie immaterielle – Bilanz ist dabei wenig ermunternd: so gut wie kein Lehrer konnte in diesen vier Jahren sein Studium am Standort Münster absolvieren.

Zugleich war das Vertrauen der muslimischen Basis in das staatliche Projekt „Islamische Theologie/Religionspädagogik“ erschüttert und Vorurteile über die Versuche eines „Staatsislams“ in manchen muslimischen Kreisen wurden scheinbar bestätigt. Gefreut haben sich vor allem die Gegner einer deutsch-islamischen Theologie über dieses Misslingen.

Nach dem kläglichen Scheitern dieses vierjährigen Experiments hätte man annehmen müssen, dass die Universität Münster – die im übrigen bis zum letzten Augenblick an Kalisch festhielt und die Proteste des KRM lange Zeit ignorierte – und das Wissenschaftsministerium NRW aus dem Fall Kalisch ihre Lehre gezogen hatte. Doch wie die Erfahrungen der letzten Jahren zeigen, muss man leider feststellen: an der Haltung der Universität Münster hat sich nicht viel geändert.

Denn 2010 wurde mit Mouhanad Khorchide ein neuer Professor berufen, der erst 2009 mit einer methodisch und forschungsethisch sehr umstrittenen Doktorarbeit einem großen Teil der muslimischen Religionslehrer in Österreich anti-demokratische und fundamentalistische Einstellungen bescheinigte. Schnell hatte man in der Atmosphäre eines islamophoben Wahnes in Österreich einen muslimischen Zeugen gefunden, der den Generalverdacht über die Muslime bestätigte. Dass es ernsthafte Kritik an seiner Forschungsmethodik seitens anderer Wissenschaftler gab und die gesamte muslimische Community aufgrund der medialen Starauftritte von Khorchide unter Generalverdacht gestellt wurde, sollte völlig sekundär sein. Denn die Formel ist sehr einfach, um die Karriereleiter als muslimsicher „Wissenschaftler“ aufzusteigen: in Richtung Muslime skandalisieren, den aufklärerischen Helden spielen, Popularität gewinnen und dann schließlich „Islam-Experte“ werden.

Diese Popularität hat ihn dann anscheinend auf die Nachfolgestelle von Kalisch an der Universität Münster verholfen. Denn wie ist es sonst zu erklären, dass der Soziologe Khorchide ohne einen Master-Studium, ohne Dissertation und Habilitation in Islamischer Theologie bzw. Religionspädagogik eine Professur erhält? Bizarr ist zudem, dass der abberufene Kalisch sogar noch in der Berufungskommission seinen Nachfolger mitbestimmt haben soll. Doch damit nicht genug. Herr Khorchide hatte also die Chance den Scherbenhaufen in Münster wiederaufzusammeln, das Vertrauen der muslimischen Gemeinden wiederherzustellen und qualitativ-wissenschaftliche Theologie bzw. Religionspädagogik zu betreiben. Bevor er berufen wurde, suchte er daher den KRM auf und unterschrieb eine Absichtserklärung, dass er die religiösen Glaubensüberzeugungen aller Sunniten und Schiiten in Deutschland vertreten werde. Unter dieser Bedingung erteilte der KRM ihm die Lehrerlaubnis und Khorchide wurde 2010 als Nachfolger von Kalisch berufen.

Doch der nächste Skandal ließ nicht lange auf sich warten. Entsprechend der oben aufgestellten „Karriere-Formel“ predigte Herr Khorchide die Grundzüge einer neuen Religion, schrieb zwei Bücher und verbreitete seine Lehre in zahlreichen Interviews. Der Held aus Österreich fand in Deutschland einen neuen Olymp, spielte wieder auf Kosten der Muslime den Aufklärer und wurde alsbald auch hierzulande gefeiert: Mit dem Licht der Aufklärung sollen die rückständigen Muslime, so Khorchide, aus den Fesseln der seit über 1000 Jahren „stagnierenden“ Islamischen Theologie befreit werden. Zum Vergleich: Das wäre genauso ein „bescheidener“ Anspruch von einem promovierten Biologen, der mit einem Fernstudium Bachelor in Physik – ohne Master, Dissertation und Habilitation – die gesamte Physik reformieren zu wollen, ohne die jahrhundertelange Tradition zu würdigen, geschweige denn zu verstehen. Wenn Soziologen Theologie spielen, dann führt es zu ähnlichen Phantastereien wie bei „Hobby-Physikern.“

