



Georg Wenz, Emeti Morkoyun

Werkstattgespräche

Islam in Rheinland-Pfalz

Ein Positionspapier

akademie_skizzen_07

Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz*
Ein Positionspapier

Georg Wenz, Emeti Morkoyun

Werkstattgespräche

Islam in Rheinland-Pfalz

Ein Positionspapier

akademie_skizzen_07

akademie_skizzen_07

Schriftenreihe der Evangelischen Akademie der Pfalz

Verlag: Evangelische Akademie der Pfalz

Druck: Saxoprint GmbH

Umschlag: Kluge Gestaltung, Landau

Landau 2020

ISSN 2509-338X

Inhalt

- 7 Einleitung
- 11 Zugehörigkeit
- 20 Religionsverständnis – Religionsausübung – Religionsrecht
- 31 Religiöse Sozialisation – Religiöse Bildung
- 41 Religion im Gesundheitswesen – Islamische Seelsorge
- 55 Mitwirkende bei den Werkstattgesprächen
Islam in Rheinland-Pfalz
- 56 Autoren

Einleitung

Die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* wurden als ein Forum konzipiert, das explizit einen gesellschaftlichen Dialog führen und Anregungen für dessen Vertiefung geben sollte. Sie verstanden sich in ihrer multiperspektivischen Standortaufnahme zur Rolle und Verortung des Islam sowie der Lebenswelten von Muslim*innen in Rheinland-Pfalz als Ergänzung zu interreligiösen Formaten wie auch zum religionspolitischen Konsultationsprozess zwischen der Landesregierung und islamischen Verbänden. Gleichwohl war es ein Anliegen, neben der Intensivierung des gesellschaftlichen Diskurses die Arbeitsergebnisse auch in diese Gremien zurück zu spiegeln und in ihrer dortigen Rezeption weitere Ebenen in ihre Fortschreibung einzubeziehen. Als Ideal leitete den Diskursprozess das Ziel einer gesellschaftlichen Praxis, in der Diversität und Verbundenheit sich nicht ausschließen.

Aus diesem Selbstverständnis ergaben sich thematische, methodische und personelle Entscheidungen. Ziel war eine möglichst gesamtheitliche Betrachtung von Querschnittsthemen und damit der Einbezug unterschiedlichster Blickwinkel. Aus diesem Anspruch generierten sich die personellen Zusammensetzungskriterien. Verschiedene Tätigkeitsbereiche sollten ebenso abgedeckt wie persönliche Erfahrungswerte einbezogen werden. Neben beruflichen, religiösen und individuellen Expertisen sollten Alter, Geschlecht und Migrationsgeschichte Berücksichtigung finden. In das Blickfeld traten so Einzelpersonen mit ihren spezifischen Perspektiven. Ein aus Afghanistan stammender Fotograf gehörte ebenso dazu wie eine Türkei stämmige Krankenschwester und islamische Seelsorgerin, ein Dozent für geistliche islamische Musik ebenso wie eine säkulare Schriftstellerin, ein muslimischer Theologiestudent oder eine evangelische Wirtschaftsexpertin. Hinzu traten Personen aus den Bereichen Wohlfahrt, Pädä-

gogik, Wissenschaft, Gewerkschaft, freie Bildungsträger, Consulting, Medien, Unternehmertum, Sufismus, NGOs, muslimische Jugendorganisationen, Kirchen, Moscheegemeinden, islamische Verbände und Zivilgesellschaft. Es entstand ein Austauschforum von eigener Beschaffenheit. Seine heterogene Zusammensetzung erwies sich im Laufe der Gespräche darin als zielführend, als es den Rahmen bereitete, neue Denkwege zu eröffnen und zumindest partiell zu jenen Unterströmungen und Einflussfaktoren vorzudringen, die die persönlichen Denkweisen, Einschätzungen und Beurteilungsparameter oft unbewusst prägen. Sich diese zu vergegenwärtigen, sie auf den Prüfstand zu stellen und mit anderen zu kontrastieren, sollte einen Diskurs initiieren, der ausgetretene Bahnen verließ und jenseits interessengeleiteter Positionierungen eine symmetrische und durch Anerkennung geprägte Gesprächsebene schuf, auf deren Basis sich verschiedene religiöse und politische Einstellungen wiederfinden und sich auf neue Weise begegnen konnten.

Die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* nahmen ihre Arbeit in bewusster Abgrenzung zu den rechtspopulistischen Diskursverschiebungen und ihren Zuspitzungen in den Debatten und Auseinandersetzungen um den Islam auf. Muslim*innen erscheinen infolge dieser ressentimentgeladenen Kontroversen zunehmend als Referenzobjekt für gesellschaftliche Missstände und der Islam als resistent gegenüber gesellschaftlichen Eingliederungsprozessen. Um dieser Entwicklung entgegenzuwirken, entfaltete das Forum in einem 15-monatigen Arbeitszyklus einen Diskursprozess über Chancen, Herausforderungen und Problemstellungen muslimischer Präsenz in Rheinland-Pfalz. Die sechs Sitzungen wurden flankiert durch die Nutzung eines Internetportals, das den Teilnehmer*innen sowohl das Einstellen von Texten und eigenen Beiträgen wie auch den fortgesetzten Gedankenaustausch erlaubte und dabei den internen Rahmen garantierte.

Unter der Prämisse, den Wirkungskreis des Islam in Rheinland-Pfalz zu erörtern und die Lage von Muslim*innen zu vergegenwärtigen, tagten die Werkstattgespräche in unterschiedlichen religiösen Einrichtungen und gewährten so den Teilnehmer*innen neben der Themenbehandlung unmittelbare Begegnungen mit Menschen, ihren Lebensbedingungen und -grundlagen vor Ort. Inhaltlich konzentrierte

sich das Forum auf die Aufarbeitung wesentlicher Mechanismen der In- und Exklusion sowie alltagsrelevanter Herausforderungen im Kontext islamischer Lebensgestaltung, deren Bearbeitung für die Verbesserung der Zugehörigkeitsverhältnisse dringlich erschien. In dem Diskursprozess flossen konkrete Erfahrungen aus der Alltagspraxis der Teilnehmer*innen, Beobachtungen der öffentlichen Wahrnehmung des Islam und wissenschaftliche Expertisen zusammen.

Der ausgewählte Teilnehmer*innenkreis ermöglichte, konfessionelle, milieubedingte, wissenschaftliche, generationale und wirtschaftliche Perspektiven auf die Realitäten islamischen Lebens in Rheinland-Pfalz miteinzubeziehen und in ihrer Zusammenschau ungeahnte Einblicke in relevante gesellschaftliche Kontexte des Islam zu gewinnen. Unabhängig von prominenten Problemstellungen im Zusammenhang mit dem Islam wurde in einem gemeinsamen Reflexionsprozess ein Korpus an realitätsnahen, lebensweltorientierten Fragestellungen entwickelt, die die aktuellen Handlungsbedarfe an der Schnittstelle zwischen muslimischen Anliegen und gesamtgesellschaftlicher Entwicklung widerspiegeln. Die innermuslimische Vielfalt und Komplexität religiöser und kultureller Alltagspraktiken gegenüber ihrer Reduktion auf den politischen Islam zu erfassen, den oft einseitig problematisierenden Debatten fundierte Einsichten für eine sachliche Auseinandersetzung mit dem Islam gegenüberzustellen und konkrete Handlungsoptionen für zentrale Bereiche gesellschaftlicher Teilhabe zu erarbeiten, war erklärtes Ziel. Hierfür wurden mit den Themenfeldern ›Zugehörigkeit und Diskriminierung‹, ›Religionsverständnis – Religionsausübung – Religionsrecht‹, ›religiöse Sozialisation – religiöse Bildung‹ und ›Religion und Gesundheit – islamische Seelsorge‹ vier Komplexe in Zusammenhang mit islamischen Lebensformen in Rheinland-Pfalz benannt, die eine Schlüsselfunktion bei der Inkulturation des Islam in eine plurale Gesellschaft einnehmen.

Die erzielten Ergebnisse stellen eine erste Bestandsaufnahme aktueller Bedarfe islambezogener Initiativen für Rheinland-Pfalz dar und sollen in anknüpfende Projekte überführt werden. Zugleich ist es elementares Anliegen, die Resultate in die öffentliche Debatte einzuspeisen, um damit einen Beitrag zur Transformation eingeschliffener Diskurslogiken und Umgangsweisen mit dem Islam und Muslim*innen in Rheinland-Pfalz zu leisten. Das vorliegende Positionspapier versteht

sich als ein Medium dieser Vermittlung. Die darin verhandelten Themen und Einschätzungen wollen dazu anregen, auf verschiedensten Ebenen die Diskussionsstränge aufzugreifen und weiterzuführen. Die abgeleiteten Handlungsoptionen unterbreiten Vorschläge für zukunftsweisende Praxisentscheidungen. Eine besondere Funktion in der Weitergabe der Ergebnisse nehmen die Teilnehmer*innen der Werkstattgespräche wahr. Sie können als Stellvertreter*innen ihres gesellschaftlichen Hintergrundes die internen Erkenntnisprozesse in diesen zurückspeiegeln. Als Multiplikator*innen übernehmen sie die Funktion, die Einsichten in ihre beruflichen wie privaten Kontexte zu überführen.

In Ergänzung zu den beiden Vermittlungsmodi intendiert eine öffentliche Tagung, die Erfahrungen mit dem besonderen diskursiven Rahmen der Werkstattgespräche sowie ihre Gelingensbedingungen zu bilanzieren, nächste Arbeitsschritte bezüglich der beschriebenen Problemstellungen und Entwicklungsfelder vorzubereiten sowie die Vernetzung zivilgesellschaftlicher und hauptamtlicher Akteure im Kontext der interreligiösen und gesellschaftspolitischen Fragestellungen anzuregen. Damit soll ein mittel- bis langfristiger Prozess in die Wege geleitet werden, in dessen Verlauf die gesellschaftliche Diskussion über die Prozesse und Dynamiken muslimischen Lebens in Rheinland-Pfalz eine breite Basis findet. Die lösungsorientierte Aufnahme stets neuer aktueller Entwicklungen in die Analysen gewährleistet hierbei die nachhaltige kontinuierliche Vertiefung und Lösungsorientierung. Wie schon bei den Werkstattgesprächen *Islam in Rheinland-Pfalz* liegt der Fokus auf der Qualität der Beziehungen, die alle Mitglieder der Gesellschaft auf der Grundlage der Rückbindung an diese individuell und sozial eingehen – einer Gesellschaft, in der die strukturellen Rahmenbedingungen die Chancen der Pluralität für alle erfahrbar werden lassen.

