

Beispiele aus dem anstehenden Aufgabenfeld. Nach welchen Maßstäben die Klärung der wesentlichen Inhalte des Religionsunterrichts geschieht, die Fragen nach Kern und Rand, nach Konstanz und Wandel sind elementar hierfür. Die pädagogische und/oder theologische Begründung des Kerns eines islamischen Religionsunterrichts ist ebenso interessant wie die Frage nach den Zielen und ihrer Begründung. Mögliche Diskrepanzen und Spannungen zwischen unterschiedlichen Zielvorgaben werden auf der Grundlage des Grundgesetzes konstruktiv und reflexiv zu lösen sein. Pädagogische, religiöse und politische Ziele müssen in diesem Gefüge so ausgerichtet sein, dass sie einander ausgleichen. Nicht nur die Frage der Akzeptanzkriterien durch Politik, Rechtsordnung und Mehrheitsgesellschaft, nicht nur die Forderungen muslimischer Eltern und Verbandsvertreter, sondern auch die konkrete Entwicklung in der Klasse und die Erwartungen der Schülerschaft selbst werden von größter Bedeutung sein für die Etablierung einer modernen, sich auf Augenhöhe mit den etablierten christlichen Fachdidaktiken befindenden Islamischen Religionspädagogik. Ebenso müssen selbstverständlich hermeneutische Ableitungen und kontextuelle Schlussfolgerungen aus islamischen Primärquellen und Erkenntnisse der modernen Pädagogik in diese Überlegungen einfließen.

Verf.: Prof. Dr. Bülent Ucar, Universität Osnabrück, FB 3 Erziehungs- und Kulturwissenschaften, Lehrstuhl für Islamische Religionspädagogik, Geschäftsführender Leiter des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien, 49069 Osnabrück, E-Mail: bucar@uni-osnabrueck.de

Ömer Özsoy/Ertugrul Sahin

Existenzielle Voraussetzungen der Koranhermeneutik und soziale Komponenten ihrer Etablierung in Deutschland

1 Einführung: Das Verortungsproblem der innerislamischen Debatte über die Koranhermeneutik

Der Koran ist in eine gelebte gesellschaftliche Realität offenbart worden, in der die Suche der Gläubigen nach der göttlichen Anleitung unverkennbar war. Das Bedürfnis der ersten Muslime nach Wegweisungen beinhaltete Sachlagen aus der Lebenswelt, die die Offenbarung nicht unberücksichtigt ließ. Aus diesem Grund etablierte der Koran eine intensive Beziehung zu seinen muslimischen Adressaten in der Offenbarungszeit, indem er in alle Lebensbereiche ohne Ausnahme eingriff. Dagegen beschäftigte er sich mit Anhängern anderer Religionen insofern, als von diesen keine Gefahr für die Verwurzelung und den Fortbestand der neuen religiös-politischen Bewegung ausging. Aus diesem Grund können wir im Korantext sowohl Anweisungen bzw. Bestimmungen in vielen Lebensbereichen als auch Spuren von zahlreichen Ereignissen der damaligen Zeit finden. Von daher gilt das im Koran enthaltene Gesetz als die authentischste Verkörperung islamischer Weltanschauung. Die darauf basierende Vorbildfunktion der ersten Generation der Muslime erklärt nicht nur die Etablierung der Sunna als unverzichtbare Quelle des Islam bei allen Nachfolgenerationen jenseits ihrer theologischen Auseinandersetzungen, sondern macht darüber hinaus auch die essentialistischen Bestrebungen im ganzen Verlauf der islamischen Geistesgeschichte verständlich.

Der Universalitätsanspruch des Islam ist nicht allein auf die zeitlose Omnipräsenz seines Gesetzes bezogen zu verstehen, sondern vor allem auf die Fähigkeit, sich als Manifestation der göttlichen Offenbarung in andere Kontexte integrieren zu lassen. Denn die Intention der Scharia in der Entstehungsphase war die Etablierung der Ergebenheit gegenüber dem einzigen Gott und einer moralischen und religiösen Weltanschauung, der das Gerechtigkeitsideal kosmisch wie gesellschaftlich zugrunde lag. Auch wenn die Geschichtswissenschaft für die Erforschung und Dokumentierung der Einlösung dieses Universalitätsanspruchs im Laufe der Geschichte zuständig und von entscheidender Bedeutung ist, ist deren Deutung letztlich eine hermeneutische Frage. Hinter allen hermeneutischen Auseinandersetzungen bezüglich Koran und Geschichte liegt die historische Tatsache, dass der rechtliche Teil der Scharia nach der Offenbarungszeit niemals und nirgends vollständige Anwendung im buchstäblichen Sinne erfahren hat.

Neuere deutschsprachige Publikationen über zeitgenössische muslimische Koranhermeneutik sind durch die Schwäche gekennzeichnet, diese existenzielle Dimension auszublenden. Aus diesem eingeschränkten Betrachtungswinkel heraus fußt ihre Problematisierung in der Überbetonung des europäischen Gehaltes, dessen Aufklärungsmomente nicht selten christlich-theologisch monopolisiert werden. Nicht nur wurde ihre bisherige Erkenntnisleistung dem Wesenskern der Problematik nicht gerecht, mehr noch drohten diese die Legitimitätsbasis gegenständlicher historischer Ansätze selbst bei Muslimen zu entkräften. Dieser Text hat nicht den Anspruch, diesen Mangel zu beheben, möchte aber die Aufmerksamkeit auf die innerislamisch-existenzielle Komponente lenken und sich in erster Linie daran messen lassen.