Lange haben die Muslime diese abenteuerliche Lehre passiv verfolgt, bis schließlich der KRM vor wenigen Wochen ihm die in 2010 erteilte Lehrerlaubnis faktisch durch ein Gutachten entzog. Diesem Konflikt waren massive Kommunikationsprobleme mit der Universitätsleitung vorausgegangen bis schließlich der KRM von einem irreperablen Vertrauensbruch sprach. Schnell wiederholte sich das Szenario wie bei Kalisch und wieder meldeten sich Unterstützer von Khorchide, die ihn nicht fallen sehen wollten. Denn wenn die muslimischen Verbände gegen Khorchide sind, kann es nur gut sein, so die Agenda dieser Kräfte. Alle nahmen für sich lautstark in Anspruch, sich in diese höchst komplexe-islamische Debatte als Nicht-Muslime und Nicht-Theologen einzumischen und bekundeten ihre Solidarität mit Khorchide gegen die vermeintlich aufklärungsresistenten Muslime. Dass es in Wahrheit den Muslimen um Fragen der authentischen Wissenschaftstradition geht und um Einhaltung wissenschaftlich-theologischer Standards wie bei den jüdischen und christlichen Theologien auch, war für die Öffentlichkeit zweitrangig. Zum Teil aus Unkenntnis, zum Teil aber auch aus ideologischen Gründen. Daher inszenierte man das Konfliktfeld Liberal versus Konservativ. Die Definitionsmacht dabei hat selbstverständlich Khorchide und seine Unterstützer. Wer welche Rolle unter dieser Regie bekommt, dürfte auf der Hand liegen.

Wie reagiert nun die Universität Münster, obwohl nun Wochen seit dem Gutachten vergangen sind und auch schon die Fachschaft ihre Sorgen in einer Pressemitteilung äußerten? Auf den Scherbenhaufen von Kalisch kommt ein weiterer Scherbenhaufen und die Universitätsleitung setzt wie 2008 auch, einfach auf die Strategie auf Zeit zu spielen, die Sorgen der Muslime zu ignorieren und diesen Skandal einfach auszusetzen. Leidtragende dieser Strategie sind wieder die Studenten, die über 350.000 muslimischen Schülerinnen und Schüler, die über 1 Mio. Muslime in NRW, aber auch der Steuerzahler. Denn die Kosten des zehnjährigen Spektakels in Münster dürften sich mittlerweile auf mehrere Hunderttausend Euro belaufen. Der „Output“ dieses finanziellen Inputs in Münster liegt auf der Hand: kaum Studenten mit Abschluss, Vertrauensbruch mit der muslimischen Basis und ihren Organisationen, keine Einführung des ordentlichen Religionsunterrichts aufgrund fehlender Lehrer und keine deutschsprachigen Imame für die Moscheegemeinden.

Trotz dieses großen Scherbenhaufens will offensichtlich das zuständige Landesministerium am Standort Münster festhalten. In der Sozialpsychologie gibt es eine Erklärung für diese unökonomische Einstellung, wenn man trotz verlustreicher Investitionen ein Projekt nicht aufgeben möchte: The Sunk Cost Fallacy. Man gibt eine Sache deshalb nicht auf, weil man schon zu viel Zeit und Geld investiert hat, obwohl ökonomisch gesehen eine weitere Investition nicht weiterhilft. Ratio aus dieser Erfahrung müsste eigentlich sein: Vergangenheit vergessen und in eine andere, aussichtsreichere Zukunft investieren. Das Wissenschaftsministerium scheint aber ein klassisches Opfer dieser Denkfalle zu sein.

Deutsch Türkisches Journal:

Gutachten veröffentlicht
DITIB: Khorchide in seiner Funktion nicht mehr tragbar

Auch die Türkisch-Islamische Union (DITIB) distanziert sich nun öffentlich vom Münsteraner ZIT-Leiter Mouhanad Khorchide. Der Druck auf diesen ist in den letzten Monaten aufgrund seiner umstrittenen theologischen Thesen enorm gestiegen.

