

Judith Könemann

Der Islam in Deutschland

Wahrnehmungen und Herausforderungen für die (Praktische) Theologie
und Pastoral

Der Fremde ist nicht „der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern [...] der, der heute kommt und morgen bleibt. Die Einheit von Nähe und Entferntheit ist, [...] dass der Nahe fern ist, das Fremdsein aber, dass der Ferne nahe ist.“¹

Dass wir in Deutschland und Westeuropa nicht mehr in einer christlich durchdrungenen und geprägten Gesellschaft leben, wie dies über Jahrhunderte der Fall war, sondern die modernen Gesellschaften des 21. Jahrhunderts durch kulturelle wie religiöse als auch weltanschauliche Pluralität geprägt sind, ist wohl inzwischen in allen Bereichen der Gesellschaft angekommen. Neben wenigen Angehörigen des Hinduismus und Buddhismus sowie des Judentums und anderen kleineren religiösen Traditionen, stellen in religiöser Hinsicht die Muslime und damit der Islam mit seinen

verschiedenen Glaubensrichtungen neben dem Christentum und seinen beiden großen wie kleineren Konfessionen inzwischen die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Deutschland dar. Seit einigen Jahren wird diese Tatsache nicht nur durch Muslime im Stadtbild, sondern auch durch den Bau von Moscheen, die Einführung islamischer Religionskunde und seit kurzem auch eines bekenntnisgebundenen islamischen Religionsunterrichts sowie weiterer politischer Bemühungen um Integration und die Religionsfreiheit öffentlich zunehmend sichtbar und wahrnehmbarer. Dabei ist diese Sicht- und Wahrnehmbarkeit in den verschiedenen Regionen Deutschlands unterschiedlich stark ausgeprägt, was allein schon in der Tatsache, dass jede/r dritte in Deutschland lebende Muslim/Muslima in Nordrhein-Westfalen beheimatet ist, lebendigen Ausdruck findet.²

Die religiöse Pluralität unserer Gesellschaft und die damit verbundenen Fragen haben zu einer deutlichen Wiederbelebung öffentlicher Diskurse über Religion geführt. Unter der grundlegenden Frage nach der Rolle von Religion an sich und der der konkreten historischen Religionen bzw. Konfessionen im öffentlichen Raum unserer Gesellschaft werden Fragen nach ihrer Bedeutung und ihrem Beitrag zum Gemeinwesen, nach ihren friedfertigen wie auch gewaltförmigen Potentialen³, nach dem Miteinander der verschiedenen Religionen und Konfessionen und ihrem Verhältnis zueinander sowie nach ihren jeweiligen Rechten und auch Pflichten diskutiert. Auf der Ebene der einzelnen Personen wird aufgrund von Zuwanderung über die Frage nach der Integration und deren Bedeutung debattiert.

Die Tatsache einer vielfältigeren kulturellen wie religiösen Landschaft ist somit inzwischen ein Gemeinplatz; kein Gemeinplatz sind allerdings die mit dieser Situation einhergehenden Herausforderungen, die sich mit der religiösen Pluralisierung für die christlichen Kirchen, ihre Theologie und ihre pastorale Praxis stellen. Diese Herausforderungen sollen im Folgenden näher beleuchtet werden, wobei es sich hier zum jetzigen Zeitpunkt nur um eine erste Bestandsaufnahme handeln kann, denn in vielen Bereichen stehen die jeweiligen Bemühungen um mögliche Kooperationen noch am Anfang, und man wird die weiteren Entwicklungen erst abwarten müssen, um die tatsächlichen Bedarfe und Möglichkeiten einer etwaigen Kooperation zwischen den christlichen Kirchen und dem Islam ausloten zu können. Zudem gilt es zunächst noch zu verdeutlichen, weshalb solche Kooperationen überhaupt als sinnvoll, ja womöglich notwendig, erachtet werden sollten, weshalb also aus einem bloßen Nebeneinander etwa von Christentum und Islam in einer multireligiösen Gesellschaft ein wirkliches Miteinander beider Religionen entstehen und wachsen sollte; dabei ist auch zu reflektieren, dass es hier in einzelnen Bereichen sowohl der religiösen Praxis als auch der gesellschaftlichen Handlungsfelder insge-

samt mehr konkreten Handlungsbedarf gibt als in anderen.

Bevor ich im Weiteren aufzuzeigen versuche, in welchen Feldern die Präsenz einer zweiten Religionsgemeinschaft und einer dritten Theologie neben den etablierten christlichen konfessionsgebundenen Theologien eben jene Theologien und Religionsgemeinschaften herausfordern, möchte ich kurz in Bezug auf einige empirische Forschungsergebnisse auf die gegenwärtige und bereits sehr wahrnehmbare, wenn auch regional äußerst unterschiedliche Präsenz des Islams und von Muslimen in Deutschland hinweisen, die letztlich ja auch zu der Fragestellung motiviert, die dieser Aufsatz verfolgt.

1. Muslime in Deutschland

Die vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge im Jahr 2009 veröffentlichte Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“⁴ zählte zwischen 3,8 und 4,3 Millionen in Deutschland lebende Muslime, eine Zahl die von der Bundeszentrale für politische Bildung im Jahr 2012 bestätigt wird.⁵ Ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung macht damit je nach Datengrundlage zwischen 4,6 und 5,2% aus.⁶ Zum Vergleich: der Katholischen Kirche gehörten 2010 insgesamt 30,15% und der evangelischen Kirche (EKD) 29,23% der deutschen Gesamtbevölkerung an, die orthodoxen Kirchen hielten einen Anteil von 1,55%.⁷ Die anderen Religionsgemeinschaften haben deutlich geringere Anteile, so liegt der Anteil der jüdischen Gemeinschaft bei 0,24%, des Buddhismus bei 0,30% und des Hinduismus bei 0,12% an der Gesamtbevölkerung. Der Anteil der Konfessionslosen lag 2010 bei 33,06%.⁸