Zugehörigkeit

Der Islam ist als zweitgrößte Religion und mit etwa 4,7 Millionen Muslim*innen über die breite mediale Berichterstattung und über religiöse Symbole wie Moscheebauten in Deutschland nahezu allgegenwärtig. An der Debatte um die Frage »Gehört der Islam zu Deutschland?« lässt sich ablesen, wie brisant das Thema ist, welche spezifischen Haltungen gegenüber dem Islam vorherrschen und worin sich die Innenperspektive der muslimischen Bevölkerung davon unterscheidet. Die Abweichungen zwischen der Sicht von Muslim*innen auf Deutschland und ihrer Außenwahrnehmung sind teilweise gravierend. Die Partizipationsdynamiken lassen sich daher nicht isoliert betrachten, sondern stehen sowohl individuell als auch in Bezug auf Gruppen in engem Zusammenhang mit Identitätsbildung, der Haltung gegenüber kultureller und religiöser Pluralisierung sowie Machtverhältnissen im Diskurs über Zugehörigkeit. Es kommt insofern darauf an, auch eine Momentaufnahme des gesellschaftlichen Selbstverständnisses und seines impliziten Gesellschaftsmodells mit in den Blick zu nehmen, in dessen Mitte sich Zugehörigkeitsgefühle auf unterschiedliche Weise ausprägen.

Integration – im Gegensatz zu Zugehörigkeit – könnte man fassen als den Fortschritt, mit dem die muslimische Bevölkerung sich über die Zeit an die deutsche Gesellschaft »anpasst« und in dem migrationsbedingte soziale Problemlagen nach und nach abnehmen. Die wissenschaftliche Forschung liefert mittlerweile ein dezidiertes Bild zu unterschiedlichsten Entwicklungen. Die Frage, wie Muslim*innen zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung stehen, wie sich das Bildungsniveau von Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund mittelfristig verändert oder wie viele Muslim*innen an politischen Entscheidungsprozessen teilnehmen, haben ihren festen Platz in der Migrationsforschung. Die Förde-

rung kultureller, sprachlicher und wertebasierter Kenntnisse gilt dabei als Garant für die Nivellierung gesellschaftlicher Missstände im Kontext von Bildungs-, Erwerbs- und Einkommenschancen und für die Herstellung gleichberechtigter Mitbestimmungsmöglichkeiten.

Während Integration sich folglich darauf bezieht, den sozialen Status von Migrant*innen im Vergleich zur Mehrheitsgesellschaft zu betrachten, zielt Zugehörigkeit stärker auf das Maß ab, in dem sich Individuen und Gruppen als selbstverständlicher Teil einer (nationalen) Gemeinschaft betrachten. Es geht folglich weniger um eine Eingliederung als vielmehr um die Qualität der Beziehungen, die Menschen mit ihrer Umgebung eingehen und die durch sie entsteht. Nimmt man diese in den Blick, so fällt auf, dass sich Muslim*innen mit familiärer Migrationsgeschichte trotz muttersprachlicher Deutschkenntnisse und bester Qualifizierung mitunter dennoch als Bürger*innen zweiter Klasse fühlen. Auch die Tatsache, dass viele Muslim*innen Deutschland als ihre Heimat betrachten, hilft über den Eindruck einer als ambivalent wahrgenommenen Zugehörigkeit nicht hinweg. Maßgeblich zeichnet dafür eine Debattenkultur verantwortlich, in der der Platz des Islam und der Muslim*innen in Deutschland strittig erscheint.

Wie Gesellschaftsstrukturen in entscheidender Weise Zugehörigkeitsverhältnisse von Muslim*innen beeinflussen und welche Merkmale von ›Muslim-Sein‹ dadurch in den Vordergrund rücken, beginnt bereits mit der kriterialen Zuordnung. Im öffentlichen Diskurs und in amtlichen Bevölkerungsstatistiken etwa dominiert ein herkunfts- oder Ethnien bezogenes Verständnis, bei dem entscheidend ist, zu welchem ›muslimischen Land‹ oder zu welcher dem Islam zugeordneten Ethnie Personen familiäre Bezüge haben. Muslim*innen werden auf diese Weise kontinuierlich auf eine nicht-deutsche Herkunft und ein fremdes Glaubensbekenntnis reduziert, sodass Identitätsmerkmale, die für das Zugehörigkeitsempfinden zur hiesigen Gesellschaft für sie wesentlich wären, in den Hintergrund geraten.¹

Doch auch wenn man die geographische und ethnische Herkunft berücksichtigt, lassen sich Muslim*innen aufgrund der unterschiedlichen Glaubensrichtungen, religiösen Praxis und Ausdrucksformen in verschiedenen Altersgruppen kaum mehr als einheitliche Glaubensgemeinschaft beschreiben. So leben in Deutschland unter anderem

Sunniten, Schiiten, Aleviten, Angehörige der Ahmadiyya und Menschen, die sich trotz gemeinsamer Herkunft zu keiner dieser Gruppen zugehörig fühlen, sich aber jenseits eines individuellen Glaubensbekenntnisses als Teil der muslimischen Gemeinschaft begreifen. Unfreiwillige, das heißt gegebene Zugehörigkeiten stehen dabei zunächst der Entscheidung von Individuen in der Wahl ihrer freiwilligen Zugehörigkeiten gegenüber. Neben der relativen Freiheit, wahlweise dazu zu gehören (im Sportverein, in einer Schul-AG etc.), steht das Hineingeworfensein in bestimmte Umstände, beispielsweise als Nachkomme einer muslimischen Familie. Zwar ist die Frage ›Wo gehöre ich hin und darf ich das mitentscheiden?‹ auch für alle andern Mitglieder einer Gesellschaft existentiell. Denn auch ihre multiplen Zugehörigkeiten sind grundlegend zwischen freiwilligen und unfreiwilligen aufgespannt. Für viele Muslim*innen hat diese Frage jedoch eine weiterreichende Bedeutung, solange die Mehrheit der Gesellschaft ihre religiöse Identität nur ›unter Vorbehalt‹ akzeptiert. Vorurteile gegenüber Muslim*innen, eine auf den politischen Islam reduzierte Wahrnehmung und die damit verbundenen Exklusionsmechanismen im zwischenmenschlichen Umgang wirken sich einschränkend auf die soziale Mobilität von Muslim*innen aus und determinieren in gleicher Weise ihre gesellschaftlichen Teilhabechancen wie den Rahmen künftiger Entscheidungen in Bezug auf Bildungsbiographien, Berufswahl oder das zivilgesellschaftliche Engagement.

Der Bogen lässt sich noch weiter spannen, bezieht man mit ein, dass die Lebensrealitäten von Muslim*innen vielfach durch multiple Länder- und Heimatbezüge sowie durch sprachliche, religiöse und kulturelle Mehrfachzugehörigkeiten geprägt sind. Der aus diesen Faktoren gespeiste Anspruch auf Selbstbestimmung, Mitsprache und Teilhabe am Diskurs über Zugehörigkeitsverhältnisse innerhalb der Gesellschaft benennt einige der ausschlaggebenden Kriterien, um die Zugehörigkeitsdebatten zu weiten. Dass der öffentliche Diskurs weitgehend homogene Identitäten postuliert, zeigt dagegen, in welchem Maß das Zugehörigkeitsempfinden von Muslim*innen noch immer dem ständigen Aushandeln zwischen äußeren Zuschreibungen und Selbstbild unterliegt.

Beide gilt es sich zu vergegenwärtigen: Auf der einen Seite spielt die individuelle (religiöse) Identität sowie die hinsichtlich Glaubensrichtung, zugemessenem Stellenwert von Religion, Alter und persönlichen Erfahrungen gelebte Heterogenität innerhalb der muslimischen Gemeinschaft eine Rolle. Auf der anderen Seite ist das dominierende Fremdbild über den Islam bedeutsam, mit dem Muslim*innen in ihrem Alltag, in ihren persönlichen Beziehungen und über die Medien konfrontiert sind und das sie für ihr Bedürfnis nach Zugehörigkeit versuchen, möglichst stimmig mit sich in Einklang zu bringen.

Dieses Fremdbild manifestiert sich im öffentlichen Raum nicht selten in Stereotypen. Repräsentative Umfragen belegen eine gängige Skepsis sowie eine verbreitete Wahrnehmung des Islam als antidemokratisch, fanatisch und rückwärtsgewandt.² Demgegenüber zeichnen Untersuchungen zu den Sichtweisen und Einstellungsmustern von Muslim*innen ein diametrales Bild. Religiöse Muslim*innen halten nicht nur in der großen Mehrheit die Demokratie für eine gute Regierungsform, sie befürworten ebenso eine offene Haltung gegenüber anderen Religionen und schätzten die religiöse Vielfalt in Deutschland als gesellschaftlichen Gewinn.³

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach dem vorausgesetzten Gesellschaftsmodell, auf das sich Zugehörigkeit bezieht. Erst mit der Gewissheit darüber, an welcher Grundlage sich ein durch Diversität bedingtes Zusammenleben orientieren soll, können Zugehörigkeiten ausgehandelt und die nötigen Bedingungen geschaffen werden, um unter Einbezug aller Bevölkerungsgruppen eine gemeinsame Vorstellung des gesellschaftlichen Rahmens zu entwickeln. Den Bezugspunkt dieses Gesellschaftsmodells bildet die Normativität der Pluralisierung. Seitdem sich Deutschland seit der Jahrtausendwende allmählich als Einwanderungsland definierte und sich später als divers beschrieb, ließ auch die Vorstellung nach, Integration und Zugehörigkeitsbemühungen seien einseitig auf Seiten der Muslim*innen einzufordern. Der Staat sah sich fortan stärker in der Zuständigkeit, Bedingungen für Teilhabe durch entsprechende Maßnahmen und Gesetze zu verbessern. Stärker noch als der Begriff ›Einwanderungsland‹ hebt die zunehmend verbreitete Beschreibung als ›Migrationsgesellschaft‹⁴ auf die Realität religiöser, kultureller und nationaler Pluralität und

Mehrfachzugehörigkeiten ab, die laut Mikrozensus heute jeden Vierten in Deutschland betreffen. Wo im Integrationsdiskurs noch das Ziel einer Angleichung an eine stilisierte Mehrheitsgesellschaft und der Minimierung kultureller Unterschiede im Raum stand, geht es heute vermehrt um die Anerkennung multipler Zugehörigkeiten als Normalfall der gesellschaftlichen Entwicklung. Anstelle vor-migrative Gesellschaftsstrukturen zu erhalten und mit Forderungen aufzuwarten, die vor allem die kulturell und religiös Anderen in die Verantwortung nehmen, konzentriert sich die Frage nach Zugehörigkeit aktuell auf Vielfalt, auf die Gewährleistung gesellschaftlicher Teilhabe und auf geeignete Maßnahmen, um eine breite Akzeptanz von Diversität zu erreichen.