Von DTJ-ONLINE | 17.12.2013 18:52

Nachdem der Koordinationsrat der Muslime (KRM) ein Gutachten zu den theologischen Thesen von Prof. Dr. Mouhanad Khorchide, Leiter des Zentrums für Islamische Theologie (ZIT) in Münster, veröffentlicht hat, bezieht nun auch die Türkisch-Islamische Union (DITIB) Position.

In einer Stellungnahme stellte die DITIB fest, dass die seit über einem Jahr geführten Diskussionen über Khorchides Buch „Islam ist Barmherzigkeit“ und seine öffentlichen Ausführungen unter den Muslimen zu Irritationen geführt hätten. Der mitgliedsstärkste muslimische Verband folgert daraus, dass Khorchide „in seiner Funktion nicht tragbar“ sei.

Ausschlaggebend für die Positionierung DITIBs war die Absichtserklärung vom 11.02.2010, die Khorchide zwar unterschrieben, aber in der Folgezeit nicht eingehalten habe: „Die Absichtserklärung diente als Grundlage des gegenseitigen Vertrauens und formulierte die Verpflichtung zur bekenntnisgebundenen Lehre und Forschung. Die Absichtserklärung umfasst ferner die institutionelle Einbindung der muslimischen Religionsgemeinschaften in die Ausbildung der Religionslehrerinnen und -lehrern, sowie die Geschwisterlichkeit und Vertraulichkeit bei gegenseitiger Kritik.“ Khorchide habe seine selbst unterschriebene Verpflichtung nicht eingehalten und anstelle der „geschwisterlichen internen Absprache“ die Kritik und die Debatte über die Öffentlichkeit geführt.

DITIB fordert in ihrer Stellungnahme die zuständigen Stellen dazu auf, entsprechende Schritte für die Absetzung Khorchides als Institutsleiter einzuleiten.

Güvercin fordert neuen Standort in NRW

Eren Güvercin, vormals von Khorchide vorgeschlagenes unabhängiges Mitglied des Münsteraner ZIT-Beirats, gibt DTJ gegenüber dem Standort Münster keine Chance mehr: „Nach Kalisch und jetzt den Problemen mit Khorchide sieht die weitere Zukunft des Standorts Münster nicht rosig aus. Nach den Vorkommnissen der letzten Monate ist das Vertrauen zwischen der Uni-Leitung und der muslimischen Community zerrüttet. Ich denke, dass ein neuer Standort das Beste für einen gesunden Aufbau der Islamischen Theologie in NRW ist.“

Münster wäre von Anfang an keine glückliche Wahl als Standort gewesen, weil es auch weit weg vom Ruhrgebiet und dem Rheinland sei, wo die meisten Muslime lebten, betonte Güvercin, der sich bereits im vergangenen Monat in einem ausführlichen Interview zu der Debatte um Khorchide geäußert hatte.

Deutsch Türkisches Journal:

Islamische Theologie in Münster
„Wir brauchen Theologen, keine Medienlieblinge“

Im Interview mit DTJ spricht Eren Güvercin über Prof. Khorchide, seinen Rücktritt als Beiratsmitglied und eine Denunziantenkultur, die sich in Münster breitgemacht habe. Er gibt dem Standort langfristig kaum Überlebenschancen. (Foto: Seren Başoğul)

Von Fatih Aktürk und Mustafa Görkem | 28.11.2013 10:30

Bundespräsident Joachim Gauck besucht am heutigen Donnerstagvormittag das Zentrum für Islamische Theologie (ZIT) an der Universität Münster. Überschattet wird sein Besuch von einem Streit zwischen dem ZIT und den muslimischen Verbänden. Als unabhängiger Journalist, Blogger („grenzgaengerbeatz“) und Buchautor („Neo-Moslems“) hatte sich Eren Güvercin als designiertes Beiratsmitglied am ZIT sowohl gegenüber den Verbänden als auch gegenüber staatlichen Institutionen und dem umstrittenen Professor für Religionspädagogik, Mouhanad Khorchide, um Äquidistanz bemüht.