Zeitgenössische muslimische Theologen, die den innerhalb der frühen Auslegungstradition etablierten geschichtlichen Ansätzen neuere hermeneutische Dimensionen verleihen wollen, verkörpern die Reaktion des geschichtlichen Bewusstseins gegen die Überinterpretationen metaphysischer Ansätze einerseits und gegen den kognitiven Atheismus bzw. den radikalen Relativismus andererseits. Geschichtliches Bewusstsein in ihrer Konzeption nimmt den Koran als primär seine eigene geschichtliche Epoche adressierend an und versucht ihn so zu verstehen, wie die Erstadressaten ihn verstanden haben. Der Hauptbeweggrund des geschichtlichen Bewusstseins ist das Ideal, die authentische Bedeutung des Koran in seinem eigenen historischen Bedeutungskosmos zu begreifen, um es dann in neuere Kontexte zu übertragen.¹

2 Übertragung der innerislamischen Debatte über die Koranhermeneutik nach Deutschland

Seit einigen Jahren hat sich dieser innerislamisch-theologische Diskurs durch einige Publikationen und Übersetzungen sowie den Dialog der Theologien ein beachtliches Gehör in Deutschland verschafft. Felix Körner beispielsweise stellte in seinem viel zitierten Werk „Alter Text – neuer Kontext“², in dem er die spannenden hermeneutischen Grundsatzartikel der von ihm so bezeichneten „Ankaraner Schule“ dokumentieren wollte, fest, „dass die Türkei theologisch wirklich Neues zu bieten hat ...“ und billigt der türkischen Theologie zu, „... gerade in ihren Neuansätzen, für islamisches Denken weltweit bedeutsam“ zu sein. Wie er weiter bekundet, übe die „neue Schule“

1 Siehe *Tatar, B.*, Rezension zu *Ömer Özsoys* Buch ‚Kuran ve Tarihsellik Yazıları‘ (Schriften zu Koran und Historizität), in: *islâmiyât & kitâbiyât* bülteni, Heft 11, 2004.

2 *Körner, F.*, *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Herder, Freiburg u.a. 2006, S. 14.

einen gewissen Einfluss auf die jungen Nachwuchstheologen in Zentralasien und auf dem Balkan aus, blieb allerdings im arabischen Raum noch weitgehend unbeachtet.

Zieht man die Herkunft der muslimischen Migranten in Deutschland und die vielfältigen Informations- und Kommunikationskanäle in einer globalisierten Welt als erleichternde Umstände für die Ausbreitung der neueren theologischen Orientierungen der islamischen Welt in Erwägung, wären die Erwartung und Prognose sicherlich nicht verfehlt gewesen, dass die „neue“ Koranhermeneutik leicht Eingang in Deutschland finden würde und sich ihre Auswirkungen in der theologischen Debatte schnell niederschlagen könnten. Zu den „neuen“ Denkern können neben den türkischen Theologen sicherlich weitere Namen wie Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Schahrour, Mahmud Muhammad Taha, Mohammad Mojtahed Shabestari, Abdolkarim Sorousch etc. gezählt werden. Demgegenüber ist festzuhalten, dass die Übertragung der neuen koranhermeneutischen Debatte in Deutschland noch begrenzt und auf den akademischen Kreis der Theologen und Islamwissenschaftler beschränkt ist. Folgerichtig war nicht nur die Theologie in der Türkei vom weitgehenden Ausbleiben der Rezeption neuerer, an Reform bzw. Erneuerung orientierter moderner theologischer Strömungen, durch breite muslimische Kreise in Deutschland betroffen. In den politischen Orientierungen der organisierten Muslime in Deutschland, die zwischen sozialdemokratisch-liberal, konservativ-orthodox und islamistisch schwanken würden, fehle – so Johannes Kandel – „eine liberale Reformströmung, die etwa an kritische Diskurse zu Islam und Moderne anknüpft (‚Liberaler Islam‘, ‚Euro-Islam‘) (...) trotz einiger zaghafter Ansätze. Es sind nur einzelne Muslime, die sich substantiell mit historisch-kritischer Koranhermeneutik auseinandersetzen, mit Neuinterpretationen der Tradition (Sunna) und der Anschlussfähigkeit des Islam im Blick auf den säkularen Staat, pluralistischer Demokratie und Menschenrechten.“³

Der Theologiebetrieb einer „Ankaraner Schule“ wie aber auch einer jeden reformorientierten oder „neuen“ Schule, sei er auch wissenschaftlich noch so solide und anspruchsvoll, ist gezwungen, sich gegen die Widersacher im akademischen und gesellschaftlichen Umfeld zu behaupten. Eine breitere gesellschaftliche Durchschlagskraft wird erst dann erzielt, wenn ihre theoretischen und allgemeinen Aussagen in praktische Bedeutungssysteme und Handlungsanweisungen⁴ einfließen. Wenn auch die theologische Verarbeitung der Lebenswelten einen vorangeschrittenen Praxisbezug erreicht hat, wird es insgesamt mehrere Generationen brauchen, bis das Neue wirklich verinnerlicht ist und einen umfassenden Paradigmenwechsel aufzeigen kann. Die neue hermeneutische Orientierung in der muslimischen Welt erfreut sich ohne Zweifel akademischer und intellektueller Anerkennung. Sie kann selbstbewusst auftreten, weil eine über die traditionelle Abwehrhaltung hinausgehende sachliche Kritik bisweilen ausgeblieben ist. Sie weist allerdings noch große Lücken in der Übersetzung ihrer Aussagen in die lebensweltliche Praxis aus, so dass daraus (noch) kein Massenphänomen entstehen konnte.