Von den in Deutschland lebenden Muslimen haben inzwischen fast die Hälfte (45%) die deutsche Staatsbürgerschaft, der Anteil der Muslime in der zweiten und dritten Generation ist deutlich im Ansteigen. Darauf deutet allein schon die Tatsache hin, dass der Altersdurchschnitt der in Deutschland lebenden Muslime bei 30,1 Jahre liegt. Ca. 30% der in Deutschland lebenden Mus-

lime gehören zurzeit der zweiten Generation an, über die Anzahl der dritten Generation unter 16 Jahren liegen keine Zahlen vor.⁹ Kennzeichnend für die zweite und dritte Generation in Deutschland lebender Muslime ist ein im Vergleich zur ersten Generation deutlich wahrzunehmender Bildungsaufstieg, der sich darin äußert, dass deutlich mehr Muslime, vor allem weibliche, das Schulsystem mit einem Schulabschluss verlassen.¹⁰ Muslima, die die Schule nun in Deutschland und nicht mehr – wie ihre Mütter – in ihrem ursprünglichen Herkunftsland besuchen, verlassen deutlich seltener die Schule ohne adäquaten Abschluss (von 30,9 % auf 11 %)¹¹ und haben diesbezüglich gegenüber den männlichen Muslimen deutlich aufgeholt.¹² Insgesamt ist die zweite Generation in Deutschland lebender Muslime deutlich integrierter in die deutsche Gesellschaft als dies noch bei ihren Eltern der Fall war. So sind Muslime, die ausschließlich in einem herkunftslandbezogenen Verein Mitglied sind, mit 4% in der deutlichen Minderheit, demgegenüber sind mehr als 50% der Muslime in einem deutschen Verein engagiert.¹³ Entgegen dem Eindruck, den manche Berichterstattung in den Medien erweckt haben mag, nimmt auch die überwiegende Mehrheit der muslimischen Mädchen am gemischtgeschlechtlichen Sport- und Schwimmunterricht teil.¹⁴

Bezüglich der regionalen Verteilung der in Deutschland lebenden Muslime auf die einzelnen Bundesländer fällt auf, dass – mit Ausnahme von Ostberlin – 98 % der Muslime in Westdeutschland leben. Von diesen ist jeder dritte Muslim in Nordrhein-Westfalen ansässig, wodurch NRW das am stärksten muslimisch geprägte Bundesland Deutschlands ist, in dem insgesamt mehr als eine Million Muslime eine Heimat gefunden haben.¹⁵ Die überwiegende Mehrheit der in Deutschland lebenden Muslime (63,2%) stammte(n) aus der Türkei. Damit verfügt Deutschland über ein relativ homogenes Einwanderungsfeld, was auf kultureller wie sprachlicher Ebene manches erleichtert.¹⁶ Auch bezüglich der Zugehörigkeit zu den verschiedenen islamischen Glaubens-

richtungen herrscht in Deutschland eine große Homogenität: 74,1% rechnen sich zu den Sunniten, 7,1% zu den Schiiten, 12,7% sind Aleviten.¹⁷ Die Zugehörigkeit zu einem religiösen Verein oder einer Gemeinde betreffend, liegt kein sicheres Zahlenmaterial vor, so gibt die Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ für Gesamtdeutschland für 20% aller Muslime eine Mitgliedschaft in einem religiösen Verein an, 14% davon bezeichnen sich als aktive Mitglieder, auch hier liegt der prozentual höchste Anteil bei Angehörigen der sunnitischen Glaubensrichtung.¹⁸ Eine Studie der Universität Bochum hingegen kam für Nordrhein-Westfalen zu dem Schluss, dass jeder zweite der in NRW lebenden Muslime in einer der ca. 800 Gemeinden organisiert ist. 26% dieser Gemeinden sind in der DiTiB organisiert.¹⁹ Allein dieser kurze Überblick und die wenigen Zahlen machen deutlich, wie sehr „der Islam in Deutschland angekommen ist“, und wie selbstverständlich er inzwischen in manchen Bundesländern, allen voran Nordrhein-Westfalen, zum Alltag und zur Lebenswirklichkeit dazugehört.

Wie sehr das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher ethnischer, kultureller und religiöser Hintergründe zur individuellen Herausforderung wird, ist in den vergangenen Jahrzehnten überdeutlich geworden, es wurde häufig thematisiert und ist vielfach Gegenstand der Reflexion interkultureller und interreligiöser Lern- und Dialogprozesse geworden. Dass es jedoch nicht nur um eine Herausforderung auf der Ebene menschlichen Zusammenlebens geht, sondern sich auch institutionelle und organisatorische Fragen und Herausforderungen stellen, rückte erst in den letzten Jahren allmählich ins Bewusstsein. Am ehesten wurde und wird dies in den das Religionsrecht betreffenden Fragen deutlich, wenn es etwa um die Einführung islamischen Religionsunterrichts geht. Dass aber auch die christlichen Kirchen und ihre Pastoral sowie die christlichen Theologien gleichermaßen herausgefordert sind, ist ein Bewusstwerdungsprozess, der erst in den letzten Jahren in Gang gekommen ist. Dies hat vielleicht auch mit den zunehmenden

Institutionalisierungs- und Organisationsprozessen innerhalb des Islams zu tun, mit denen versucht wird, auf die spezifische Situation in Deutschland zu reagieren.