Das Bild von einem Streit zwischen einem „liberalen Kuschelmuslim“ und „konservativen Hau-drauf-Muslimen“, das in den Medien gezeichnet werde, kann Güvercin nicht nachvollziehen.

Herr Güvercin, seit einiger Zeit gibt es Diskussionen rund um Prof. Khorchide und dem Zentrum für Islamische Theologie der Universität Münster. Sie waren Mitglied im Beirat, sind aber zurückgetreten. Was waren die Gründe für Ihren Rücktritt?

Vor einigen Monaten sollte sich der Beirat endlich nach langem Warten konstituieren. Aber dies ist ja bekanntlich gescheitert, weil neben uns vier unabhängigen Beiratsmitgliedern der KRM lediglich drei Personen Einladungen bekommen haben, obwohl die Universität auch dem KRM vier Beiratsmitglieder zugesichert hatte. Das war die Vereinbarung zwischen der Universität Münster und dem Koordinationsrat der Muslime (KRM). Das vierte Beiratsmitglied wurde vom BMI abgelehnt, und auch ein Ersatzkandidat wurde abgelehnt. Überhaupt hat man seitdem keine Anstrengungen gezeigt, dieses Problem zu lösen, stattdessen kritisierte Prof. Khorchide über die Medien den KRM, so dass ich keine Aussicht mehr sah, dass der Beirat sich in Zukunft überhaupt konstituieren würde. Des Weiteren wollte ich nicht in die Auseinandersetzungen zwischen dem KRM und der Universität geraten. Ich kommentiere und beobachte die Entwicklung lieber aus der Ferne und versuche jenseits der Lager die Dinge zu beurteilen. Denn die Debatte läuft momentan so, dass man entweder dem einen oder anderen „Lager“ zugeordnet wird, obwohl die Lage nicht so simpel ist, wie es medial abgebildet wird.

Nach dem Scheitern der konstituierenden Sitzung des Beirats hatten Sie öffentlich Kritik geübt, die bei der Rektorin und Prof. Khorchide nicht gut ankam.

Ich kritisierte lediglich, dass nach einem Jahr der Beirat immer noch nicht zusammengekommen war. Und ich wies auf den Punkt hin, dass ein Kandidat des KRM für den Beirat abgelehnt wurde, weil es hinsichtlich seiner „Verfassungstreue“ angeblich Zweifel gegeben haben soll. Es war für mich allerdings irritierend, dass diese Person bereits Mitglied im Beirat für Islamischen Religionsunterricht in NRW war, wo auch u.a. Prof. Khorchide mitwirkt. Wie kommt es, dass es dort hinsichtlich seiner Verfassungstreue keine Zweifel gibt, er aber in Münster abgelehnt wird? Das wirkt sehr willkürlich und widersprüchlich. Auf diesen Missstand habe ich hingewiesen.

Wie fiel die Reaktion der Universität aus?

Die Rektorin hat zunächst im Hintergrund versucht, beim KRM das Einverständnis zu bekommen, mich als Beiratsmitglied zu entlassen. Der KRM – das werden sie sicherlich bestätigen – hat dieses Spiel nicht mitgemacht, denn ich wurde von Herrn Prof. Khorchide und der Universität als verbandsunabhängiges Beiratsmitglied ernannt. Als dieses Vorhaben nicht funktionierte, wurde ich in einem Schreiben von Rektorin Nelles beschuldigt, ich hätte Interna des Beirats nach außen getragen und eine „Schweigepflicht" verletzt. Auch dies entsprach nicht den Tatsachen, denn ich habe lediglich eine öffentlich bekannte Tatsache aus meiner Sicht kommentiert, denn ich bin weder Befehlsempfänger der Verbände noch der Universität. Darüber hinaus kann es keine Interna des Beirats geben, weil er noch nie bis dahin zusammenkam und sich noch nicht konstituiert hat.