Erst die Überleitungen in die Praxis und ein ausgiebiger Diskursprozess werden zeigen, ob und inwiefern die „neue“ Koranhermeneutik Überzeugungskraft erlangen kann. Es ist freilich aus heutiger Sicht zu erwarten, dass die Offenheit der neuen Koranhermeneutik gegenüber Fragestellungen im europäischen und deutschen Kontext und ihr historisch-kritischer Umgang mit

3 Kandel, J., Was ist Islam? Islam und Islamische Organisationen in Deutschland, in: Bundeszentrale für politische Bildung, Materialien: Islam in Deutschland, 22. Dezember 2004.

4 In diesem Zusammenhang ist die Ausprägung im Bereich des islamischen Rechts von ausschlaggebender Bedeutung. Siehe für eine ausgiebige Diskussion über die „Sharia“ und ihre Anwendungsmöglichkeiten und Perspektiven in einer globalisierten Welt und im europäischen Kontext: Rohe, M., Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München 2009.

der „Scharia“ als Rechtssystem rasch Eingang in das akademisch-intellektuelle Diskursfeld in Deutschland und Europa finden und den Diskurs richtungsweisend beeinflussen wird.

Sowohl die Hürden eines Transports nach Europa als auch die Erschwernisse für die Entstehung einer neuen Koranhermeneutik in Deutschland sollen im Folgenden diskutiert werden. Doch zunächst muss die Frage nach den an das islamische Denken in Europa herangetragenen Erwartungen vorangestellt werden, weil diese den Weg und die Instrumente, somit die Problemlage und Schwierigkeiten veranschaulichen und mitbestimmen.

3 Was wird erwartet? Wohin soll eine Koranhermeneutik führen?

Die in den letzten Jahren gängige Betitelung der Debatte über den Islam in Deutschland, nämlich die „Einbürgerung des Islam“⁵, mündete in Teilen in eine Debatte über die „Einbürgerung des Koran“⁶, in der die Aufforderung nach einer neuen, historisch-kritischen Koranhermeneutik erneut und nachdrücklich verlautbart wird. Ohne ausführliche Beweisführung mit Quellenangaben lässt sich zusammenfassend feststellen, dass die Erwartungen nicht darauf beschränkt sind, die islamische Theologie mit der christlichen Theologie, der Islamwissenschaft oder anderen in Frage kommenden Wissenschaftsdisziplinen ins Gespräch zu bringen und einen akademischen Dialog und Austausch zu führen, sondern sie sind in erster Linie gerichtet auf die Etablierung einer bestimmten Geisteshaltung und – damit verknüpft – praktischen Handlungsorientierung der breiten Masse der Gläubigen. Die zu Beginn dieses Beitrags angesprochene Feststellung, dass die Scharia als Rechtssystem in der Geschichte nach der Offenbarungszeit niemals in vollem Umfang angewandt worden ist, kann als rechtfertigender Ausgangspunkt einer solchen Erwartung dienen. Die von großen Teilen der Nicht-Europäer als schmachvoll empfundene, seit zwei Jahrhunderten andauernde Debatte über die Rückständigkeit bzw. Unterentwicklung und die Aufklärung bzw. Modernisierung stellt schließlich die Argumentationsgrundlage für die historische Notwendigkeit einer reformerischen Hermeneutik bereit.

Über die Angemessenheit der Erwartung, dass erstens die Muslime die Aufklärungsdebatte nachahmen, den universalistischen Weg der Moderne einschlagen und Methoden sowie inhaltliche Schlussfolgerungen durch Blaupausen in ihr Denksystem samt ihrer Religion und ihrer Theologie einführen müssten und dass zweitens aus dem theologisch-intellektuellen Diskurs eine Massensorientierung entstehen müsste, lässt sich freilich streiten (dazu sogleich unten). Dennoch bleibt die Forderung – zugleich die Hoffnung – nicht unbegründet, legt man die Besonderheit der historischen Konstellation zugrunde, nämlich dass der Islam und der Westen in der einen und selben Gesellschaft aufeinander treffen, ohne vom Konflikt- oder Kriegszustand ausgehen zu müssen, und dass sich die Muslime in der Minderheit befinden und sich in eine Gesamtgesellschaft eingliedern müssen. Der neue historische Kontext, in dem sich der Islam befindet, begünstigt und erzwingt gleichzeitig ein „neues“ Denken von Muslimen, mit dem die Herausforderungen

5 Der Ursprung des Ausdrucks liegt zwar ein paar Jahre zurück; die Integrationsbeauftragte der Bundesregierung sowie die Deutsche Islam Konferenz verschafften ihm schließlich seine öffentliche Brisanz. Vgl. Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, Islam einbürgern – Auf dem Weg zur Anerkennung muslimischer Vertretungen in Deutschland, Berlin, November 2005.