Daraus geht hervor, dass religiöse und kulturelle Differenz nicht mehr zwingend ein Zeichen von Desintegration, sondern einen Aspekt gesellschaftlicher Vielfaltigkeit und als solcher eine Bereicherung darstellt – insofern sie nicht gemeinsamen ›Regeln des Zusammenlebens‹ zuwiderläuft. Als Orientierungsrahmen für diese Regeln dienen in erster Linie das Grundgesetz und die daran anschließenden rechtsstaatlichen Normen. Weitaus komplexer stellt sich die Diskussion bei der Verhandlung kulturell-religiöser Differenz in zwischenmenschlicher und gemeinschaftlicher Hinsicht des Zusammenlebens dar. Sie erfordert Austausch und Dialog und ist gleichzeitig angewiesen auf gegenseitige Anerkennung. Beides sind Schlüsselmomente gelingender Praxis, zugleich aber auch Quelle von Irritationen und Anlass für Widerstand.

Ein Blick hinter die im Alltag gelebten Beziehungen zeigt einen umkämpften Diskurs um die Ausformulierung solcher ›Regeln des Zusammenlebens‹. Konkret spielen sich diese Prozesse in persönlichen Beziehungen ab, in institutionellen Kontexten und auf politischer Ebene – in Freundschaften, nachbarschaftlichen und kollegialen Beziehungen ebenso wie in Kindertageseinrichtungen, bei der Vermittlung des Islams an öffentlichen Schulen, bei der Frage nach der Vereinbarkeit religiöser Gebote und Rechtsvorschriften oder bei der Regelung der Organisationsform islamischer Religionsgemeinschaften. Für Zugehörigkeit ist daher entscheidend, auf welcher Grundlage Maximen des Zusammenlebens entstehen, in welcher Weise Muslim*innen in den unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten bei der Regelkonzipierung mitwirken und wer auf muslimischer Seite in diese Prozesse eingebunden wird.

Aus dem bisher Angeführten geht hervor, dass es für die Bearbeitung von Zugehörigkeitsverhältnissen auf den unauflösbaren Zusammenhang zwischen der komplexen Dynamik von Partizipationsmechanismen, den Fremd- und Eigenbildern sowie der Gesellschaftsform ankommt, für die sich die einzelnen einsetzen. Plausibel wird dieser Bedarf im Licht der ›doppelten Bindung‹, zwischen der sich Zugehörigkeit entscheidet: Auf der Basis der freiheitlich-demokratischen Grundordnung ermöglicht der gesellschaftliche Rahmen Vielfalt, Diversität und Religionsfreiheit. Dennoch gibt es unter Muslim*innen weit verbreitete Erfahrungen der Benachteiligung, des Außenvorbleibens und eines zweitklassigen Bürgerstatus, die sie zugunsten der Ausbildung eines positiven Zugehörigkeitsgefühls in ihrem Alltag zu bewältigen haben. In diesem Widerspruch spiegelt sich das Dilemma, in dem sich muslimische Bürger*innen in Deutschland ungeachtet ihrer je individuellen religiösen Prägung und Praxis als Gläubige wiederfinden. Um ihre Zugehörigkeit zu fördern, ist es daher unausweichlich, eigene Bilder über den ›Anderen‹ kritisch zu hinterfragen, bestehende Standards an eine gemeinsame Zukunft des Zusammenlebens anzupassen und stets aufs neue die spezifischen Machtverhältnisse des Diskurses in den Blick zu nehmen. Gleichzeitig zeigt dieser Befund jedoch auch auf, wie fluid sich Zugehörigkeit darstellt und wie die Bewertung sozialer Realitäten je nach Blickwinkel, persönlicher Einstellung und Sichtweise auf sich und andere variieren kann. So scheint neben belastbaren Indikatoren Zugehörigkeit auch ein Gefühl zu sein, das von dem Grad abhängt, in dem es gelingt, Differenz und Einverständnis miteinander auszutarieren. In diesem gesamtgesellschaftlichen Aushandlungsprozess führen die Formulierung, Verwirklichung und auch Verletzung verbindlicher Befugnisse lebenspraktisch vor Augen, wie Zugehörigkeitsgefühle entstehen und determiniert werden.

Einschätzungen und Handlungsempfehlungen

- > Aus Sicht der Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* bedeutet Zugehörigkeit fördern, gesellschaftlich an einer besseren Passung zwischen muslimischen Lebensformen und den medial sowie diskursiv transportierten Fremdzuschreibungen zu arbeiten. Damit wird der Eigenschaft von Zugehörigkeit Rechnung getragen, auf eine ›positive Antwort‹ durch die Mitglieder einer Gemeinschaft angewiesen zu sein. Als Ergebnis halten die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* fest, dass eine solche positive Antwort insbesondere in Bezug auf die Anerkennung kulturell-religiöser Differenz, die Öffnung der gesellschaftlichen Institutionen für die Teilhabe muslimischer Bürger*innen sowie auf das zivilgesellschaftliche wie politische Engagement für Diskriminierungsfreiheit erforderlich ist.
- > Die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* kamen zu dem Ergebnis, dass erst mit der Klärung der Frage, wie die plurale Gesellschaft insgesamt gestaltet werden soll, Zugehörigkeit zu dieser verhandelt und gefördert werden kann. Sie empfehlen diesbezüglich eine durch die Politik geförderte und durch die Zivilgesellschaft getragene Debatte über Diversität sowie über die Grundlagen eines Gesellschaftsmodells, das aus dieser Diversität seine Einheit bezieht.
- > Um diese Prozesse auf zivilgesellschaftlicher Ebene zu fördern, schlagen die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* regelmäßig stattfindende strukturierte Diskursformate vor. Von diesen erhoffen sie sich einen Beitrag zur Etablierung eines inklusiven Gesellschaftsbildes sowie die Ermutigung zu einer ›positiven Antwort der Gemeinschaft‹ und in der Folge die Einbindung in die Gesellschaftsbezüge vor Ort. Die Multiplikatorenfunktion bestehender Foren wie des Runden Tisches Islam kann hierfür gezielt angesprochen werden, um geeignete Formate zu entwickeln und durchzuführen.
- > Die Frage der gesellschaftlichen Zugehörigkeit von Muslim*innen und des Islam kann sich in der Perspektive der Werkstattgespräche nicht in der Organisation der Beziehungen zwischen dem Land Rheinland-Pfalz und den muslimischen Religionsgemeinschaften im Blick auf die Regelung der religiösen Angelegenheiten erschöpfen. Die Werkstattgespräche

Islam in Rheinland-Pfalz empfehlen weitergehend nach Wegen zu suchen, wie Muslim*innen und Zusammenschlüsse von Muslim*innen gleichberechtigt an der Ausgestaltung der Gesellschaft und der Bearbeitung gesellschaftlicher Herausforderungen teilhaben können. Über religiöse Anliegen hinaus gilt es den Dialog über Prozesse, Debatten und Entscheidungen in gesamtgesellschaftlichen Zukunftsfragen zu suchen, wie etwa bei Klima- und Umweltschutz, Generationengerechtigkeit oder sozialen Fragen.

- > Ansatzpunkte für die Intensivierung eines gemeinsam getragenen gesamtgesellschaftlichen Engagements sehen die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* in Kooperationen der bestehenden muslimischen Vereine und Verbände in Rheinland-Pfalz mit Akteuren aus dem muslimischen, kirchlichen, gesellschaftlichen sowie nichtkonfessionellen Spektrum. Darüber hinaus können Veranstaltungen im kommunalen kultur-politischen Bildungsbereich das genannte Anliegen in ihren Angeboten aufgreifen und diesem zu mehr Reichweite verhelfen. Die Vernetzung bildungs- und zivilgesellschaftlicher Akteure und Initiativen kann des Weiteren durch Landesförderprogramme politisch unterstützt werden.
- > Die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* stellen ein Desiderat im Hinblick auf empirische Studien zu Diskriminierungserfahrungen von Muslim*innen in Rheinland-Pfalz fest und empfehlen diesbezüglich insbesondere quantitative Erhebungen, die Einsichten in Ursachen und Erscheinungsformen geben und langfristige Auswirkungen von Ausgrenzung und Diskriminierung dokumentieren. Zu eruieren ist ferner, inwiefern sich Zugehörigkeit erst in der Überwindung von Diskriminierung entwickeln kann beziehungsweise welche Auswirkungen von Diskriminierungserfahrungen auf Dynamiken von Zugehörigkeit identifiziert werden können.
- > Die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* unterstützen gezielte politische Initiativen auf der Basis wissenschaftlicher Expertisen, die das Beratungsangebot für Muslim*innen im Kontext von Diskriminierung und Rassismus weiter ausbauen, Anreize für deren Inanspruchnahme geben und Projekte im präventiven Bereich entwickeln.

> Zudem stellen die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* den Bedarf zielgruppenspezifischer Empowermentangebote und entsprechender Ausbildungsgänge in Rheinland-Pfalz fest, die ergänzend als Interventionsmaßnahmen sowohl von der muslimischen Community als auch als Fortbildungsgänge für Nichtmuslime in Anspruch genommen werden können. Diese als Beratungsstrukturen weiter auszubauen – insbesondere in Form der finanziellen Förderung entsprechender Qualifizierungsmöglichkeiten für Hauptamtliche – trägt aus Sicht der Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* den andauernden gesellschaftlichen Konfliktlinien Rechnung und fördert die weitere Gesamtintegration aller Bevölkerungsgruppen in Rheinland-Pfalz.

- 1 Vgl. Spielhaus, Riem, *Muslime in der Statistik: Wer ist Muslim und wenn ja wie viele? Ein Gutachten im Auftrag des Mediendienst Integration*, Berlin 2013.
- 2 Vgl. Bielefeldt, Heiner, *Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam*, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.): *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen*, Wiesbaden 2010, S. 173-206, hier S. 174.
- 3 Vgl. el-Menour, Yasemin, *Muslimische Religiosität: Problem oder Ressource?*, in: Peter Antes / Rauf Ceylan (Hgg.): *Muslime in Deutschland. Historische Bestandaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*, Wiesbaden 2017, S. 225-264, hier S. 227.
- 4 Ausführlich hierzu Foroutan, Naika / Ikiz, Dilek, *Migrationengesellschaft*, in: Mecheril, Paul (Hg.): *Handbuch Migrationspädagogik*, Weinheim 2016, S. 138-151.