Die Islamische Theologie ist eine öffentliche Angelegenheit. Und die – sowohl muslimische als auch nichtmuslimische – Öffentlichkeit hat ein Recht, zu erfahren, was dort läuft. Es ist schade, zu sehen, dass man zunächst von Prof. Khorchide und der Universität zum Beiratsmitglied ernannt wird, dann aber sehr schnell nach einer banalen Kritik zum Abtrünnigen erklärt wird, ohne das direkte Gespräch zu suchen. Stattdessen arbeitet man lieber im Hintergrund an einer Absetzung. Das hat mir gezeigt, dass man Kritik als Angriff auffasst, und dass man bloß nicht die Dinge beim Namen nennen soll, die schief laufen.

Daraufhin haben Sie den Beirat verlassen…

Wenn der Beirat lediglich eine Attrappe sein soll, dann muss sich die Uni-Leitung schon andere Maskottchen suchen. Dafür bin ich nicht zu haben.

Was hat das für Folgen, dass der Beirat seine Arbeit immer noch nicht aufnehmen konnte?

Die Folgen sind, dass im Gegensatz zu den anderen Standorten die dringend benötigten Professoren nicht berufen werden können. An den anderen Standorten geht die Etablierung der Islamischen Theologie voran, in Münster allerdings haben wir lediglich einen Professor. Das geht alles auf Kosten der Studenten und der Lehre.

Die Uni Münster ist stolz auf ihre hohen Bewerberzahlen.

Das ist in der Tat eine sehr positive Entwicklung für die Islamische Theologie. Aber dies ist nur eine Seite der Medaille. Die Studenten kommen mit einer hohen Erwartung nach Münster, werden aber nach kurzer Zeit enttäuscht, weil dringend benötigte Professuren nicht vorhanden sind. Und man darf nicht vergessen, dass Münster der einzige Standort in NRW ist, dem Bundesland, in dem die meisten Muslime leben, und in dem vor einiger Zeit die Studiengebühren abgeschafft wurden. Wenn auch im Nachbarstandort Osnabrück die Studiengebühren abgeschafft werden, werden die hohen Zahlen sicherlich zurückgehen. Denn dort hat man mittlerweile fünf Professuren. Die Anzahl der Studenten hat da nur bedingt Aussagekraft über die wirklichen Verhältnisse in Münster.

Kürzlich tauchten Medienberichte auf, die besagten, dass ein neues Mitglied für den Beirat gefunden wurde. Glauben Sie, dass sich nun damit etwas bewegen wird?

Man muss erst abwarten, ob es wirklich dazu kommt. Es bleibt zu hoffen, dass sich dieser Beirat endlich konstituiert und dabei auch ernst genommen wird. Eine politische Einflussnahme von welcher Seite auch immer ist nicht akzeptabel. Ich hatte nicht das Gefühl, dass der Beirat ernst genommen wird. Daher habe ich mich zurückgezogen. Wenn wir als Beiratsmitglieder eine Woche vor der geplanten konstituierenden Sitzung die Einladung bekommen mit einem umfangreichen Dateienanhang von fast 500 Seiten und einem genauen Ablaufplan unserer Sitzung, in der uns

lediglich 2 Stunden Zeit gegeben wird, um zwei Bewerber für zwei Professuren und den Antrag auf Akkreditierung der Studiengänge zu prüfen, dann wird damit signalisiert, dass wir uns nicht lange mit Inhalten aufhalten sollen, sondern die Dinge einfach nur durchwinken. So etwas einen Beirat zu nennen ist absurd.

In der bisherigen Debatte wird eine Auseinandersetzung zwischen dem „Aufklärer" und „liberalen" Theologen Prof. Khorchide auf der einen Seite und dem „konservativen" KRM oder sogar dem Salafisten Pierre Vogel auf der anderen Seite gezeichnet. Wie sehen Sie die ganze Debatte?