6 A. Jacobs schrieb in seinem Artikel „Einbürgerung des Koran“ am 14.07.2006 in der Financial Times Deutschland: „Die Integration von Muslimen wird letztlich nur dann gelingen, wenn diese ihre religiös-theologischen Grundlagen klären.“ Zu lesen ist der Artikel unter: <http://aicgs.org/documents/jacobs072006.pdf>

des Zusammenlebens mit dem „Anderen“⁷ gemeistert werden sollen und können. Damit ist auch gesagt, dass die Entstehung einer neuen Koranhermeneutik mit dem Hervortreten eines neuen islamischen Denkens eng verbunden ist.

Dass die beschriebene Erwartung bisher nicht oder nicht ausreichend erfüllt ist und in voller Form nicht erfüllt werden kann, hat verschiedene Gründe, die wir in zwei Kategorien zusammenfassen und behandeln wollen. Sie liegen zum einen in den soziokulturellen Entstehungsbedingungen eines neuen islamischen Denkens im Allgemeinen und einer neuen Koranhermeneutik im Besonderen und zum anderen im Erwartungshorizont selbst begründet. Die Richtung und der Umfang der Erwartungshaltung bestimmen die Rahmenbedingungen nachhaltig mit, und somit machen sie selbst einen wesentlichen Teil der Problematik aus. Von der grundsätzlichen Frage – „Ist der beschriebene Erwartungshorizont unproblematisch?“ – ausgehend, müssen in diesem Zusammenhang mindestens zwei Aspekte diskutiert werden:

1. Kann der universalistische Duktus, der an eine neue Koranhermeneutik gerichtet ist, kritiklos hingenommen werden?
2. Lässt sich das Herantragen der handlungsorientierten Aufforderung an die Masse der Gläubigen problemlos argumentieren?

4 Gilt der eurozentrisch-evolutionäre Erwartungshorizont kritiklos?⁸

Wie eingangs erwähnt, vereinen der Glaube an die Offenbarkeit des Koran und die Überzeugung, dass die koranische Botschaft in neue historische Kontexte übertragen werden kann und somit ihre elementaren Inhalte sich bestätigen lassen können, die Koranexegesen gegenwärtiger muslimischer Theologen unterschiedlicher Provenienz. Diese Einigkeit zerfällt allerdings alsbald in der Thematisierung der Fragen, auf welche Weise die authentische Bedeutung des Koran inhaltlich und methodologisch zu rekonstruieren ist und mit welchen Erneuerungsmöglichkeiten des Scharia-Rechts der Bedeutungskosmos des Koran in die neue Zeit übertragen werden kann.

Die historische Sichtweise erhebt in erster Linie Einwände gegen die Überinterpretationen metaphysischer, übergeschichtlicher Ansätze, in denen die Scharia ohne das geschichtliche Bewusstsein in vollen Zügen zur Geltung kommt. Antagonisten unter den Muslimen (Textfundamentalisten und Traditionalisten) verweigern sich dem Aufklärungsdiskurs; Protagonisten teilen sich in zwei Strömungen: radikale Aufklärer und relativistische Reformer. Die zweite Gruppe, die dem eurozentrischen Modernisierer lieb ist und von der man in Europa annimmt, sie würde den Erneuerungshoffnungen entsprechen, gerät in eine eklektische⁹ Unterwerfung, indem sie nicht

7 Siehe für die theologisch-hermeneutischen Herausforderungen des Verhältnisses zwischen Islam und Christentum den Tagungsband von Schmid *et al.* (Hrsg.), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2009.

8 In diesem Abschnitt fließen teilweise Erkenntnisse aus der Dritte-Welt-Forschung und der sozialwissenschaftlichen Debatte über die Modernisierungstheorien ein. Diese Debatte hat reichlich zu Tage gefördert, dass eine modernisierungstheoretische Unilinearität nicht zu halten ist. Vgl. hierzu exemplarisch Nohlen, D./Nuschler, F. (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. 1, Grundprobleme, Theorien, Strategien, Bonn 1992.

9 Ein methodologischer Eklektizismus wird hier nicht pauschal abgelehnt. Er kann durchaus sinnvoll eingesetzt werden und neue Erkenntnisse hervorbringen. Er ist abzulehnen, wenn er zu einer Beliebigkeit und zur dogmatischen Abschirmung der eigenen Position bei der Selektion zutreffender oder widerlegter Aussagen aus verschiedenen Ansätzen führt.

nur auf die brüchige Handhabung der Scharia in der Geschichte hinweist, sondern fortfahrend einen Relativismus hervorbringt, in dem sowohl der Aufklärungshorizont als auch die Scharia des *Korantexts* aus ihrem Bedeutungszusammenhang herausgerissen und abgeblendet werden.