Religionsverständnis – Religionsausübung – Religionsrecht

Artikel 4 des Grundgesetzes garantiert Religionsfreiheit sowohl in individueller als auch in gemeinschaftlicher Hinsicht. Geschützt sind der Glaube sowie die daraus hervorgehenden religiösen Handlungen nebst der dafür notwendigen Infrastruktur. Das öffentliche Praktizieren wie auch die Organisation in religiösen Vereinen, Verbänden oder Gemeinschaften werden unterschiedslos gewährleistet. Zu Einschränkungen kann es kommen, wenn im Zuge einer Grundrechtekollision gesetzliche Regelungen erforderlich werden oder eine religiöse Gruppierung aktiv die staatliche Ordnung unterminiert.

Unter der Voraussetzung der grundsätzlichen Trennung von Politik und Religion kommt letzterer in der säkularen Gesellschaft eine öffentliche Rolle zu. Diese findet bisher weithin Akzeptanz. Auch bleibt unter den Bedingungen der Säkularität trotz der Auflösung des selbstverständlichen Transzendenzbezugs der Gesellschaft das Recht auf die individuelle religiöse Lebensführung bestehen und darüber hinaus, die religiöse Stimme in den öffentlichen Diskurs einzubringen.¹ Zu beobachten gilt indes, welche Auswirkungen die fortschreitende Entkonnfessionalisierung zeitigen wird.

Vor dem Hintergrund des in der weltanschaulichen Neutralität des Staates begründeten Gleichbehandlungsgrundsatzes, des verbürgten Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften und deren öffentlicher Rolle entwickelt sich islamisches Leben in Rheinland-Pfalz. Während Fragen des Religionsverständnisses die innerislamische Heterogenität und ihr Gegenstück, die Homogenisierung und Normierung² betreffen, rückt mit der Religionsausübung auch der öffentliche Bereich in das Blickfeld und mit ihm die unter der Bezeichnung der »res mixtae« verorteten Schnittmengen staatlicher und religiöser Verantwortung. Das sich maßgeblich aus der Verfassung herleitende Reli-

gionsrecht definiert den Handlungsrahmen von Religionsgemeinschaften unter der Wahrung des für alle geltenden Gesetzes. Es findet seine Umsetzung auf Landesebene und inkludiert die korporative Religionsfreiheit. Kraft ihrer gilt die grundsätzliche Gleichheit aller Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften im Grundstatus, unabhängig von ihrer Rechtsform. Die grundgesetzlich garantierten »religionsfreundlichen Bestimmungen«³ des Selbstbestimmungsrechts, der Erteilung von Religionsunterricht, der Anstalts- und Militäreseelsorge und des Vermögensschutzes bedürfen aufgrund der Formalparität keines Körperschaftsstatus des öffentlichen Rechts. Die Kritik an der öffentlichen Präsenz des Islam, respektive das Bestreben, islamische Religionsausübung und Symbolik auf den Privatbereich zu beschränken⁴, betreffen in ihrem Grundsatz daher alle Religionen⁵ und zielen auf ein verändertes Gesellschaft- und Staatsverständnis.

Im Rahmen der säkularen Ordnung werden die Religionen ermutigt, sich auch über ihre eigenen Belange und Religionsgrenzen hinaus gesamtgesellschaftlich zu engagieren. Ihre Sichtbarkeit ist dabei Zeichen ihrer gesellschaftlichen Zugehörigkeit. Insofern bildet religiöse Diversität einen Gradmesser gesamtgesellschaftlicher Integrationsprozesse. Die Debatten um die Rolle des Islam werden durchzogen von externen und internen Konfliktlinien. Sie sind ein Hinweis auf das Maß seiner Inkulturation und zugleich auf die Bedeutung, die ihm künftig zukommt oder zugewiesen werden soll. Zum öffentlichen Erscheinungs- und Betätigungsbild des Islam gehören Moscheebau und das Tragen religiös konnotierter Kleidung. Sie verweisen mit der korporativen und der individuellen Religionsfreiheit exemplarisch auf die beiden konfliktträchtigen öffentlichen Dimensionen. Die Auseinandersetzungen zwischen sogenannten liberalen und konservativen Deutungsansprüchen stehen stellvertretend für die internen Konfliktfelder. Beide Bereiche betreffen über den religiösen Raum hinaus die gesellschaftliche Kohärenz. In ihren Konkretionen wie dem lautsprecherverstärkten Muezzinruf (adhan/ezan) oder der Gesichtsverschleierung in öffentlichen Einrichtungen rücken die Aushandlungsprozesse um die Sichtbarkeit des Islam und mit ihnen die Instrumentalisierung der Themen und die ideologische Aufladung der Diskussion mit ins Blickfeld. Letzteren gilt es in all ihren Spielarten entgegen zu treten.

Desgleichen sind die Ursachen der wachsenden Ablehnung gegenüber dem Islam⁶ kritisch zu analysieren und ist die jeweilige Programmatik islamischer Verlautbarungen zu muslimischem Leben in nicht-islamischen Gesellschaften⁷ zu erörtern. Während erstere der Diskriminierung von Muslim*innen Vorschub leistet, kann letztere sowohl ausgehend von islamisch-ethischen Idealen den Einsatz für eine gerechte Gesellschaft als auch auf der dezidierten Ablehnung freiheitlich-demokratischer Gesellschaftsordnungen beruhende segregierende Tendenzen oder innerhalb der freiheitlich-demokratischen Grundordnung die Ausweitung muslimischer Einflussnahme bezeichnen und bedarf deshalb hinsichtlich ihrer religiösen, sozialen, rechtlichen, politischen, soziokulturellen und visionären Intentionen der konkretisierenden Diskussion.⁸

Der Islam in seiner über 14 Jahrhunderte gewachsenen Heterogenität und Diversität erlaubt eine innere Vielzahl von Strömungen und individueller Religiosität. Dennoch rufen liberale Reformbewegungen wie fundamentalistische Reduktionen regelmäßig Kontroversen über die Deutungshoheit, die religiöse Autorisierung und die Inrespektive Exklusion von Personen, Gruppierungen und Bewegungen hervor. Stellt sich dergestalt auf der Binnenebene die Frage der Zugehörigkeitskriterien zum Islam und bilden die sogenannten fünf Pflichten und sechs Glaubensartikel den Minimalkonsens, erfährt in der Außenbetrachtung die Rede vom »Islam« eine Wendung, in der dieser selbst als handelndes Subjekt erscheint und darin Objekt von Wertungen und Ansprüchen wird.

Gleichwohl ist der Islam selbst keine Religionsgemeinschaft. Hierfür bedarf es einer verfassten Institution. Ob die gewählte Organisationsform behördliche Züge annimmt oder basisdemokratische, ist religionsrechtlich nicht vorgegeben. Allerdings spielt die Homogenität hinsichtlich des Bekenntnisses oder zumindest die Bekenntnisnähe ihrer Mitgliedsorganisationen eine ausschlaggebende Rolle.⁹

Ob die im Land Rheinland-Pfalz organisierten muslimischen Verbände und Vereine sich hinsichtlich ihres Bekenntnisses unterscheiden oder lediglich in ihrer geschichtlichen Genese, muss aus ihrem Selbstverständnis heraus entschieden werden. Die vorliegenden Gutachten zu den islamischen Verbänden sowie die Zielvereinbarungen des Lan-

des mit ihnen legen die Anerkennung als eigenständige Religionsgemeinschaften auch im Falle einer Bekenntnisübereinstimmung allerdings nahe. Dies impliziert, dass künftig weitere bekenntnisgleiche islamische Religionsgemeinschaften entstehen können, die aktuell noch nicht an Konsultationsprozessen teilnehmen. Kriterium der Unterscheidung zu einem religiösen Verein und damit für die Ausübung instituti-oneller Rechte ist die umfassende Erfüllung der sich aus dem Bekenntnis ergebenden religiösen Aufgaben. Ursache für die potenziell anhaltende dynamische Entwicklung der islamischen Religionslandschaft ist der Verzicht auf einen Zusammenschluss zu einer einheitlichen islamischen Religionsgemeinschaft in Rheinland-Pfalz. Eine solche scheint trotz der Übereinstimmung in theologischen Grundsätzen und Ritus aufgrund unterschiedlicher Prioritätensetzungen ausgeschlossen. Die Konsequenzen einer Anzahl relativ mitgliedsschwacher islamischer Religionsgemeinschaften für die Erteilung des Religionsunterrichts, der Anstaltsseelsorge, der Wohlfahrtspflege oder des Betreibens islamischer Friedhöfe gilt es indes zu durchdenken – auch vor dem Hintergrund des Kontrastes zwischen den ethnischen, herkunftsbezogenen und spirituellen Kontinuitäten in den künftigen Religionsgemeinschaften und den Anforderungen, die aus der Pluralität der Muslime in Rheinland-Pfalz in den genannten Bereichen hervorgehen. Die verabredeten gemeinsamen Gespräche zwischen dem Land Rheinland-Pfalz und islamischen Verbänden bieten dafür eine geeignete Plattform. Die Erstellung und der Einbezug weiterer wissenschaftlicher Studien und religionsrechtlicher Stellungnahmen trügen zur Klärung der prospektiven Herausforderungen bei. Die Repräsentanz nicht organisierter Muslime und ihre Einbindung in die Verwaltung religionspraktischer Fragen sowie die Anerkennung von Organisationsformen, die nicht eingespielten Mustern entsprechen, ist damit allerdings noch nicht gelöst.

Dagegen legt die Bekenntnisnähe der meisten beteiligten islamischen Verbände den Grundstein, um innerislamischen Kooperationen den Weg zu ebnen und Abstimmungs- und Einigungsprozesse durch die Schaffung und Festigung von Austausch-, Koordinierungs- und Entscheidungsstrukturen zu ermöglichen.¹⁰ Eine solche verspräche Synergieeffekte hinsichtlich der Ressourcenknappheit und der infrastrukturellen Einschränkungen in den einzelnen Verbänden. Zudem

stärkte die einheitliche Repräsentanz auf der Grundlage gemeinsamer Positionierungen die Vertretung der Gesamtinteressen. Die gemeinsame Verständigung auf demokratische Grundwerte, Menschenwürde und Geschlechtergleichheit, wie in den Zielvereinbarungen mit dem Land festgehalten, spiegelt dabei den normativen Anspruch eines modernen Religionsverständnisses wider. An ihm werden die islamischen Religionsgemeinschaften in ihrer Lehre und ihrem Handeln gemessen werden – nicht nur hinsichtlich der weiteren Staatsvertragsverhandlungen. An ihm wird sich auch ihre interne Kooperations- und Handlungsfähigkeit mitentscheiden.