Das ist eine sehr verkürzte Sicht auf die Dinge. Man muss schon differenzieren zwischen den verschiedenen Kritikern statt ein Schwarz-Weiß-Bild zu kreieren. Wir haben nicht auf der einen Seite den „liberalen Kuschelmuslim" und auf der anderen Seite die „konservativen Hau-drauf-Muslime". Es gibt auch innerhalb der kritischen Stimmen Muslime, die sich als „liberal" bezeichnen. Diese Schlagworte mögen manchem Journalisten helfen, Schlagzeilen zu produzieren, aber sie gehen vollkommen an der wahren Problematik vorbei. Ein wahhabitischer Ideologe wie Pierre Vogel nutzt wie immer geschickt die Aufmerksamkeit, um PR für sich und seine Ideologie zu machen. Die Medien spielen leider das Spiel mit und leisten Gratis-PR-Arbeit für ihn. Man muss schon genauer hingucken, wenn man über „die" Kritiker spricht.

Wie ist die Polarisierung in „liberal" und „konservativ" zu betrachten? Leben die liberalen Muslime einen völlig anderen Islam als die konservativeren?

Diese Polarisierung „liberal vs konservativ" ist absurd, wenn wir uns anschauen, dass der KRM sehr eng und gut mit dem Standort Frankfurt zusammenarbeitet. Herr Prof. Ömer Özsoy ist sehr hoch angesehen bei den vermeintlich konservativen Verbänden, weil er einen Dialog und eine Diskussion auf Augenhöhe führt. Auch wenn er andere theologische Vorstellungen hat – er wird zur „liberalen" Ankaraner Schule gezählt –, haben die Verbände keine Probleme mit ihm. Das zeigt uns, dass diese Dialektik, die hier krampfhaft erzeugt wird, nicht die Wirklichkeit abbildet. Anders als Prof. Khorchide ist etwa ein Prof. Özsoy ein ausgewiesener Kenner der Theologie, der es vorzieht, Wissenschaft zu betreiben, statt sich in den Medien zu inszenieren.

Was hat Professor Khorchide Ihrer Ansicht nach bislang falsch gemacht?

Wir brauchen in erster Linie Wissenschaftler, keine Medienstars. Und wenn es Kritik gibt – und man kann sicherlich jeden in dieser Angelegenheit kritisieren –, dann kann man dies persönlich äußern, aber nicht über die Medien. Denn anders als die muslimischen Verbände hat ein Prof. Khorchide einen ganz anderen Zugang zu den Medien, den er dann ausnutzt, um Kritiker im gleichen Atemzug mit Salafisten zu nennen und sie als Menschen „mit einer lebensfeindlichen Religionsauffassung" zu bezeichnen, wie er es in einem Interview formulierte. Das hat bei nicht wenigen Muslimen den Eindruck hinterlassen, dass er opportunistisch unterwegs ist und lieber nach unten tritt und nach oben duckt. Während er dem KRM - vielleicht zu Recht - vorwarf, politisch zu agieren, hat er geschwiegen, als das BMI und das Bildungsministerium in den Beirat interveniert haben mit einer willkürlichen Entscheidung. Da hat man keine Kritik zu dieser politischen Beeinflussung von ihm gehört. Wenn es um die Verbände geht, ist die Freiheit der Wissenschaft in Gefahr, aber wenn die Politik sich einmischt, nicht? Ich selber kritisiere den KRM auch, und ich habe auch manchmal das Gefühl, dass der KRM teilweise zu politisch agiert, aber wer das eine kritisiert und zum anderen schweigt, muss sich diesen Vorwurf gefallen lassen. Abgesehen davon sollte ein Wissenschaftler auch Wissenschaftler bleiben. Wenn man Wissenschaft mit Politik vermischt, dann ist das nicht gut für solch ein junges Fach wie die Islamische Theologie.

Wie stehen Sie zu der „Theologie der Barmherzigkeit“ Khorchides? Teilen Sie da die Kritik des KRM, der ihn zur „Reue“ aufgerufen hat?