Diese Vorgehensweise der relativistischen Reformer würde dem eurozentrisch-evolutionären Erwartungshorizont in vollem Maße gerecht, wäre sie imstande, die Opportunismusgefahr auszuschließen und das innerislamisch-existenzielle Legitimitätsdefizit der muslimischen Dispositionen in der Koranhermeneutik und in den Gedankenwelten der Muslime aufheben zu können. Sie ist geeignet, eine „nachahmende“ Aufklärung und hermeneutische Erneuerung zustande zu bringen. Ihre Hermeneutik ist allerdings partiell und punktuell. Sie greift nur dort, wo der Widerspruch der Koranischen Scharia zur Gegenwart unverkennbar wird und der Modernisierer diesen anprangert. Die Frage nach dem offenbaren und im Korantext verschriftlichten Bedeutungs*kosmos* kommt erst gar nicht auf. Dieser wird nicht nur verdrängt, sondern verliert mit dem Fortschreiten der nachahmenden partiellen Hermeneutik allmählich seine Aussagekraft und Offenbarungsrelevanz.

Die Reformisten verfehlen oder vermeiden eine Grundsatzdiskussion der hermeneutischen Methoden. Ihr Beweggrund ist das Ankommen in der Gegenwart. Die kritiklose Ergebnisorientierung verbindet sie mit den Eurozentristen. Für beide Gruppen gilt: Die Errungenschaften der Moderne liegen auf der Hand, der Islam muss/kann sich die vorliegenden Methoden aneignen, evolutionäre Schritte durchlaufen und zum vorgegebenen Ziel kommen. Der Zweck heiligt die Mittel. Die verheißungsvolle historisch-kritische Methode wird den Islam zu dem ein und demselben Endpunkt bringen. Dieser schlichte Eurozentrismus lässt auch mit einem auf die stringente Methodik fixierten erkenntnistheoretischen Interesse kaum Freiräume für die Option, dass die Anwendung der historisch-kritischen Hermeneutik ergebnisoffen erfolgen und eventuell zu Korrekturen der Moderne oder zu neuartigen Aufklärungsufern gelangen kann. Für die Notwendigkeit einer kritischen Koranhermeneutik lässt sich in der Tat einfacher argumentieren als für die Preisgabe der Ergebnisoffenheit wissenschaftlichen Strebens. Die Option der Ergebnisoffenheit muss nicht zwangsläufig zur Neuerfindung des Rads führen. Der Koranhermeneutik – und einer islamischen Theologie – sollte allerdings in Deutschland und Europa mindestens der Anspruch der *nachmetaphysischen* Philosophie nach Habermas zugestanden werden, die kognitiven Gehalte der religiösen Überlieferung „im Schmelztiegel begründender Diskurse aus ihrer ursprünglich dogmatischen Verkapselung freizusetzen“, um anschließend „eine inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft entfalten zu können“.¹⁰

Die der Koranhermeneutik auferlegte Zielorientierung führt uns weiter zu der Problematik der aus ihr folgenden Handlungsorientierung bzw. der Übermittlung einer solchen Handlungsorientierung an die Masse der Gläubigen. Die eurozentrisch-evolutionäre Grundhaltung geht mit einer vorschnellen Handlungsorientierung einher, deren Prämissen die Entstehungsvoraussetzungen einer Koranhermeneutik erschweren.

5 Soziale Hintergründe der muslimischen Migranten und Mangel an intellektueller Verarbeitung ihrer Lebenswelten

Muslime verstehen sich als Teil der internationalen islamischen Gemeinschaft (*umma*), die sich die Koran- und Prophetentreue und das geistige Erbe der islamischen Geschichte zu eigen macht.

10 Habermas, J., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main 2005, S. 149.

Die gegenwärtige Globalisierung und weltweite Vernetzung der unterschiedlichen Quellen und Denkströmungen tragen zum Erhalt und zur Verstärkung dieses in erster Linie *existenziellen*¹¹ Eigenverständnisses bei. Kulturelle Pluralität sowie die multikulturelle Gesinnung der Postmoderne liefern zudem einen guten Nährboden für eine unkritische und unreflektierte Übernahme des Gedankenguts jeglicher Provenienz. Von den konfessionellen Glaubensrichtungen und innerkonfessionellen Untergruppen über die länderspezifischen oder länderübergreifenden politisch-ideologischen Bewegungen bis hin zu den Sekten sind unzählige mystische, traditionelle, radikale, fundamentalistische, modernistische Strömungen vertreten. Dieser Umstand liefert seinerseits ausreichend Stoff für ausgiebige Debatten und heftigen Schlagabtausch.¹² Ohne die pauschalisierende Islamkritik eines radikalen Aufklärers, der der Postmoderne eine kulturellrelativistische Fetischisierung von Andersheit und Differenz vorwirft und die Stigmatisierung einer emanzipatorischen Kritik an den Islam beklagt, akzeptieren zu müssen, stimmen wir seiner Warnung insofern zu, dass der Kulturrelativismus der Postmoderne nicht zur leichtgläubigen Übernahme einer Untertanenkultur und zur Verharmlosung des Gedankenguts, welches Hass und Gewalt predigt, führen darf. Auf den Punkt gebracht: Weder häusliche Gewalt und Ehrenmorde, noch Aufruf zu Hass, Feindseligkeit, Gewalt oder Menschenrechtverletzungen dürfen im Namen der postmodernen Toleranz bagatellisiert werden. Aufgrund der Brisanz dieser Diskussion muss jedoch hinzugefügt werden, dass der „Fundamentalist der Aufklärung“ die Errungenschaften der Moderne verrät, wenn er eine Fülle der Negativerscheinungen wie Radikalismus, Fundamentalismus, Terror etc. im Namen des Islam unter „Symbole“ subsumiert und z.B. keine Möglichkeit ungenutzt lässt, gegen den Bau von Moscheen und Minaretten aufzutreten. Er wird in diesem Falle kaum überzeugende Erklärungen finden können, wenn wir die Religionsfreiheit oder die Neutralität des säkularen Staates gegenüber Religionen und Weltanschauungen weiterhin zu den Errungenschaften der Moderne zählen wollen.