Zwei Vereinbarungen stellen für die islamische Theologie und das islamische Recht eine besondere Herausforderung dar: Das aktive Eintreten gegen Diskriminierung aufgrund sexueller Identität und die freie Religionswahl. Auch wenn in den Zielvereinbarungen nicht explizit genannt, geht aus der »Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit im umfassenden Sinne«¹¹ die Achtung der negativen Religionsfreiheit, des Glaubenswechsels und der Freiheit von Glauben hervor. Sure 2:256 könnte in ihrem Verbot religiösen Zwangs einen Anknüpfungspunkt bilden, um dies auf islamischer Seite hermeneutisch zu legitimieren.¹² Dass es trotz der vermeintlichen apodiktischen Ablehnung frei gelebter sexueller Orientierung in der islamischen Jurisprudenz zu Aufbrüchen in der Praxis kommen kann, belegen öffentliche Diskussionsveranstaltungen der Al Hambra Gesellschaft¹³, die Forderungen des Liberal-Islamischen Bundes nach Anerkennung der gleichgeschlechtlichen Ehe¹⁴ oder die Tätigkeit homosexueller Imame.¹⁵ Die in den Zielvereinbarungen vertraglich unterzeichnete Förderung der Teilhabe aller in der Gesellschaft impliziert selbstbestimmte Lebensformen und setzt die freie Diskussion in der islamischen Community voraus. Der interreligiöse Erfahrungsaustausch in der Aufarbeitung diskriminierender religiöser Überzeugungen kann dabei ein erster Schritt sein, Tabus aufzubrechen.

Trotz der Häufigkeit und partiellen Schärfe, mit der das Thema Islam öffentlich und medial diskutiert wird, belegen Einführungsveranstaltungen in den Islam gravierende Lücken im Informationsstand der nichtmuslimischen Bevölkerung. Diese Unkenntnis, gepaart mit der Konzentration der öffentlichen Debatte auf den politischen Islam und

Terrorismus, bietet ein Einfallstor für Ablehnung, Diskriminierung, mithin Menschenverachtung. Umgekehrt findet sich in den tradierten Gründungsnarrativen des Islam noch immer eine pejorative, zumindest defizitäre Sicht anderer Religionen und ihrer Anhänger und werden insbesondere junge Muslim*innen über Internetforen von einem demokratiefeindlichen Fanatismus geködert. Ein weiterer Angriff auf die Pluralität stellt die Verbindung von herkunftsbezogenem Nationalismus und religiösem Chauvinismus dar. Die rechtsstaatliche Vertrauenswürdigkeit und Unabhängigkeitsbekundung islamischer Vereine und Verbände entscheidet sich letztlich mit an ihren Reaktionen auf religionspolitische Entwicklungen und Entscheidungen mit hoher Symbolkraft zum Umgang mit anderen Religionen in den islamisch geprägten Bezugsländern.

Neben der theologischen Auf- und Abarbeitung der eigenen religiösen Legitimierung kraft göttlicher Korrektur des Vorangegangenen oder vermittels heilsgeschichtlicher Überbietungskonzepte, der Entzauberung falscher Heilsversprechen und ihrer Claqueure und der Beschäftigung mit den über Jahrhunderte hinweg wirkmächtigen Narrativen der Bedrohung und Abwertung bieten interreligiöse Informationsreihen die Chance, verinnerlichte Stereotypen, kollektiv tradierte Vorbehalte und auf Halbwissen beruhende Urteilsbildungen zu entkräften. Die Bereitstellung eigener Gemeinderäumlichkeiten für die interreligiöse Begegnung ist dabei ein erstes Signal für die Revisionsbereitschaft überkommener Bewertungen.

Erfolg versprechen darüber hinaus Begegnungsforen über längere Zeiträume. Fest installierte Formate wie das »Islamforum in Rheinland-Pfalz« oder innovative wie die »Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz*« begleiten Anliegen gleichberechtigter Teilhabe wie die Einrichtung von Gebetsräumen in Kliniken, die Ermöglichung der Verrichtung des rituellen Gebets am Arbeitsplatz, die Änderung von Friedhofsatzungen zwecks sargloser Bestattung oder die Erteilung islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach nachhaltig und können darin ein Modell für neue Gesprächs- und Begegnungsformate sein. Die bisherigen Erfahrungen in diesen und verwandten interreligiösen Foren laden dazu ein, die interreligiöse Begegnung als integralen Bestandteil der Jugend- und Erwachsenenbildung in den Moschee- und

Kirchengemeinden zu verankern. Das gemeinsame Erarbeiten biblischer und koranischer Textpassagen, der Austausch über Elemente der Religionspraxis, über persönliche Frömmigkeit und das zugrunde liegende Religionsverständnis und vor allem gemeinsame Erlebnisse und Erfahrungen tragen zum Aufbau jenes Vertrauensverhältnisses bei, das eine integrierte Gesellschaft auszeichnet. In ihr hängt die Bewertung der Person nicht von generalisierten religiösen oder weltanschaulichen Urteilen ab.

Aus der Aufzählung wird deutlich, dass die politische Bereitstellung eines integrativen Rahmens eine Seite des gesellschaftlichen Beteiligungsprozesses darstellt. Die andere bildet das persönliche, nachbarschaftliche, gesellschaftliche Engagement des/der Einzelnen und der Gemeinschaft. Verschiedene Glauben und Weltanschauungen miteinander ins Gespräch zu bringen, Mentalitäten, religiöse Einstellungen, Prägungen und Überzeugungen zu vermitteln und die eigene religiöse Praxis zu reflektieren, verlangt dabei die Verwendung und Weiterentwicklung einer differenzierenden, übersetzenden, transmittierenden Sprache. Diese verspricht langfristig jene Perspektivenweitung, die nicht nur gegenseitige Akzeptanz und Respektierung ermöglicht, sondern auch vor Fundamentalismen schützt. Zudem legt sie den Grundstein, um aus der Konzentration auf innere Belange herauszutreten und sich als Religionsgemeinschaft mit der eigenen Rolle als Teil der pluralen Gesellschaft auseinanderzusetzen.

Einschätzungen und Handlungsempfehlungen

- > Diversität prägt durch die Geschichte hindurch alle Religionen. Die kritische Aufarbeitung des binnenreligiösen Umgangs mit Vielfalt sowie der Verhältnisgestaltung zu Fremdreligionen sind unerlässliche Voraussetzungen der Verständigung. Beides beginnt bei sich selbst und erfordert die Bereitschaft, Verschiedenheit nicht als Defizit, sondern als Potenzial zu begreifen.
- > Die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* sprechen sich für Maßnahmen zur intensiven Förderung gegenseitigen Verständnisses aus. Ziel ist der Abbau generalisierender, pauschalisierender und verkürzender Urteile sowie die Ausprägung einer anerkennenden, respektvollen Haltung gegenüber religiöser und weltanschaulicher Diversität.
- > Menschen glauben auf unterschiedliche Weise. Zu vermitteln und sich darüber auszutauschen, was sie trägt, kann nicht nur zur Perspektivenerweiterung führen, sondern regt auch zu Selbstreflexion, Selbstvergewisserung und Überdenken eigener Standpunkte an. Die Kontrastierung der Wahrnehmung des anderen mit dessen Selbstsicht ist ein erster Schritt zur Überwindung verfestigter Bilder und Einstellungen. Ein zweiter läge in der nötigen Korrektur der Fremdzuschreibungen.
- > Die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* empfehlen den Ausbau aller Veranstaltungs- und Fortbildungsformate, die der Information, der interreligiösen Bildung, dem Austausch und dem Erfahrungsgewinn dienen. Dazu wird der Aufbau eines Zielgruppen spezifischen Referent*innen-Pools angeregt, auf den institutionell zugegriffen werden kann.
- > Ebenfalls wird angeregt, die persönliche Begegnung durch gemeinsame Aktionen zu fördern. Hier sind die Religionsgemeinschaften gleichermaßen wie die einzelnen Gemeinden aufgerufen, entsprechende Angebote zu entwickeln, durchzuführen und dauerhaft zu installieren. Öffentliche Einladungen zu Iftar-Essen während des Ramadan, multireligiöse Feiern, gemeinsame Exkursionen und Erkundungen, kulturelle Veranstaltungen sowie Jugend-, Erwachsenen- und intergenerationelle Begegnungen haben bereits einen – oft lokalen – Grundstein gelegt. Auf ihre Erfahrungen können neue Anregungen rekurrieren.

- > Das Bedürfnis, über Religion zu sprechen, wird bereits im frühkindlichen Bereich wahrgenommen. Es trägt sich in mannigfaltiger Weise weiter. Fortbildungen im Bereich Islam und muslimischen Lebens in Rheinland-Pfalz für Fachkräfte in Kindertagesstätten, Krankenhäusern, Hospizen, bei Polizei, Street- und Sozialarbeit sowie Behörden greifen den Bedarf an Information auf. Neben Wissensvermittlung dienen sie der Bewusstseins-schärfung eigener »blinder Flecke« und in der Folge dem reflektierten Umgang mit islamischen Themen und Anliegen von Muslim*innen.
- > Vervollständigt wird das interreligiöse Gespräch durch den Fachaustausch auf Expert*innen-Ebene. Hier regen die Werkstattgespräche an, auch didaktisch konzeptionell zu wirken, um den einzelnen Initiativen Hilfestellungen in ihrer Programmgestaltung an die Hand zu geben.
- > Die Organisation, Vorbereitung und Durchführung solcher Angebote verlangt den Aufbau von Strukturen, auf deren Grundlage kontinuierlich und verlässlich gearbeitet werden kann. Die islamischen Akteure werden zur initiativen Mitwirkung ermutigt. Die Kooperation mit nicht-muslimischen Partnern wird nahegelegt.
- > Die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* befürworten den Einbezug der unterschiedlichen islamischen Ausrichtungen unabhängig von ihrem jeweiligen Organisationsgrad, um damit sowohl den inner-islamischen Diskurs über Diversität und Normierung als auch das interreligiöse Gespräch zu vertiefen.
- > Der auf nicht-muslimischer Seite als unübersichtlich empfundene islamischen Vereins- und Verbandslandschaft kann durch Transparenz und Vermittlung ihrer spezifischen Geschichte und Charakteristik begegnet werden. Erfahrungen anderer Religionsgemeinschaften mit ihrer Öffentlichkeitsarbeit können eine hilfreiche Orientierung sein.
- > Im Interesse der Gleichbehandlung islamischer mit anderen Religionsgemeinschaften sehen die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* das Hinwirken auf den Status einer Religionsgemeinschaft als religionspolitisches Ziel. Sie befürworten die Bemühungen der Landesregierung, Gespräche mit islamischen Organisationen zu führen, um zu eruieren, mit welchen in Zukunft Vertragsverhandlungen begonnen werden können.