Der KRM hat ihn ja nicht zur Reue aufgerufen. Das waren lediglich einzelne Funktionäre auf lokaler Ebene. Wir müssen erst einmal abwarten, wie der KRM konkret dazu steht. Bisher gab es ja lediglich allgemeine Äußerungen. Das theologische Gutachten wurde ja für Anfang Dezember angekündigt. Und ich glaube kaum, dass der KRM Prof. Khorchide den Glauben absprechen wird, sondern sie werden sich mit seiner Wissenschaftlichkeit auseinandersetzen. Anders als Pierre Vogel, der eh 80 % der Muslime zu Ungläubigen zählt, übrigens auch die Verbände... Da ich kein Theologe bin, möchte ich mich zu theologischen Themen nicht äußern. Das überlasse ich den Fachleuten. Aber wie Prof. Khorchide ja schon öfters betont hat, sind seine beiden Bücher, die im Herder Verlag erschienen sind, keine theologischen Werke, sondern sind für das Allgemeinpublikum bestimmt. Insbesondere in seinem ersten Buch ist an vielen Stellen die Rede – das hat er auch in zahlreichen Interviews gesagt – dass „viele Muslime“, ja sogar die „Mehrheit“ der Muslime, ein autoritäres Gottesbild hätten und nur an Gebote und Verbote glauben würden. Das ist ein fatales Signal an das Allgemeinpublikum.

Warum ist das falsch?

Es ist pauschalisierend und einfach vollkommen fern ab der Lebensrealität der Muslime in Deutschland. Abgesehen von der kleinen Minderheit der Wahhabiten können sie in jede Moschee in Deutschland gehen und sich die Freitagspredigten in den Moscheen anhören. Dort wird von Rumi, vom Tasawwuf (Sufismus) geredet und nicht von einem strafenden und autoritären Gott. Man bekommt das Gefühl, dass Prof. Khorchide seine Kindheit und Jugend aus Saudi-Arabien, wo die wahhabitische Ideologie vorherrschend ist, nach Deutschland überträgt. Das ist das Fundament seiner sog. Barmherzigkeitstheologie. Auf diese Behauptung baut er sie auf. Es hört sich für die Mehrheitsgesellschaft natürlich sympathisch an, aber niemand hinterfragt, ob diese pauschale Aussage mit dem „autoritärem Gottesbild“ vieler Muslime überhaupt zutrifft. Man sollte gerade in Deutschland eine Theologie betreiben, die nicht auf die Öffentlichkeit, Medien oder die Politik zugeschnitten ist, sondern sich an den Bedürfnissen und den Verhältnissen in Deutschland ausrichtet. Die Theologie ist für die Gläubigen da, nicht für die Öffentlichkeit. Wenn man diese pauschalisierende Haltung, die Muslime in Schubladen steckt, kritisiert, wird automatisch unterstellt, alle Kritiker hätten ein Problem mit „Barmherzigkeit“. Das ist falsch.

Wie sehen Sie die Zukunft für den Standort Münster?

Man muss einmal abwarten und sich das Gutachten des KRM genau anschauen. Dann wird man sehen, wo die Reise für Münster hingeht. Aber keiner der Standorte ist ja sicher. Denn es wird ja eine Evaluation geben, in der jeder Standort auf den Prüfstand kommt. Und dann wird geschaut, welcher Standort bestehen bleibt und welcher neue Standort womöglich entsteht. Daher versucht jeder Standort so schnell wie möglich, sich ein Profil zu bilden. Es herrscht also eine große Konkurrenz zwischen den Standorten. Aber trotz dieses Wettrennens zwischen den Standorten darf das nicht dazu führen, dass man nur noch hinter dem Prestige seines Standorts her ist und mehr Marketingarbeit bei Politik und Öffentlichkeit betreibt als seriöse Wissenschaft vor Ort, auf die es schlussendlich ankommt. Am Ende entscheidet, wer seriös und wissenschaftlich arbeitet, und nicht, wer gut in den Medien dasteht. Das sollte zumindest der Maßstab sein, wenn wir von einer wissenschaftlichen Disziplin sprechen. Aber um auf Ihre Frage zu kommen: Meiner Einschätzung nach sieht es für Münster nicht gut aus.