Die Berechtigung der hierzulande erhobenen Forderung nach einer neuen Koranhermeneutik, die sich der Herausforderung der Aufklärung und des Einheimischwerdens eines europäischen Islam stellt, ist nicht von der Hand zu weisen, zumal sich der gängige Theologiebetrieb und die intellektuelle Welt in den muslimischen Ländern dieser Herausforderung nicht nur nicht verweigerten, sondern sich vielmehr seit Jahrzehnten auf der Grundlage geistiger und methodologischer Anleihen aus dem Westen mit der Koranhermeneutik beschäftigen.¹³

Die Kehrseite der Medaille darf jedoch nicht in Vergessenheit geraten und den Blick auf die gesamte Dimension des Gegenstandes trüben. Eine politisch und ideologisch motivierte, zwanghafte Neuorientierung einer geistigen Gesinnung ist oft zum Scheitern verurteilt. Die Geschichte und Gegenwart der Ideen, Weltanschauungen und Religionen sind voller Zeugnisse dafür, dass Traditionalismus, Fundamentalismus, Reformismus und Erneuerung zeitgleich und geographische Grenzen übergreifend nebeneinander und in Wechselwirkung miteinander existierten und existieren. Viele von oben oktroyierte Modernisierungsstrategien – nicht zuletzt in den islamischen Ländern –, die die Menschen zu Bürgern westlichen Standards auferziehen wollten,

11 Vgl. Özsoy, Ö., Zwischen Verteidigung und Anpassung. Koranhermeneutik im europäischen Kontext, in: Herder Korrespondenz, Die unbekannt Religion. Muslime in Deutschland, 2-2009.

12 Siehe zu einer solchen international geführten intellektuellen Debatte, die den Multikulturalismus und Kulturrelativismus sowie (falsche) Toleranz im Visier hatte und alsbald in einen heftigen Schlagabtausch mit gegenseitigen Vorwürfen („Fundamentalismus bzw. Dogmatismus der Aufklärung“ und „Rassismus der Antirassisten“) mündete. Chervel, T./Seeliger, A. (Hrsg.), Islam in Europa. Eine internationale Debatte, Frankfurt 2007.

13 Hierzu sei erwähnt, dass die Problematisierung der Erneuerung des islamischen Denkens sowie des Zweigespanns Islam/Westen durch große Namen wie Dschamaladdin al-Afghani, Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal bis zu Fazlur Rahman eine intellektuelle Tradition der islamischen Neuzeit hervorbrachte.

brachten vielmehr bürokratische Apparate der Machterhaltung und Unterdrückung hervor als aufgeklärte Zivilgesellschaften. Wir meinen, dass man aus diesen oft schmerzlichen historischen Erfahrungen und Fehlern auch in Europa lernen kann und sollte.

Wird eine entsprechende Forderung nach einer Neuorientierung an die Masse der Gläubigen gerichtet, so wird die Schwierigkeit der Umsetzung eines solchen Anliegens noch offensichtlicher. Wenn wir uns die Perspektive von breiten Teilen der muslimischen Bevölkerung vergegenwärtigen, lässt sich insgesamt festhalten, dass die Abhängigkeit der Gedankenwelten von den Ursprungsländern noch allgegenwärtig ist. Die mitgebrachten Vorstellungen über den Islam sowie die hermeneutischen Deutungsgewohnheiten und Alltagspraktiken beherrschen im Wesentlichen die Wahrnehmung des sozialen Umfelds und prägen die *Selbstsicht und die Sicht des Anderen*¹⁴. Eine diskursiv-kommunikative Interaktion der muslimischen Bevölkerung mit der gesellschaftlichen Umwelt befindet sich noch im Anfangsstadium. Die ausschlaggebende und empirisch mehrfach belegte Ursache dafür besteht in der ursprünglichen gesellschaftlichen Herkunft der muslimischen Migranten und in ihren gegenwärtigen sozialen Milieus sowie in dem eng damit zusammenhängenden Fehlen einer intellektuellen islamischen Elite.