- > Die Erörterung der strukturellen Voraussetzungen sowie der Folgefragen, die sich hinsichtlich multipler islamischer Religionsgemeinschaften für Bildung, Seelsorge und Wohlfahrt ergeben, findet in den Augen der Werkstattgespräche ihren Ort in den verabredeten Konsultationen zwischen dem Land Rheinland-Pfalz und den islamischen Gesprächspartnern.
- > Die Werkstattgespräche regen an zu prüfen, wie die Diversität muslimischen Lebens in Rheinland-Pfalz in den Gesprächen abgebildet werden kann, so dass die Anliegen möglichst vieler Muslim*innen Berücksichtigung finden. Dies schließt die religionsrechtlichen Fragen nach den Vorgaben für den Verfasstheitsgrad einer Religionsgemeinschaft und den Einbezug nicht-mitgliedschaftlich organisierter Personengruppen in die Erfüllung der religiösen Angelegenheiten ein.
- > Die Landesregierung wird gebeten, die Konzeption von Nachfolgeprojekten der Werkstattgespräche zu unterstützen, um damit den gesellschaftlichen Diskurs über *Islam in Rheinland-Pfalz* weiter zu intensivieren.

- 1 Vgl. Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007.
- 2 Beides betrifft sowohl den theologischen wie den organisatorischen Bereich und umfasst sowohl islamische Bestrebungen eines vereinheitlichten »Mainstream-Islam« wie auch den externen politischen Normierungsdruck. In der Auseinandersetzung mit dem politischen Islam und islamistischem Terror steigt der äußere Druck, ein klares Bild dessen zu vermitteln, was »islamisch« ist und damit implizit eine autoritative Entscheidungsinstanz zu benennen. Die Kehrseite der Homogenisierung bedroht indes randständige islamische Erscheinungsformen in ihrer Existenz und blockiert die kontextuellen Entwicklungsdynamiken des Islam.
- 3 Czermak, Gerhard, *Religions- und Weltanschauungsrecht. Eine Einführung*. In Kooperation mit Prof. Dr. Dr. Eric Hilgendorf, Berlin 2008, S. 100.
- 4 Vgl. Regierungsprogramm der »Alternative für Deutschland« zur Landtagswahl Sachsen 2019.
- 5 Dazu Karahan, Engin, Zu viel Islam? Die allgemeine Dimension der Islamdiskussion, in: Wenz, Georg (Hg.): *Zehn Jahre Islamforum in Rheinland-Pfalz – für Dialog und interreligiöse Zusammenarbeit*, akademie_skizzen_01, Landau 2015, S. 25-30.
- 6 Vgl. *Religionsmonitor 2019* der Bertelsmann Stiftung.
- 7 Vgl. Zemmin, Florian, Vom gesellschaftlichen Engagement für den Islam zum islamischen Engagement für die Gesellschaft – Verschiebungen in Tariq Ramadans Plädoyer für eine ganzheitliche Moderne, in: *Asiatische Studien* LXVI, 3 (2012), S. 749-810. Vgl. auch das Abschlussdokument der DITIB-Konferenz zur »Zukunft der Muslime in Europa« von Januar 2019 in Köln sowie die politischen Strategien der dem Netzwerk der Muslimbruderschaft nahe stehenden oder zuzurechnenden islamischen Organe und Verbände.
- 8 Die in Umlauf befindliche Rede einer »muslimischen Minderheit« kann lediglich den prozentualen Anteil der Gläubigen an der Gesamtbevölkerung bezeichnen. Der mit ihm politisch intendierte Anspruch auf Sonderrechte widerspricht der Formalparität im Religionsverfassungsrecht. Ihm zu folge ist jede Form von Staatsreligion und damit im Umkehrschluss ein religiöser Minderheitenstatus ausgeschlossen.
- 9 Zur Bekenntnisnähe der vertretenen Kirchen S. Art. 1 Abs. 1 der Geschäftsordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland.
- 10 Unter den islamischen Gesprächspartnern der Landesregierung bestehen Bekenntnisdifferenzen zu der Ahmadiyya Muslim Jamaat. Es bleibt abzuwarten, ob eine Verständigung auf gemeinsame Angebote angestrebt wird.
- 11 Vgl. Zielvereinbarungen zwischen dem Land Rheinland-Pfalz und den islamischen Verbänden, S. 2.
- 12 Dieser häufig zitierte Vers sieht sich dem Vorwurf der abrogierten Irrelevanz ausgesetzt. Dieser hängt von hermeneutischen Grundannahmen ab und kann entsprechend nur hermeneutisch entkräftet werden.
- 13 Das Muslimische Quartett – »Macht und Geschlecht – eine religiöse Perspektive«, Hamburg, 26.2.2019.
- 14 »Der Liberal-Islamische Bund setzt sich seit seiner Gründung theologisch für eine vollwertige Akzeptanz, Gleichberechtigung und Inklusion von Homosexuellen ein (im Detail sei auf das entsprechende Positionspapier verwiesen).« Liberal Islamischer Bund, Stellungnahme zur »Homo-Ehe«, 16.5.2017, <https://lib-ev.jimdo.com/positionspapiere/> abgerufen am 7.7.2020.
- 15 S. Anna Fries, »Nur eine Moschee fehlt ihm noch«, in: *Qantara*, 25.09.2019, <https://de.qantara.de/node/37326> abgerufen am 7.7.2020.

Religiöse Sozialisation – Religiöse Bildung

Bevor Kinder und Jugendliche mit religiöser Bildung in der Schule in Berührung kommen, entwickeln sie bereits in ihrer frühen Kindheit erste Gottesvorstellungen und elementare religiöse Wissenssysteme, die maßgeblich von der religiösen Prägung der Familie abhängen. Als primäre Sozialisationsinstanz legt die Familie damit den Grundstein für den Bezug zum Glauben und formt nachhaltig das Verhältnis der Kinder und Jugendlichen zu Religion und die Qualität ihrer Gottesbeziehung.¹ Obwohl dieser familiäre Einfluss auf die religiöse Entwicklung ungeachtet der jeweiligen Religionszugehörigkeit wirkt, scheint bei muslimischen Familien der Stellenwert der Religion und die Weitergabe religiöser Werte und des Glaubens eine besonders große Rolle zu spielen.² Und dies unabhängig von den ethnischen, kulturellen, konfessionellen und spirituellen Hintergründen, die für die innerislamische Heterogenität im deutschen Migrationskontext verantwortlich zeichnen.

Drei Hauptpfeiler lassen sich benennen, auf denen die religiöse Erziehung durch muslimische Eltern beruht: Religiöse Gebote und Gebet, die Übernahme ethisch-religiös motivierter Prämissen sowie spirituelle Aspekte. Dabei zeigt sich ein breites Spektrum religiöser Erziehungsstile, die sich unter anderem an der Vermittlung religiöser Pflichten, der religiösen Wahrheitsfindung, der identitätsstiftenden Wirkung von Religion für die Persönlichkeitsentwicklung sowie an der Erziehung der Kinder zu einem individuellen Zugang mit dem Ziel der Reflexion der Glaubensinhalte orientieren.³

Besondere Bedeutung kommt dem nichtmuslimischen Umfeld als Kontext der familiär-religiösen Sozialisation zu. Im Gegensatz zu muslimisch geprägten Ländern fehlt die Kohärenz mit dem gesellschaftlichen Bezugsrahmen und damit die öffentliche Bestätigung der ver-

mittelten islamischen Lebensform. Zudem sind muslimische Kinder und Jugendliche in ihrem Sozialisationsprozess durch die medialen Diskurse über den Islam einem häufig pauschalisierenden und teils diskriminierenden Islambild ausgesetzt, das sie in ihrer religiösen Identitätsbildung begleitet und belastende Wirkung entfalten kann. Religiosität dient Muslim*innen im Migrationskontext insofern mitunter auch als Strategie »kultureller Selbstvergewisserung und Selbstbehauptung« gegenüber der Stigmatisierung ihrer Glaubenszugehörigkeit und als Form der »Kompensation erfahrener Zurückweisung«.⁴

Neben der Familie spielen die Moscheegemeinden eine wichtige Rolle. In ihrer Funktion als Gebetsstätte und Versammlungsort bieten sie seit den 1970er Jahren⁵ Muslim*innen in Deutschland den sozio-kulturellen Rahmen für die Ausübung und Pflege religiöser und kultureller Praktiken sowie die gemeinsame Freizeitgestaltung. Als Bildungszentren übernehmen sie die religiöse Unterweisung muslimischer Kinder und Jugendlicher.⁶ Sie kompensieren mit diesem Angebot das Empfinden vieler Eltern, nicht selbst die Kompetenzen zu besitzen, um ihre Kinder in den und gemäß der religiösen Quellen unterrichten zu können.⁷ Neben dem Vertrauen in religiöses Wissen und traditionell-islamische Erziehungsgrundsätze sehen Eltern in den Gemeinden zudem langjährige und verlässliche institutionelle Partner für die Erteilung des Islamunterrichts.⁸ Es gilt jedoch zu beachten, dass nur etwa ein Zehntel der muslimischen Kinder und Jugendlichen den islamischen Nachmittags- oder Wochenendunterricht in den Moscheen besucht.⁹

Im Vordergrund dieses Unterrichts stehen das Rezitieren und das Memorieren der Koransuren, die Heranführung an Glaubensgrundsätze und an die religiöse Praxis, das Erlernen der arabischen Schriftzeichen für die Lesefähigkeit der Schüler*innen, die Vermittlung der Lebensweise des Propheten Mohammed und die Schulung des Gebetsrufs. Methodisch beschränkt sich der Unterricht zumeist auf die Aneignung religiöser Inhalte und die wörtliche Wiedergabe der Quellen auf Arabisch ohne Schulung der Interpretationsfähigkeit.¹⁰ In der Regel stehen keine ausgearbeiteten Lehrpläne mit Zielformulierungen und didaktisch-methodischen Hinweisen für einen altersgerechten Erwerb religiöser Kompetenzen zur Verfügung. Die Unterweisung orientiert sich vor allem am praktischen Wissen für eine islamische Lebensfüh-

rung und an der emotionalen Bindung der Schüler*innen an die Gemeinde.¹¹ Die Unterrichtssprache ist in den überwiegenden Fällen die Herkunftssprache der noch immer vornehmlich ethnisch ausgerichteten Moscheevereine.