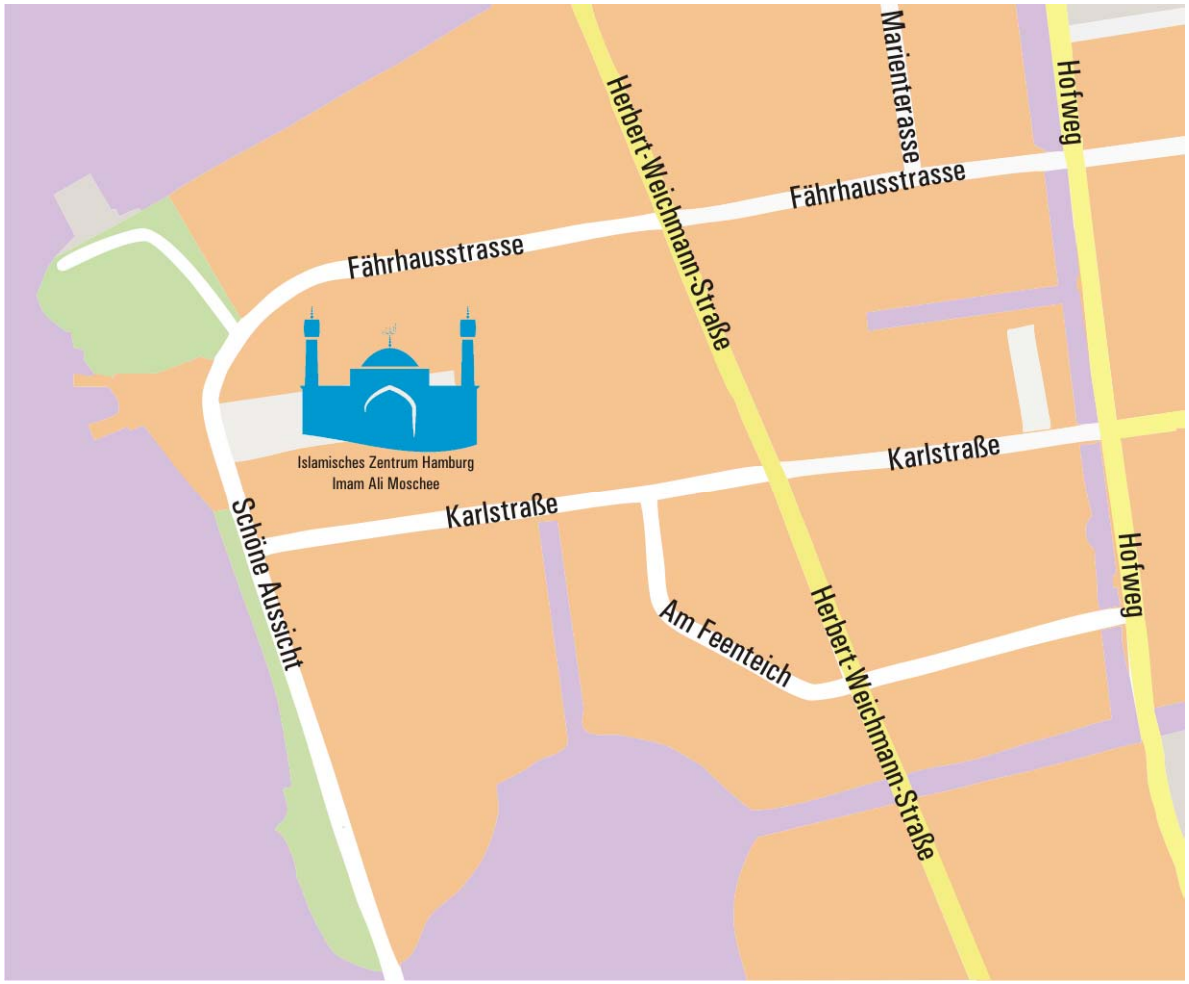
Würde ein Rücktritt Khorchides das ZIT Münster retten?

Es bestehen ja nicht nur zwischen den muslimischen Verbänden und Prof. Khorchide Probleme, sondern auch mit der Rektorin Prof. Nelles gibt es anscheinend tiefe Gräben. Man wird sehen, wie sich die ganze Angelegenheit entwickelt.

Konferenz zur Woche der islamischen Einheit:

Islam in Deutschland - Herausforderungen zur Etablierung einer islamischen Theologie

Tagungsort



Islamisches Zentrum Hamburg e.V.
Imam Ali Moschee
Schöne Aussicht 36
22085 Hamburg