Weltanschauliche Wandlungsprozesse in den Einstellungen und Überzeugungen der breiten Bevölkerung bedürfen einer längeren Zeit, die sich über Jahrzehnte hinziehen kann. Die Zeitspanne, in der sich ein intellektuell-akademischer Reichtum hätte entwickeln und Einfluss auf die Muslime ausüben können, ist kurz und umfasst nur zwei Jahrzehnte, sofern man als Ausgangspunkt für die Möglichkeit des Aufkommens einer ausgebildeten intellektuellen Elite nicht die 60er Jahre, d.h. die Anfänge der gesamten Migrationsgeschichte in Deutschland, ansieht, sondern zutreffend das Ende der 80er und den Anfang der 90er Jahre. Denn eine ernsthafte Orientierung an die neue Heimat entstand erst in dieser Zeit, unter anderen die Überzeugung, die junge Generation mit mehr Ausbildung für die Zukunft auszurüsten. Die wenigen, der Öffentlichkeit bekannten Namen¹⁵ dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine Mammutaufgabe wie die Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der heutigen Zeit an den Islam und – damit verbunden – die Etablierung eines neuen weltanschaulichen oder religiösen Denkens ohne die Entwicklung und Mobilisierung von intellektuellen, akademischen und humanen Kapazitäten nicht zu bewältigen sind. Nicht zu vergessen ist auch die Tatsache, dass eine islamische Theologie in Deutschland derzeit noch keine akademische Infrastruktur aufweisen kann und die Koranhermeneutik nur eine, wenn auch bedeutende Disziplin eines gesamten Fachgebiets ist. Es gibt inzwischen erste Versuche in Deutschland¹⁶, eine universitäre Ausbildung mit islamisch-theologischen Inhalten zu etablieren, wobei diese strukturell und konzeptionell noch weit davon entfernt sind, den Bedarf an einem universitären Studium der islamischen Theologie abzudecken. Denn sie sind hauptsächlich mit dem Schwerpunkt der Religionspädagogik für die Ausbildung von Religionslehrern eingerichtet worden. Sicherheitsdenken, den islamischen Radikalismus zu unterbinden, war dabei das größere Motiv als die Überzeugung, den Muslimen freie Entfaltungschancen ihres Islamverständnisses durch die eigene Theologie einzuräumen.¹⁷

14 Waardenburg, J., Selbstsicht und Sicht des Anderen. Alte Abgrenzungen und neue Wege zur Offenheit im christlich-islamischen Verhältnis, in: Schmid et al. (Hrsg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2009, S. 21–40.

15 Einige dieser Namen wurden vorgestellt in: Ammann, L./Amirpur, K. (Hrsg.), Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion, Freiburg 2006.

16 Diese Initiativen in Deutschland und Europa sind dargestellt in: Weiße, W. (Hrsg.), Theologie im Plural. Eine akademische Herausforderung, Münster, 2009.

17 Vgl. Sahin, E., Der schwierige Weg zur Einbürgerung des Islam. Plädoyer für eine islamische Theologie an deutschen Universitäten, in: Forschung Frankfurt, Das Wissenschaftsmagazin der Goethe Universität Frankfurt am Main, 1.2008, S. 81–85.

Gegen die beschriebenen elitären Anforderungen ist einzuwenden, dass Lebenswelten und Problemlagen lehrreicher sind als intellektuelle Vorgaben und das Auswendiglernen von Lösungsschablonen. Die kritischen Problemstellungen in der Gesinnung und den Ideenwelten der Bevölkerung entstehen in der sozialen Realität und verfestigen sich, wenn die Sachzwänge der Lebenswelt einsetzen und Lösungen aufzwingen. Nicht die scharfe Kritik an den Koranschulen der Hinterhofmoscheen bewegte die muslimischen Eltern, den Islamunterricht in Deutsch für ihre Kinder in den regulären Schulen zu akzeptieren, gar einzufordern, sondern die Einsicht, dass die Kinder in diesen Schulen keine angemessene Artikulationsfähigkeit in Glaubensfragen erwerben können. Nicht der wortgewaltige Affront von Feministinnen gegen das Kopftuch oder das Fernhalten der Mädchen von der Schule war die hauptsächliche Ursache für die geistige und praktische Umstellung, sondern die sozialen und wirtschaftlichen Umstände. Die aktuelle, intellektuell-mediale Stigmatisierung von Moscheen und Minaretten als Ausdruck eines radikalen Islam wird die Muslime weniger von ihrem Bau abbringen als die Finanzierungsnöte oder die rückläufigen Zahlen der Moscheegänger. Dem zu erwartenden Einwand, hinter dieser sozialen Realität verberge sich ein großes Potential an Fundamentalismus und Radikalismus, ist entgegen zu halten, dass die Fundamentalismus- und Radikalismuskritik die Gefahr beinhaltet, die Überforderung der muslimischen Migranten durch die Herausforderungen der Hybridität¹⁸ zu verkennen und in eine Dialektik des Negierens zu verfallen.¹⁹

Abschließend sollte, ohne ihre Relevanz für die Einbürgerung des Islam zu unterschätzen, nicht unerwähnt bleiben, dass der islamischen Theologie im Allgemeinen und der Koranhermeneutik im Besonderen keinesfalls die Bewältigungsrolle jeglicher soziopolitischer Herausforderungen, die die Muslime und den Islam in Deutschland betreffen, zugesprochen werden kann. Weder darf die islamische Theologie den Anspruch erheben, für letzte Wahrheiten in allen Lebensbereichen zuständig zu sein, noch ermöglicht die fehlende akademische Infrastruktur die gebührende Aufnahme theologierelevanter Fragen.