Dem regelmäßigen Besuch des Islamunterrichts kommt über die Wissensvermittlung hinaus auch eine gemeinschaftsbildende Funktion zu, die sich über Sprache, Herkunftspflege und Kultur auf gemeinsam geteilte Lebensbereiche der Migrationsgeschichte erstreckt. Die Kinder und Jugendlichen lernen in der Moscheegemeinde deshalb nicht nur wesentliche Inhalte für eine islamisch fundierte Lebensführung kennen, sie bleiben auch mittelbar in Kontakt mit tradierten Wertvorstellungen und kulturellen Aspekten der Herkunftsländer ihrer Eltern- und Großelterngeneration. Geschichtlich betrachtet spielt diese doppelte Prägung in den Moscheegemeinden eine bedeutende Rolle für die kommunale und religiöse Beheimatung der Muslim*innen in Deutschland. Ob die beschriebene herkunftsorientierte identitäts- und gemeinschaftsstiftende Funktion allerdings weitere Generationen in deren hybrider Beheimatung zu erreichen vermag, bleibt abzuwarten. Zumal mit der Erteilung islamischen Religionsunterrichts an Regelschulen ein Angebot erwächst, das in seiner Erprobungsphase bis über 90 Prozent der muslimischen Schülerschaft erreicht.

Die Anfänge des bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterrichts in Rheinland-Pfalz liegen in den frühen 2000er Jahren. Die Gründe seiner Initiierung reichen von der Einsicht, eine Einwanderungsgesellschaft zu sein und der daraus erwachsenen Absicht, religiöse Belange von Muslim*innen aufzugreifen und sie in der Mitte der Gesellschaft sichtbar zu machen, über Extremismusprävention durch Bildung bis zum verfassungsrechtlichen Anspruch auf Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach. In Anlehnung an die Erfordernisse eines Lebens in einer multireligiösen Gesellschaft und in seiner Einbettung in die allgemeinen Schulziele sollte dieser Unterricht von Anbeginn an auch dem Erwerb interkultureller und interreligiöser Kompetenzen dienen.

Grundlage des bekenntnisorientierten Religionsunterrichts ist Artikel 7, Absatz 3 des Grundgesetzes. Dieser regelt zusammen mit Absatz 1 die Erteilung unter den Prämissen des staatlichen Aufsichtsrechts und der »Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemein-

schaften«. Islamischer Religionsunterricht ist damit eingebunden in die allgemeinen Schulziele und unterliegt selbst den darin vermittelten freiheitlich-demokratischen Werten sowie dem Gebot der Verfassungskonformität. Zugleich genießen die Religionsgemeinschaften Selbstbestimmungsrecht in inneren Angelegenheiten und zeichnen damit für die Inhalte ihres Religionsunterrichts verantwortlich. Aus beiden Bezugnahmen ergibt sich die gemeinsame Verantwortung von Staat und Religionsgemeinschaft für die Erteilung des islamischen Religionsunterrichts. Da in Rheinland-Pfalz die Gespräche und Verhandlungen um einen institutionellen islamischen Partner des Staates aktuell noch andauern, findet der Unterricht in Form eines Modellversuchs¹² an bisher 21 Schulen der Primar- und Sekundarstufe I statt. Verantwortet wird dieser von lokalen muslimischen Ansprechpartnern.

Dem gesellschaftlichen Bedarf an religiös-islamischer Bildung folgend strebt der islamische Religionsunterricht »keine systematische Einführung in den Islam an, sondern er greift die lebensweltlichen Erfahrungen von muslimischen Schülerinnen und Schülern auf, stellt die theologische Sachanalyse auf eine entwicklungspsychologische Basis und geht von einer systematischen, didaktischen Grundidee der Förderung von Identitätsentwicklung in einer wertpluralen Gesellschaft aus.«¹³ Der Lehrplan in Rheinland-Pfalz folgt dabei dem Grundgedanken, dass die Voraussetzungen für einen reflexiven Umgang mit dem eigenen Glauben in einer gefestigten religiösen Identität, der Dialog- und Urteilskompetenz, Religionsmündigkeit sowie in der Fähigkeit liegen, den Glauben in Bezug zur eigenen Lebenswirklichkeit zu setzen und ihn als Ressource in der Persönlichkeitsentwicklung wahrzunehmen. Diese Wirklichkeit bildet das Leben in einer pluralen Gesellschaft. Sie erfordert ein Bewusstsein über die Grundsätze der Religionsfreiheit sowie die Kompetenz, sich in der Auseinandersetzung mit anderen Religionen und Weltanschauungen über den persönlichen Stellenwert von Religion und der eigenen Perspektiven auf andere gewahr zu werden.

Zugleich ist diese Kompetenzausbildung auch für die Binnensicht erforderlich. Bereits die heterogene Zusammensetzung der Schüler*innenschaft verweist diese auf die Vielfalt islamischer Strömungen, Ausdrucksformen und Traditionen. Der Rekurs auf die eigenen religiös-

lebensweltlichen Bezüge sowie die Auseinandersetzung mit konkurrierenden Religionsverständnissen innerhalb des Islam sollen die Schüler*innen deshalb in die Lage versetzen, den eigenen religiösen Standort kritisch zu reflektieren und sich innerhalb der muslimischen Community zu positionieren.¹⁴

Mit der Entwicklung der eigenen religiösen Identität ist die Fähigkeit zur Wahrnehmung religiös bedeutsamer Phänomene und ästhetischer Momente des Religiösen berührt, die im unterrichtlichen Kompetenzerwerb neben die Aneignung interpretativer Methoden in der Auslegung religiöser Quellen tritt. Junge Muslim*innen soll damit das Rüstzeug an die Hand gegeben werden, das eigene Leben zu gestalten sowie gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen.¹⁵

Wo muslimische Kinder und Jugendliche ihre Religion außerhalb der Familie, der Gemeinde oder allgemein der eigenen Glaubensgemeinschaft praktizieren und wo sie zum Thema wird, benötigen sie ein entsprechendes religiöses Vokabular in deutscher Sprache, um sich über den Islam und seine Inhalte verständigen zu können. Erforderlich ist eine »religiöse Sprachfähigkeit«¹⁶, die über die Übersetzung islamischer Praktiken hinausgeht. Der islamische Religionsunterricht kann hier ansetzen und mit der Vermittlung eines religiösen Sprachrepertoires die Kommunikationsfähigkeit und -bereitschaft erhöhen. Eine sichere Ausdrucksfähigkeit hat nicht zuletzt Auswirkungen auf die Teilhabechancen junger Muslim*innen und schafft die Voraussetzungen dafür, dass diese sich selbstbewusster in der Gesellschaft verorten können.¹⁷

Zwei weitere Ziele werden mit der Ausprägung der religiösen Sprachfähigkeit verfolgt. Zum einen soll sie den Kindern und Jugendlichen die inhaltliche Bearbeitung von Vorurteilen gegenüber Muslim*innen und dem Islam ermöglichen und sie befähigen, diesen zu begegnen. Zum anderen gibt sie ihnen Rückhalt in der Auseinandersetzung mit salafistischen und djihadistischen Anlockungen, denen sie im Internet ausgesetzt sind. Die Implementierung des islamischen Religionsunterrichts geht so weit über religiöse Unterweisung hinaus und trägt maßgeblich zur Beheimatung in Religion und Gesellschaft bei.

Einschätzungen und Handlungsempfehlungen

- > Der Abschluss der Erprobungsphase und die reguläre Einführung islamischen Religionsunterrichts gehört in Rheinland-Pfalz zu den drängenden bildungspolitischen Anliegen der muslimischen Gemeinschaft und der Landesregierung. Zum einen steht der Unterricht während der Laufzeit des Modellversuchs unter vorläufiger und lokaler Trägerschaft. Ihre Überführung in eine reguläre, zentrale ist an die vertragliche Regelung zwischen dem Land Rheinland-Pfalz und einem oder mehreren muslimischer Religionsgemeinschaften geknüpft. Diese steht noch aus. Zum anderen drängt der Anspruch der Muslim*innen auf religionspolitische Gleichbehandlung auf die flächendeckende Einrichtung islamischen Religionsunterrichts als Regelfach, um damit entsprechend der Versorgung von Schüler*innen anderer Religionszugehörigkeiten muslimischen Schüler*innen religiöse Bildung in der Schule zuteilwerden zu lassen.
- > Die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* stellen einen erheblichen Bedarf nach einem islamischen Religionsunterricht fest. Dieser erschließt sich durch das Bedürfnis nach informiertem religiösen Wissen und durch die lebenspraktische Bedeutung des Glaubens für Muslim*innen. Die Werkstattgespräche ermutigen daher die beteiligten Akteure, Wege zu erschließen, die dem verfassungsrechtlichen und gesellschaftspolitischen Anliegen gemäß zur mittelfristigen Schaffung eines flächendeckenden Unterrichtsangebots an rheinland-pfälzischen Schulen führen.
- > Im Zusammenhang mit der Frage nach den rechtlichen Voraussetzungen für die reguläre Erteilung des islamischen Religionsunterrichts empfehlen die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz*, an den Konsultationen mit den religionsgemeinschaftlichen Partnern auf der Grundlage der zuletzt getroffenen Zielvereinbarungen festzuhalten. Im Blick auf den die Etablierung des Unterrichts vorbereitenden Dialogprozess zwischen Landesregierung und muslimischen Vertreter*innen befürworten die Werkstattgespräche bei Bedarf ergänzende Diskursformate, zu denen weitere Expert*innen hinzugezogen werden. Denkbar wäre eine Kommission, in die Religionspädagog*innen an den islamischen Lehrstühlen und Instituten, Lehrkräfte, aktuell Verantwortliche des islamischen Religionsunterrichts sowie Mitwirkende der Lehrplankommission eingebunden werden.

- > Innerhalb der Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* wurde auch die Einführung einer staatlich verantworteten Islamkunde respektive eines allgemeinen religionskundlichen Faches diskutiert. Grundsätzlich und schulrechtlich spricht in einer pluralen Gesellschaft nichts gegen die Einrichtung oder die Ausweitung bereits bestehender Angebote eines gemeinsamen, überkonfessionellen und/oder wertorientierten Unterrichts. Ein solcher würde als Parallelangebot den grundgesetzlichen Anspruch der Einbindung von Religionsgemeinschaften gemäß Artikel 7, Absatz 3 des Grundgesetzes und Artikel 34 der Landesverfassung Rheinland-Pfalz nicht aufheben und den bekenntnisorientierten Religionsunterricht nicht ersetzen. Eigens gewürdigt wurde die Bedeutung der konfessionellen Rückbindung von Lehrkraft und Curriculum, um Kindern und Jugendlichen eine ausgewogene und ihren Lebensrealitäten entsprechende religiöse Entwicklung in allen Persönlichkeitsbereichen zu ermöglichen.