2. Felder der Herausforderung

Für die christlichen Kirchen ist es eine historisch neue und auch ungewohnte Situation, dass sie nicht mehr die einzigen großen Player im religiösen Feld in Deutschland sind, sondern dass eine zwar von den Zahlen her immer noch deutlich kleinere und mit den christlichen Kirchen in der Größe nicht vergleichbare, aber dennoch in ihrer gesellschaftlichen Bedeutsamkeit wachsende weitere Religionsgemeinschaft in den politischen und gesellschaftlichen Diskursen hohen Stellenwert erlangt. So stellen sich seit Jahren nicht nur auf der ethnisch-kulturellen Ebene Fragen nach Integration und einem angemessenen Integrationsverständnis, vielmehr sind in den vergangenen fünfzehn Jahren auch religionspolitische Fragen öffentlich in einer Weise präsent geworden und in ihrer Bedeutung gestiegen, wie es in den 1980er und zu Beginn der 90er Jahre noch undenkbar gewesen wäre. Es zeigt sich aber auch, dass sich die Frage nach der wechselseitigen Wahrnehmung und dem konkreten Umgang der Religionen und Konfessionen untereinander in manchen Feldern eher stellt als in anderen. Zu diesen Feldern gehören allen voran der gesamte Bereich der Bildung und Ausbildung sowie das Feld der kategorialen Seelsorge, vor allem im öffentlichen Raum wie in Krankenhäusern, beim Militär und im Gefängnis. Dies sind Felder und konkrete Orte, in denen Angehörige der verschiedenen Religionen und Konfessionen nicht nur miteinander arbeiten, sondern auch leben und die aufgrund dieser Tatsache die Fragen nach dem Zusammenarbeiten und -leben unterschiedlicher ethnischer und religiöser Traditionen sehr deutlich provozieren. Am wenigsten wurden bisher Herausforderungen und Bedarfe etwaiger Verständigung²⁰ und weitergehend auch der Begegnung und/oder Kooperation auf der Ebene der Gemeindepastoral wahrgenom-

men, was auch nicht verwundert, ist doch die Gemeindepastoral – wenn sie will – ein Bereich, der wenig Außenkontakte wahrnehmen muss.

Im Feld der Bildung liegt religionspolitisch eine der wesentlichen Herausforderungen auf organisatorisch und nachfolgend inhaltlicher Ebene in der Einführung eines islamischen Religionsunterrichts in allen Bundesländern. 76% der Muslime in Deutschland und 84% der Angehörigen der sunnitischen Glaubensrichtung sprechen sich für die Einführung eines eigenen islamischen Religionsunterrichts aus.²¹ In NRW wurde bereits mit dem Schuljahr 2012/13 bekenntnisgebundener islamischer Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach eingeführt und der islamische Religionsunterricht damit dem der christlichen Konfessionen gleichgestellt. Damit gehen enorme Herausforderungen einher, was z.B. die Erstellung entsprechender Lehr- und Unterrichtsmaterialien für diesen bekenntnisgebundenen Religionsunterricht im Unterschied zur vorher unterrichteten Islamkunde angeht.²² Diese Entscheidung zieht ferner Fragen nach geeigneten Lehrkräften und ihrer Ausbildung nach sich: Können die bisherigen Lehrer/innen für Islamkunde nun einfach als Lehrer/innen für Islamischen Religionsunterricht übernommen werden? Steht genügend Personal zur Verfügung, um flächendeckend islamischen Religionsunterricht zu unterrichten?

Diese bildungspolitische Entscheidung zeitigte wichtige hochschulpolitische Konsequenzen: Auf Hochschulebene wurden relativ zeitgleich zur Einführung des islamischen Religionsunterrichts auf Empfehlung des Wissenschaftsrats an vier Orten in Deutschland (Erlangen-Nürnberg, Frankfurt, Tübingen und Münster/Osnabrück) analog zu den bekenntnisgebundenen Theologischen Fakultäten Zentren für Islamische Theologie gegründet, so dass nun parallel zur Differenz zwischen Theologie und Religionswissenschaft auf islamischer Seite eine bekenntnisgebundene Theologie auf der einen Seite und eine Islamwissenschaft auf der anderen Seite existieren. Mit der Einführung islamischer Theologie, die vor

der Herausforderung ihrer Etablierung steht, stellen sich – auch dieses analog zu den christlichen Theologien, insbesondere der katholischen – Fragen nach Rolle und etwaigem Einfluss der Religion und ihrer Vertreter auf die Besetzung der Lehrstühle. Hier wurde für NRW das System eines Beirats entwickelt, der sozusagen repräsentativ für die Muslime in NRW stehen soll und in dem sowohl Verbände als auch verbandsgebundene Personen vertreten sind. Mit der Frage nach dem Mitspracherecht der Religionsvertreter sind aber auch alle Fragen und Schwierigkeiten verbunden, die sich ebenfalls in Bezug auf die Katholische Theologie stellen.

Auf inhaltlicher Ebene steht die islamische Theologie und insbesondere die islamische Religionspädagogik vor der großen Herausforderung, zwar Religionslehrer/innen auszubilden bzw. ausbilden zu müssen, gleichzeitig jedoch aufgrund der eigenen Tradition innerhalb der Theologie über keine elaborierte Religionspädagogik zu verfügen, da verbindlicher schulischer Religionsunterricht in der bekennnisgebundenen Form ein Spezifikum in Deutschland ist, das man in anderen Ländern in dieser Weise nicht kennt. So stehen zurzeit die christlichen Religionspädagogiken Pate für die islamische Theologie und alle Fragen der inhaltlichen und didaktischen Lehrer/innenausbildung. Dies ist aufgrund des damit einhergehenden asymmetrischen Verhältnisses eine spezifische Herausforderung für beide Seiten, können doch einerseits von islamischer Seite aufgrund inhaltlicher wie struktureller Unterschiede unsere Konzepte nicht einfach übernommen werden und wollen andererseits die christlichen Kolleg/innen gern unterstützend wirken, dürfen aber ihre Gegenüber auch nicht mit ihrem Erfahrungsvorsprung von mehr als 100 Jahren erdrücken. Insgesamt verbinden sich mit der Einrichtung einer islamischen Theologie Veränderungen und Herausforderungen für alle drei Theologien, die – neben den organisatorischen Fragen – mit einer deutlichen Umstellung der inneren Ausrichtung verbunden sind, wenn sich die Theologien auf diese einlas-

sen. Denn nun geht es nicht mehr „nur“ um theologische Fragen oder Dissense unter dem Dach der christlichen Theologien, sondern um die Herausforderung durch die Theologie einer anderen Religion. Es wird interessant sein zu sehen, wie sich die Theologien wechselseitig auf dieses Gespräch, z. B. über Fragen, die um die Exegese der Ursprungstexte kreisen, oder andere, eher systematisch-theologische Fragestellungen wie etwa das Gottesverständnis oder die Kontroverse um den christlichen Inkarnationsglauben einlassen und sich durch diese auch in der jeweils eigenen Theologie in einer Weise herausfordern lassen, die die Theologien wechselseitig inspiriert und die Zusammenarbeit fördert.