6 Schlusswort

Wir wollen mit diesen Ausführungen nicht den Eindruck entstehen lassen, wir würden dem intellektuellen Geist jede Möglichkeit eines maßgeblichen Einflusses auf die Gesellschaft absprechen. Mitnichten. Vielmehr gehen wir von der Aufklärungsaufgabe und der ethischen Verantwortung der Eliten aus, argumentieren aber gegen die Verabsolutierung der eigenen Positionen und plädieren für die Mäßigung der Erwartungen.

Hier sind eher eine gelassene Zurückhaltung und eine sich selbst und eigene Methoden immer wieder kritisch reflektierende Vorgehensweise ohne die Aufgabe eines nüchternen Optimismus angesagt, um die Masse der Gläubigen nicht zu überfordern und vor den Kopf zu stoßen. Die

18 „Hybridität tritt auf in Situationen kultureller Überschneidung, d. h. teilweise antagonistische Denkinhalte und Logiken aus unterschiedlichen kulturellen, sozialen oder religiösen Lebenswelten werden zu neuen Handlungs- und Denkmustern zusammengesetzt.“ Vgl. *Foroutan, N./Schäfer, I.*, Hybride Identitäten – muslimische Migrantinnen und Migranten in Deutschland und Europa, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ 5/2009)*, S. 11–18.

19 Nikola Tietze weiß eindrucksvoll auf die Gefahr hin: „Diese Kluft zwischen den Bildern über die Muslime und der gesellschaftlichen Realität ihrer religiösen Praxis sowie ihrer Konzeption vom Islam birgt die Gefahr, daß die radikalsten und politisiertesten Ausdrucksformen religiöser Identifikation zur Erklärung jeglicher Islamität herangezogen werden. Damit werden die Gläubigen in ein Zuschreibungsschema gepreßt, dem sie sich im Alltag immer weniger entziehen können und das sie letztendlich als einzig mögliche ‚anerkannte‘ islamische Religiosität anzunehmen gezwungen sind.“ *Tietze N.*, *Muslimische Religiosität in Deutschland: Welche Perspektiven hat die Forschung?*. In: *Berliner Debatte Initial*. 14(2003),4/5; S. 197–207

öffentlich-mediale Aufregung eines nicht seltenen Dilettantismus über die ideelle Rückständigkeit und das orientalisches anmutende Erscheinen und Handeln der muslimischen Migranten in der Öffentlichkeit kann höchstens die eigenen Gemüter besänftigen; sie ist keineswegs der Sache dienlich. Das darf keineswegs als ein Plädoyer für die Toleranz der Intoleranz verstanden werden, sondern für ein reflektiertes gemeinsames Nachdenken über die Grenzen der Toleranz und Intoleranz. Muslime brauchen daher, gerade auch mit Blick auf ihre wohlverstandene Teilhabe am sozialen Leben, einen gesellschaftlichen und akademischen Raum für eine ausgiebige innerislamische Diskussion, um die Herausforderung anzunehmen und selbstbewusst und auch selbstkritisch ihre Theologie und Koranhermeneutik entwickeln und etablieren zu können.

Verf.: Prof. Dr. Ömer Özsoy: Leiter des Instituts für Studien der Kultur und Religion des Islam, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Fachbereich 9, Gräfrstr. 78, 60486 Frankfurt am Main, E-Mail: oezsoy@em.uni-frankfurt.de

Ertugrul Sahin: Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Fachbereich 9, Gräfrstr. 78, 60486 Frankfurt am Main, E-Mail: sahin@em.uni-frankfurt.de

Håle Doerfer-Kir

Die verfassungsrechtliche Stellung islamischer Bildungseinrichtungen

1 Einführung

In Deutschland melden seit einiger Zeit vor allem islamische Vereinigungen die Teilhabe an der Bildung in Deutschland beheimateter muslimischer Kinder und Jugendlicher an. So entwickelt sich seit Jahrzehnten eine Vielfalt an islamischen Bildungseinrichtungen, die vermehrt gesellschaftspolitische und juristische Beachtung finden. Kernproblem des religiösen Erziehungswirkens sind die politischen Haltungen und die fundamentalistischen Zielsetzungen einiger hinter den Bildungseinrichtungen stehender Vereinigungen. So geht es in den Diskussionen zum einen um privatschulisches Bildungswirken im Sinne der Art. 7 Abs. 4 und 5 GG, zum anderen um die Erziehung in sog. Koranschulen und anderen religiösen Einrichtungen. Zentral ist dabei die Frage, ob die maßgeblichen Verfassungsbedingungen segregierenden Einflüssen islamisch orientierter Bildungsarbeit hinreichend standhalten.

2 Bedeutung der Privatschulfreiheit

Der rechtswissenschaftliche Blick auf islamisches privatschulisches Bildungswirken in Deutschland kann nicht vollständig gelingen, ohne die Zielvorgaben und die Bedeutung der Privatschulfreiheit im Verfassungsgefüge zu berücksichtigen. Zunächst soll die in Art. 7 Abs. 4 und 5 GG garantierte Privatschulfreiheit sicherstellen, dass gesellschaftlich determinierte Bildungsaltarna-