Eine ganz eigene Herausforderung im Feld der mehr noch schulischen als universitären Bildung stellt der ganze Bereich der religiösen Praxis dar, und dies sowohl auf der individuellen als auch auf der gemeinschaftlichen Ebene. Gibt es etwa entsprechende Räumlichkeiten in Schulen und auf den Universitätsgeländen, seien sie von den Kirchen oder der muslimischen Gemeinschaft bereitgestellt, in denen Muslime analog zu Christen ihre religiösen Praxen ausüben können? Wird und muss es also nicht auf Dauer auch im Umfeld von Schulen und Universitäten Moscheebauten oder andere religiös konnotierte Räumlichkeiten geben? Die gleiche Frage stellt sich – und damit kommen wir auch zu den Herausforderungen im kategorialen Bereich – mit Blick auf die Hochschulpastoral und schulpastorale Angebote. Selbstverständlich sind für uns die christlichen Hochschulgemeinden an den Universitäten, auch an den kirchlichen Schulen existieren Angebote der Schulpastoral und an öffentlichen Schulen gibt es in der Regel zumindest ein rudimentäres außerunterrichtliches religiöses Angebot z.B. in Form eines Schulanfangs- und Abschlussgottesdienstes. Wie sieht es jedoch mit außerunterrichtlichen religiösen Angeboten und mit Ansprechpartner/innen in Schulen für Muslime aus? Die gleiche Frage stellt sich für die Hochschulpastoral²³, die spezifische Organisationsstruktur der Muslime natürlich berücksichtigend,

doch warum sollte es nicht eine Moscheegemeinde und einen Iman auf dem Hochschulgelände oder in der Schule geben?²⁴ Ökumenische Gottesdienste und liturgische Feiern sind inzwischen recht selbstverständlich, trotz der die Konfessionen (noch) trennenden Punkte. Eine große Herausforderung stellt jedoch weiterhin die Möglichkeit interreligiöser Feiern oder des gemeinsamen Gebets an Schulen wie in Hochschulen dar. Ist es vielleicht eher eine Frage der fehlenden Organisation, der anderen Religion ähnlich wie beim Religionsunterricht die gleichen Rechte einzuräumen und beispielsweise eine islamische Hochschulseelsorge einzuführen, so treten in Bezug auf gemeinsame liturgische Feiern und Vollzüge vor allem inhaltliche Fragen in den Vordergrund, die das Selbstverständnis der jeweiligen Religionen und damit auch die ideologische und normative Ebene betreffen. Hier bedarf es des intensiven theologischen Gesprächs, um die jeweils andere Religion besser kennen zu lernen, das Trennende und das Gemeinsame intensiver wahrzunehmen und in seiner Bedeutung einschätzen zu können, um Möglichkeiten des gemeinsamen Handelns in diesem Feld auszuloten. Die bisherigen Prozesse wissenschaftlicher Begegnung und Zusammenarbeit sind sicher erste wichtige Schritte auch für das Feld gemeinsamer religiöser Vollzüge.

Diese Herausforderungen auf inhaltlicher Ebene sind im schulischen Feld besonders gut zu beobachten, kommen dort doch die verschiedenen Bevölkerungsgruppen am ehesten zusammen. So ist das Thema des Anderen, des in dreierlei Hinsicht – ethnisch, kulturell und religiös – Fremden, deutlich in den Mittelpunkt schulischen Lebens und in den Mittelpunkt schulischer Lernprozesse gerückt. Hatten die Erziehungswissenschaften in den 80er Jahren noch mit der so genannten Ausländerpädagogik auf die Anwesenheit einer großen ausländischen, vor allem türkischen Population reagiert, so ist diese einer ganzen Zahl inzwischen sehr elaborierter Konzepte interkulturellen Lernens im schulischen Bereich wie in der außerschulischen Jugendar-

beit gewichen. Auch die Religionspädagogik hat reagiert und in den letzten zwanzig Jahren intensiv am Thema interreligiöser Lernprozesse gearbeitet und der schon seit den 70er/80er Jahren existierenden Didaktik der Weltreligionen ein neues Gesicht und Gepräge gegeben.²⁵

Aufgrund des steigenden Bedarfes scheint das Bewusstsein für die Notwendigkeit eines islamischen Angebots am Weitesten in den Bereichen der kategorialen Seelsorge vorangeschritten bzw. im Wachsen begriffen zu sein. Verhältnismäßig hoch ausgeprägt ist das Bewusstsein für das Feld der Krankenhauseelsorge. So gibt es inzwischen muslimische Krankenhauseelsorger²⁶ und werden die klassischen Ausbildungsgänge wie z.B. der Klinischen-Seelsorge-Ausbildung (KSA) gemeinsam von christlichen und muslimischen Kolleg/innen besucht. Diskutiert wird zurzeit auch der Bedarf einer muslimischen Militärseelsorge, da mit den Angehörigen der zweiten Generation und Muslimen mit deutscher Staatsangehörigkeit die Zahl von Soldat/innen muslimischen Glaubens wächst. Ausgewiesen ist auch der Bereich der Notfallseelsorge mit gemeinsamen Fort- und Weiterbildungen. Besonders hoher Bedarf existiert jedoch im Bereich der Gefängnisseelsorge, insofern ein doch nicht unerheblicher Teil der in Deutschland in Gefängnissen einsitzenden Personen Muslime sind²⁷ und dringende einer seelsorgerlichen Begleitung und Beratung bedürfen, die sich durch Sensibilität und Kenntnis der kulturellen, aber vor allem religiösen Bedürfnisse der Gefangenen auszeichnet. Ein erst allmählich ins Bewusstsein tretender Bereich ist das gesamte Feld der Betreuung, Unterbringung und Seelsorge alter Menschen muslimischen Glaubens. Werden diese – so es denn notwendig ist – in kommunalen oder christlichen Altenheimen untergebracht oder bedarf es eigener muslimischer Altenheime? Und wie steht es um eine seelsorgliche Betreuung? Da immer mehr ursprünglich eingewanderte Muslime, die auch ihre Familien in Deutschland haben, nicht mehr in ihr Ursprungsland zurückgehen werden, stellt sich diese Frage mit deutlich wachsendem Bedarf.²⁸

Die sich mit diesen kategorialen Feldern stellenden Herausforderungen sind ähnlich, zeigen sich aber im Bereich der Altenhilfe und –betreuung am deutlichsten, weil hier zusätzlich die besondere Situation des Alters, seine Beschwerden und Einschränkungen mit zu bedenken sind. Auf formal-organisatorischer Ebene stellt sich die Herausforderung dahingehend, dass die christlichen Kirchen aufgrund ihres Status als Körperschaften öffentlichen Rechts das Recht haben, eigene öffentlich anerkannte Einrichtungen, wie z.B. Schulen oder auch Einrichtungen der Altenhilfe und –unterbringung, zu betreiben und im Sinne des Subsidiaritätsprinzips dafür vom Staat refinanziert werden. Diesen Status hat der Islam in Deutschland jedoch nicht, so dass Einrichtungen der Altenhilfe nicht oder mindestens nicht einfach refinanziert werden können. Ähnliches gilt im Übrigen auch für den Bereich der Militär-, Krankenhaus- oder Gefängnisseelsorge, die in ihrer Selbstverständlichkeit alle am Status der Körperschaft öffentlichen Rechts hängen. Es stellen sich also – wenn es um eigene Einrichtungen geht – massive Finanzierungsfragen. Am Thema Altenseelsorge werden aber auch alle ethnischen, kulturellen und religiösen Spezifika virulent, die aufgrund der Tatsache, dass es ein Spezifikum des Alters ist, dass sich bestimmte Haltungen und Einstellungen eher verfestigen denn verflüssigen, in besonderer Weise hervortreten. Diese beginnen damit, dass allein die Tatsache einer außerfamiliären Betreuung des alten Menschen nicht zum kulturellen und religiösen Selbstverständnis muslimischer Menschen gehört, was unter anderem dazu führen kann, dass nur wenig Kenntnisse über das deutsche System der Altenhilfe und all der in Frage kommenden Einrichtungen, von der ambulanten Betreuung über die Tagespflege bis zum Leben in einem Altenheim oder einer Einrichtung betreuten Wohnens, existieren. Sie setzen sich fort bis zu sprachlichen, kulturellen und religiösen Barrieren, mit denen zu rechnen ist, da gerade die erste Generation noch wesentlich stärker im Heimatland und den kulturellen und religiösen Gewohnheiten ver-

wurzelt ist.²⁹ Dies wirft Fragen nach geeignetem Personal auf, das sowohl über entsprechende sprachliche Kompetenzen als auch über die notwendigen kulturellen wie religiösen Kenntnisse und die notwendige Sensibilität verfügt. Dies gilt sowohl für den ambulanten als auch für den stationären Bereich.

Der Bereich der Altenhilfe und –seelsorge führt direkt zu der in jüngerer Zeit wachsenden Herausforderung der muslimischen Bestattungen, die sich an die Kommunen wie auch an die Kirchen richtet. Im Wesentlichen sind es die ewige Totenruhe und das Verbot vormaliger Bestattungen im selben Boden, die muslimische Bestattungen zunächst nicht kompatibel mit dem deutschen Bestattungs- und Friedhofsweisen erscheinen lässt. In vielen Bereichen wurden jedoch inzwischen auch Kompromisse gefunden, so dass es prinzipiell keine Gründe mehr gibt, warum Muslime nicht auch in Deutschland beerdigt werden sollten. So werden z.B. auf bestehenden Friedhöfen eigene Grabfelder für Muslime eingerichtet, auch wächst die Zahl islamischer Friedhöfe stetig, insbesondere aufgrund der Tatsache, dass sich immer mehr Muslime, die seit vielen Jahrzehnten in Deutschland leben, auch hier bestatten lassen möchten, zumal sie in ihrem Ursprungsland oft keine Beheimatung mehr haben.³⁰ Es bedarf also gerade in den sensiblen Bereichen, die sich dadurch kennzeichnen, dass in ihnen auch immer Fragen und Themen von existenzieller Bedeutung mitschwingen, einer besonderen Aufmerksamkeit und Sensibilität für die Belange der jeweils Anderen. Es bedarf zudem einer entsprechenden Unterstützung, Bewusstseinsbildung und Rücksichtnahme, damit die unterschiedlichen ideellen Hintergründe immer wieder vom jeweils anderen anerkannt werden können. Dies gilt für die Christen und Konfessionslosen genauso wie für die Muslime.

Der Bereich, in dem sich die Auseinandersetzung mit der anderen Religion bislang vielleicht am wenigsten in den Vordergrund geschoben hat, scheint das klassische Feld der Parochialeelsorge zu sein. Dies hängt auch damit zusammen, dass Gemein-

depastoral zunächst einmal ausgesprochen mitgliederorientiert ist und das religiöse Leben zum Privatbereich des Menschen gezählt wird. In seinem Privatbereich entscheidet jede/r selbst darüber, mit wem oder was er in Kontakt kommen möchte. Zudem dient die Gemeindepastoral auch in erster Linie der Pflege und Ausübung der eigenen religiösen Praxis innerhalb der Gemeinschaft der im Glauben miteinander verbundenen Menschen und ist somit durch eine hohe Binnenorientierung gekennzeichnet. Neben dieser grundsätzlichen Ausrichtung von christlicher Gemeinde ist mit Blick auf die konkrete Gemeinde zu differenzieren, in welchen Kontexten sie eingebettet und verortet ist. Es gibt kontextuelle Verortungen, die einen Kontakt und Austausch näher legen als andere, oder anders formuliert: Es gibt Kontexte, die Kontaktaufnahme aufgrund von Zahl und räumlicher Nähe des Zusammenlebens, z.B. in großstädtischen Kontexten, näher legen als in räumlich offeneren Kontexten, in denen sich ein Kontakt mit Angehörigen einer anderen Religion zunächst einmal nicht so unmittelbar einstellt, nicht weil es keine Muslime gäbe, sondern weil die Möglichkeiten des friedlich-schiedlichen Nebeneinanders ausgeprägter sind.

Unabhängig jedoch von der sich durch die räumliche und kulturelle Kontextualisierung nahelegenden Frage nach Kontakt und Austausch stellt die Gemeinde im Unterschied zu manchen Feldern der kategorialen Seelsorge, auch deshalb, weil die Mitglieder in der Regel eine gewisse Zeit in ihr wohnen und leben, die Chance bereit, längerfristige Lern- und Begegnungsprozesse einzulassen und zu initiieren, welche im bestem Fall über den Austausch unterschiedlicher Essgewohnheiten hinauskommen und zu einem intensiveren Kennenlernen sowie einer vertieften Begegnung führen. Es ist hier möglich, sich auf einen explizit interreligiösen Lern- und Dialogprozess einzulassen und über eine meist oberflächliche Anerkennung der anderen Religion hinauszugehen und zu versuchen, die andere Religion wirklich zu verstehen, vielleicht auch von ihr fasziniert zu sein und dabei womöglich die eigenen Glaubensin-

halte und ihr Verständnis zu reflektieren.

Gemeinden existieren allerdings nicht in exemten Räumen³¹, sondern sind immer in soziale und räumliche Kontexte eingebunden, die die Auseinandersetzung und den Kontakt mit den Muslimen allein von der Lebenssituation und der räumlichen Nähe zueinander nahe legen. So bestünden Möglichkeiten der Kontaktaufnahme und Verständigung³² darin, im Sozialraum, beispielsweise der Stadt, zusammenzuarbeiten. Hier ist an ganz unterschiedliche Bereiche, z.B. diakonische Anliegen, schulische Anliegen oder Fragen der gemeinsamen Wohnsituation von Christen und Muslimen zu denken. Zusammenkommen, Kennenlernen und Zusammenarbeit erfolgt so direkt über gemeinsame, über die jeweilige Religionszugehörigkeit hinweg verbindende Anliegen.

Nicht verschwiegen werden soll, dass der Weg von Verständigung und etwaiger Kooperation im interkulturellen und interreligiösen Feld kompliziert und konfliktanfällig ist. Dies liegt zum einen daran, dass wir kulturelle Eigenheiten individuell bis in unsere Körperlichkeit hinein gespeichert haben, man denke nur daran, wie schwer es Menschen fällt, ihre Essgewohnheiten dauerhaft zu verändern. Dies liegt aber auch daran, dass uns Menschen der Umgang mit dem Fremden, so es nicht punktuell und selbst gesucht ist, wie z.B. auf der exotischen Urlaubsreise, als vom Gewohnten und Vertrauten Abweichendes in jedweder Form, sei es kulturell-ethnisch, sei es religiös, sei es sexuell, prinzipiell schwer fällt und die Beharrungskräfte zunächst immer gegenüber den Veränderungskräften überwiegen. Und es liegt zugespitzt auf die Situation der Muslime in Deutschland daran, dass der Islam in der medialen Berichterstattung, insbesondere seit den Anschlägen vom 11.09.2001, vielfach zu einer per se gewaltförmigen Religion stilisiert wurde. Hier tut eine differenzierte Betrachtungsweise not; das Friedliche und Gewaltförmige teilt sich eben nicht zwischen den Religionen auf, sondern findet sich in jeder Religion und in jedem Menschen, sei es Christ/in oder Muslime/Muslima.

Abschließend soll noch auf ein weiteres – eher systematisches – Problem hingewiesen werden: In vielen Bereichen ist die Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen durch asymmetrische Beziehungen gekennzeichnet. In der Regel sind die Christen und ihre Kirchen mit ihrem Status als Körperschaften öffentlichen Rechts und den damit einhergehenden Privilegien, mit ihren ausgebauten und in historisch langen Zeiträumen entwickelten Strukturen, Erfahrungen und Kenntnissen immer schon etabliert, während die Muslime, ihre Gemeinschaften und Verbände ihre Traditionen, Erfahrungen und Kenntnisse erst in einen neuen, anderen Bedingungen und Logiken folgenden Kontext einbringen und integrieren müssen. Die religionspolitischen und -rechtlichen Auseinandersetzungen um die vorhandenen oder zu entwickelnden Organisationsstrukturen innerhalb des Islams geben hier ein beredtes Beispiel. Ferner muss in manchen Feldern, wie z.B. der Lehrerbildung und Religionspädagogik gänzlich Neues entwickelt werden, weil es Religionslehrer/innen und Religionsunterricht in dieser Weise nicht gibt. Hier mit leicht paternalistischem Gestus die eigenen Kenntnisse und Erfahrungen zur Verfügung zu stellen und schon zu wissen, wie es geht, ist die größte Verführung für die christliche Seite, dabei steckt die eigentliche Verführung ja nicht im Offensichtlichen, sondern in der sublimen Machtförmigkeit. Auf muslimischer Seite besteht die Verführung darin, entweder alles oder zu viel zu übernehmen, weil es sich (vermeintlich) bewährt hat und manches einfacher macht, oder aus Furcht vor Überfremdung das meiste abzulehnen. Der etwaigen Falle von Mächtigen und Schwachen, von potentiellen Tätern und potentiellen Opfern ist nur dadurch zu entgehen, diese mögliche Falle immer wieder zu reflektieren und bewusst zu machen.

In theoretischer Hinsicht ist hier auf die Ethik intersubjektiver Beziehungen, wie sie etwa von Helmut Peukert geltend gemacht wurde, zurückzugreifen, deren normativer Kern darin besteht, die unbedingte Freiheit des Anderen anzuerkennen, zu respektieren und intersubjektiv zu realisieren.

Einem solchen freiheitstheoretischen Ansatz eignet nun das Paradox, „das Freiheit aus dem unbedingten Interesse an der Realisierung kommunikativer Freiheit das Risiko ihres Selbstverlustes eingehen muss“. Und ferner beinhaltet dieses Diktum die wesentliche Aussage, dass zur Realisierung der Freiheit des je Anderen unabdingbar auch gehört, „dass kommunikatives Handeln auf mehr setzen muss als das, worüber es real verfügt“.³³ Erst damit können die Bedingungen geschaffen werden, damit der Andere sich in Wahrnehmung seiner Freiheit entfalten kann. Nur dann, wenn Christen, die Kirchen und die Theologien das Potential der Muslime, in all den angesprochenen Bereichen für sich und für das Zusammenleben und –arbeiten gute Lösungen zu finden, vorausetzen, wird es möglich sein, dass die Muslime in Freiheit und unter Anerkennung der Andersheit des Anderen ihren Weg in der Entwicklung und Entfaltung gelingenden Lebens und Etablierung geeigneter Strukturen mitten in unserer Gesellschaft gehen können. In diesem Sinne gilt es auch solidarisch mit den Muslimen zu sein, denn Solidarität bedeutet ja, den Anderen unbedingt in seinem Anderssein anzuerkennen, unabhängig davon, ob er oder sie etwas leistet oder nicht. Diese Anerkennung gilt der Person *als* Person, unabhängig von der persönlichen Beziehung zu dem jeweils Anderen. Oder anders formuliert: Um mit einem anderen solidarisch zu sein, muss er/sie weder etwas leisten, etwas für mich oder andere tun oder lassen, noch muss ich ihn mögen, lieben, sympathisch finden oder umgekehrt er/sie mich mögen. Es geht um wechselseitigen Respekt, nicht aber um eine gefühlsmäßige Bindung, die über ein allgemeines Anerkennungs- und Achtungsgefühl dem Anderen gegenüber hinausgeht.³⁴ Denn: Der Fremde ist nicht „der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern [...] der, der heute kommt und morgen bleibt.“ Und vielleicht muss er dann auch irgendwann nicht mehr fremd sein...

*Die Autorin ist Professorin für
Religionspädagogik am Institut für
Katholische Theologie und Didaktik der
Universität Münster*

Anmerkungen

- ¹ Simmel, Georg: Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Bd. 11 1992 [1908], 764.
- ² Vgl. *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.): Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2009, 107.
- ³ Vgl. in diesem Kontext auch die Debatte um Religion und ihren Beitrag zum Sozialkapital: Putnam, Robert D.: *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000. Im deutschen Kontext hat sich Sigrid Roßteutscher mit dieser Frage bezogen auf die christlichen Kirchen beschäftigt. Vgl. *Roßteutscher, Sigrid: Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie*, Baden-Baden 2009.
- ⁴ *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.): Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2009
- ⁵ Diese Zahlen bergen jedoch eine gewisse Unsicherheit in sich, insofern eine gesicherte Angabe über die Anzahl der in Deutschland lebenden Muslimen nur schwer möglich ist, da in Deutschland Muslime nicht als eigene Bevölkerungsgruppe bzw. religiöse Gemeinschaft statistisch erfasst werden, wie dies z.B. bei den christlichen Kirchen durch die Kirchensteuer und ihren Status als Körperschaft öffentlichen Rechts problemlos möglich ist. Die Angaben über die tatsächliche Zahl in Deutschland lebender Muslime ist somit in gewisser Hinsicht lediglich eine Schätzung.
- ⁶ Vgl. *Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): Statistik über die Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD im Jahr 2010*, Hannover 2011, 34.
- ⁷ Vgl. ebd., 34.
- ⁸ Vgl. ebd., 34.
- ⁹ Dies liegt daran, dass in der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ ausschließlich Personen ab 16 Jahren befragt und erfasst wurden. Es ist daher davon auszugehen, dass der Anteil von Muslimen in zweiter und dritter Generation deutlich höher ausfällt, als bisher angenommen.
- ¹⁰ Vgl. *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.): Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2009, 220.
- ¹¹ Vgl. *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.): Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2009, 221.
- ¹² Nichtsdestotrotz bleibt das Bildungsniveau der Muslime auch in der zweiten und dritten Generation deutlich niedriger als das von Deutschen. Differenziert man zudem innerhalb des Islams zwischen den einzelnen Glaubensrichtungen, so zeigt sich, dass das Bildungsniveau der Aleviten am niedrigsten ist, während das der Schiiten im Vergleich am höchsten ausgeprägt ist, diese aber in Deutschland nur in einer Minderheit vertreten sind. Muslime sunnitischer Glaubensrichtung nehmen diesbezüglich eine mittlere Position zwischen Sunniten und Schiiten ein. Diese Beobachtung bestätigt sich auch im Blick auf den jeweiligen Schulabschluss nach Herkunftsland: 81,4 % der Muslime aus dem Iran (dessen Mehrheit von Schiiten gestellt wird) verlassen die Schule mit einem hohen Schulabschluss, während der Anteil der türkischen Muslime (die einen besonders hohen Anteil an Aleviten vorweisen) diesbezüglich lediglich bei 27,5 % liegt. Angesichts der Bildungsunterschiede zwischen den einzelnen Herkunftsländern scheint ein angenommener Zusammenhang zwischen Islam und niedriger Schulbildung nicht gerechtfertigt zu sein. Vgl. *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.): Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2009, 211–220.
- ¹³ Vgl. *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.): Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2009, 257.
- ¹⁴ Vgl. *ders.*, 184.
- ¹⁵ Vgl. *ders.*, 107.
- ¹⁶ Dies ist ein wesentlicher Unterschied zu anderen Einwanderungsgesellschaften wie z.B. den USA, wo sich die Muslime sehr heterogen aus ihren Herkunftsländern zusammensetzen, so dass wenig kulturelle und sprachliche Gemeinsamkeiten vorausgesetzt werden können.
- ¹⁷ Vgl. *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.): Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2009, 97. Andere muslimische Glaubensrichtungen haben jeweils unter 1% Angehörige.
- ¹⁸ Vgl. *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.): Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2009, 167 und 170.
- ¹⁹ Vgl. *Hero, Markus / Krech, Volkhard / Zander, Helmut (Hrsg.): Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*, Paderborn 2008, 285.

- ²⁰ Verständigung wird hier in einem ganz deskriptiven und nicht normativen Sinne verstanden.
- ²¹ Vgl. *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Hg.): Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der deutschen Islam Konferenz, Nürnberg 2009, 187.*
- ²² In Nordrhein-Westfalen wurde bereits 1999 in einem Modellversuch das Fach „Islamische Unterweisung“ eingeführt, ab 2005 dann in „Islamkunde“ umbenannt.
- ²³ Das Angebot muslimischer Hochschulpastoral ist quantitativ nicht mit dem der katholischen oder evangelischen Hochschulpastoral vergleichbar.
- ²⁴ In Münster existiert bereits die Islamische Hochschulvereinigung (IHV Münster), siehe: <http://ihv-muenster.de> Zu den spezifischen Unterschieden in Seelsorge- und Pastoralverständnis siehe die aktuelle Publikation von: *Blasberg –Kuhnke, Martina / Ucar, Bülent (Hg.): Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland, Frankfurt 2013.*
- ²⁵ Vgl. dazu *Leimgruber, Stephan: Interreligiöses Lernen, München 2007 ; Elsenblast, Volker / Schreiner, Peter / Sieg, Ursula (Hrsg.): Handbuch interreligiösen Lernens, Gütersloh 2005; Sajak, Clauß Peter: Kippa, Kelch, Koran, München 2010; Könemann, Judith: Interreligiöse Kompetenz. Der Beitrag religiöser Bildungsprozesse zu einer (künftigen) Schlüsselkompetenz in: Könemann, Judith / Loretan Adrian (Hg.): Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Religionspluralität als Herausforderung für die christlichen Kirchen, Zürich 2009, 206–219.*
- ²⁶ Vgl. *Wenz, Georg: Wenn Seelsorge gelingt – Reflexionen zu den Ausbildungskursen islamischer Krankenhausseelsorge in Landau-Mannheim, in: Blasberg-Kuhnke, Martina / Ucar, Bülent (Hg.): Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland, Frankfurt 2013, 151–162. vgl. auch <http://www.zdf.de/ZDFmediathek/#/beitrag/video/2068326/Zuhören,-trösten:-Muslimische-Seelsorge> (abgerufen 26.01.2014)*
- ²⁷ Vgl. *Özdemir, Ahmed: Was können Juden, Christen und Muslime voneinander lernen? Islamische Gefängnisseelsorge in Deutschland, in: Blasberg-Kuhnke, Martina / Ucar, Bülent (Hg.): Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland, Frankfurt 2013, 141–150.*
- ²⁸ Vgl. ausführlicher zum ganzen Bereich der Altenhilfe und Altenseelsorge den Aufsatz von *Kurt, Hüseyin: Muslime in Altenheimen mit besonderer Berücksichtigung der altenseelsorgerischen Betreuung, in: Blasberg-Kuhnke, Martina / Ucar, Bülent (Hg.): Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland, Frankfurt 2013, 125–140.*
- ²⁹ Vgl. ausführlich dazu den instruktiven Aufsatz von *Kurt, Hüseyin: Muslime in Altenheimen mit besonderer Berücksichtigung der altenseelsorgerischen Betreuung, in: Blasberg-Kuhnke, Martina / Ucar, Bülent (Hg.): Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft. Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland, Frankfurt 2013, 125–140.*
- ³⁰ Vgl. ausführlicher zu dem Thema und möglichen Kompromissen *Richner, Barbara: Verhandlungen um religiöse Anliegen im Bestattungsbereich, in: Könemann, Judith / Vischer, Georg (Hg.): Interreligiöser Dialog in der Schweiz. Grundlagen – Brennpunkte – Praxis, Zürich 2008, 148–159.*
- ³¹ Auch wenn sich Gemeinden m.E. oftmals viel zu wenig ihrer sozialräumlichen Verortung bewusst sind und diese zum Ausgangspunkt und Gegenstand ihrer Arbeit machen und dabei auch mit anderen nicht-kirchlichen, z.B. kommunalen Trägern oder anderen Initiativen zusammenarbeiten.
- ³² Verständigung wird hier durchaus in einem normativen Sinne verstanden.
- ³³ *Peukert, Helmut: Tradition und Transformation. Zu einer pädagogischen Theorie der Überlieferung, in RpB 19 (1987), 16–34*
- ³⁴ Vgl. dazu auch: *Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur sozialen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt 1993.*