- > Eine wichtige Voraussetzung für die Hinführung der Schüler*innen zu (religiöser) Pluralitätsfähigkeit sehen die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* in den Lehrkräften. Die Lehramtsstudierenden benötigen hierfür neben einer interreligiösen Grundhaltung professionelle Konzepte. Diesbezüglich empfehlen die Werkstattgespräche entsprechende Studienangebote, bei denen Studierende der Religionspädagogik aus unterschiedlichen Konfessionen und Religionen, etwa in der Orientierungsphase ihres Studiums, gemeinsam Methodikseminare besuchen und plurale Lerngruppen bilden. Durch diese Kompetenzerweiterung in ihrer Ausbildung sollen sie dazu befähigt werden, in ihrer Tätigkeit als Lehrer*in das gemeinsame Anliegen der Religionen pädagogisch sicher zu vermitteln. Die intendierte Einrichtung islamischer Lehrstühle an der Universität Koblenz schafft eine hervorragende Basis, um ein solches Angebot zu realisieren.

- > Die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* stellen einen Bedarf an religiöser Begleitung in der frühkindlichen Erziehung fest und empfehlen, die religiöse Bildung von Vorschulkindern in den Abläufen und Angeboten der Betreuungsinstitutionen auf eine breitere pädagogische Basis zu stellen. Denkbar wären Fortbildungsangebote und die Aufnahme des Themas ›religiöse Sozialisation und muslimische Lebenswelten‹ in die Ausbildung von Erzieher*innen. Auf dieser Grundlage empfehlen die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz*, die Elternarbeit stärker als

bisher zu fördern und deren Bedeutung in den religiösen Sozialisationsprozessen der Kinder und Familien in den Blick zu nehmen.

- > Die Erteilung religiöser Unterweisung von muslimischen Kindern und Jugendlichen ist ein durch die Religionsfreiheit verbürgtes elementares Recht der islamischen Religionsgemeinschaften. Dieses nehmen sie seit Jahrzehnten in Islamkursen der Moscheegemeinden wahr. Die Einrichtung des islamischen Religionsunterrichts erfolgt daher komplementär zu den bestehenden Angeboten der Gemeinden. Die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* empfehlen, diesem Umstand in öffentlichen Debatten sensibel zu begegnen und die Gemeinden als Dialogpartner in diese mit-einzubeziehen. Zugleich sehen sie weiteren Aufklärungsbedarf in den Gemeinden über die Rolle und Ziele des bekenntnisorientierten Schulunterrichts.
- > In den Werkstattgesprächen *Islam in Rheinland-Pfalz* konnte festgestellt werden, dass die Bezeichnung der islamischen Unterweisung in Moscheegemeinden als ›Koranunterricht‹ der gelebten Praxis nicht gerecht wird. Zwar kann für die Unterrichtsinhalte von einem starken Fokus auf die religiösen Quellen des Islam ausgegangen werden, jedoch lassen sich diese nicht auf den Koran reduzieren. Weitere religiöse Grundlagen wie die Ahadith¹⁸ sowie eine zunehmend feststellbare und gewünschte Orientierung der Imame und Lehrkräfte an interreligiösen Inhalten werden in dieser Bezeichnungspraxis ausgeblendet. Zudem übt die begriffliche Reduzierung durch die negative Konnotation einer ›Koranschule‹ einen stigmatisierenden Einfluss auf die religiöse Arbeit der Gemeinden und ihr Engagement in der Jugendarbeit aus. Die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* empfehlen angesichts dessen, den Sprachgebrauch ›religiöse Unterweisung‹ oder ›Islamunterricht‹ im öffentlichen Diskurs zu fördern.
- > Die Lernorte Moschee und Schule stehen weitgehend unvermittelt nebeneinander. Ihre Inhalte, Lernziele und Methoden weichen teils stark voneinander ab. Die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* erkennen ein Potenzial an Synergieeffekten im Austausch über beide Unterrichtsformen, insbesondere wenn es darum geht, die Lebensbereiche muslimischer Schüler*innen in ein kohärenteres Verhältnis zueinander zu setzen. Sie regen daher den fachlichen Austausch zwischen Imamen, weiteren Lehrpersonen in Moscheegemeinden und schulischen Lehrkräften an.

- 1 Vgl. Szagun, Anna-Katharina, Das vielfältige Ackerfeld – auch heute aktuell, in: Freudenberger-Lötz, Petra / Riegel, Ulrich (Hgg.): »Mir würde es auch gefallen, wenn er mir helfen würde«. Baustelle Gottesbild im Kindes- und Jugendalter, Stuttgart 2011, S. 157-175.
- 2 Vgl. Religionsmonitor. Muslimische Religiosität in Deutschland. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken, Gütersloh 2008, S. 20. URL: https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Religionsmonitor_2008_Muslimische_Religiositaet.pdf, zuletzt abgerufen am 01.08.2020.
- 3 Vgl. Uygun-Altunbaş, Ayşe, Religiöse Sozialisation in muslimischen Familien. Eine vergleichende Studie, Bielefeld 2017, S. 421-427.
- 4 Uslucan, Hacı Halil, Islamische Erziehung in Familien mit Zuwanderungsgeschichte, in: Antes, Peter / Rauf, Ceylan (Hgg.): Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen, Wiesbaden 2017, S. 209-224, hier S. 211.
- 5 Vgl. Lemmen, Thomas, Muslimische Organisationen in Deutschland. Entstehung, Entwicklungen und Herausforderungen, in: Antes, Peter / Rauf, Ceylan (Hgg.): Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen, Wiesbaden 2017, S. 309-324, hier S. 313-314.
- 6 Vgl. Öztürk, Halit, Wege zur Integration. Lebenswelten muslimischer Jugendlicher in Deutschland, Bielefeld 2007, S. 51-53.
- 7 Vgl. Uslucan, Hacı Halil, Religiöse Werteerziehung in islamischen Familien. Expertise im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BFSMJ) 2008, S. 35. URL: www.bmfsfj.de/Redaktion/BMFSFJ/Abteilungz/Pdf-Anlagen/expertise-religioese-werteerziehung.properly=pdf,bereich=bmfsfj,sprache=de,rwb=true.pdf%20, zuletzt abgerufen am 01.08.2020.
- 8 Vgl. Rauf, Ceylan, Zwischen Tradition und Innovation: Nur Memorieren und Rezipieren? Zur Bedeutung des Analysierens und Reflektierens, in: Uçar, Bülent / Bergmann, Danja (Hgg.): Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele, Osnabrück 2010, S.249-258, hier S.251.
- 9 Der Anteil der Kinder und Jugendlichen, die an einem außerschulischen islamischen Religionsunterricht in Form der islamischen Unterweisung in den Moscheegemeinden teilnehmen, liegt bei etwa 11 Prozent. Hierzu Yavuzcan, Ismail H., Stand und Entwicklung des Islamischen Religionsunterrichtes und Religionspädagogik in Deutschland, in: Antes, Peter / Rauf, Ceylan (Hgg.): Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen, Wiesbaden 2017, S. 171-186, hier S. 172.
- 10 Vgl. ebd., S. 252-253.
- 11 Vgl. Rauf, Ceylan, Cultural Time Lag. Moscheekatechese und islamischer Religionsunterricht im Kontext von Säkularisierung, Wiesbaden 2014, S. 353.
- 12 Für eine grundlegende Einführung in die verfassungsrechtlichen Voraussetzungen islamischen Religionsunterrichts an deutschen Schulen siehe Ungern-Sternberg, Antje, Islamischer Religionsunterricht und islamische Theologie: die Suche nach verfassungskonformen Lösungen, in: RdJB 64 (2016) 1, S. 30-42, hier S. 32.
- 13 Badawia, Tarek, »Lies! ... Im Namen deines Herren – Impulse zur Interreligiösen Bildung«, in: Wenz, Georg (Hg.): 10 Jahre Islamforum in Rheinland-Pfalz – für Dialog und interreligiöse Zusammenarbeit. akademie_skizzen_01, Landau 2016, S. 11-20, hier S. 13.

- 14** Vgl. Aslan, Ednan, Die Erziehung muslimischer Kinder zu Pluralitätsfähigkeit, in: Sarıkaya, Yaşar / Bäumer, Franz-Josef (Hgg.): Aufbruch zu neuen Ufern. Aufgaben, Problemlagen und Profile einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext, Münster/New York 2017, S. 15-34, hier S. 19.
- 15** Vgl. Rahmenlehrplan Islamische Religion. Für die Sekundarstufe 1. Modellprojekt, Februar 2020.
- 16** Uçar, Bülent, Zur Beheimatung des Islam, der Islamischen Theologie und des Islamischen Religionsunterrichts in Deutschland, in: Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Denkströme 7 (2011), S. 195-206, hier S. 197.
- 17** Vgl. Schröter, Imran, Aspekte religiöser Bildung in Deutschland, in: Ritter, André / Schröter, Jörg Imran / Tosun, Cemal (Hgg.): Religiöse Bildung und interkulturelles Lernen. Ein ErasmusPlusProjekt mit Partnern aus Deutschland, Lichtenstein und der Türkei, Studien zum interreligiösen Dialog 12, Münster 2017, S. 127-138, hier S. 132.
- 18** In Sammlungen vorliegende Handlungsweisen und Aussprüche des Propheten Mohammed.

Religion im Gesundheitswesen – Islamische Seelsorge

Muslim*innen in westlichen Ländern nehmen weniger psychotherapeutische Angebote in Anspruch als es ihr Bevölkerungsanteil vermuten ließe.¹ Intrinsische Gründe betreffen eine Unterversorgung mit muslimischen Therapeut*innen, religiöse Vorbehalte gegenüber moderner Psychologie sowie Angst vor Stigmatisierung im eigenen Umfeld. Als auf die Therapie bezogene Beweggründe werden gelistet: Misstrauen gegenüber Dienstleistern, Angst vor der Behandlung, Angst vor Rassismus und Diskriminierung, Sprachbarrieren, Unterschiede in der Kommunikation sowie Fragen der Kultur und Religion.² Ist erwartbar, dass ein religiöses Verständnis bei der Therapeut*in vorausgesetzt und Religiöses mit in die Therapie integriert werden kann, nimmt die Bereitschaft zur Behandlung spürbar zu.³

Im Bereich der medizinischen Versorgung greifen ähnliche Muster. Zwar herrscht weniger Misstrauen gegenüber den Einrichtungen und weniger Sorge vor Diskriminierung vor, interkulturelle Missverständnisse und Kommunikationsprobleme treten allerdings auch hier auf. Nicht nur muslimische Stimmen plädieren daher für die Berücksichtigung des religiös-kulturellen Hintergrundes muslimischer Patient*innen bei Diagnose und Therapie.

Ist diese Forderung im Grundsatz überzeugend und eine generelle Sensibilisierung für interkulturelle und religiöse Einflussfaktoren geboten, so gilt es gleichzeitig, kulturalistische Fallen zu umgehen. Die Bandbreite religiöser Einstellungen, die unter dem Label »Muslim« oder »Muslima« begegnen, verbietet eine generalisierende Zuschreibung. Auch sind nicht alle aus einem islamisch geprägten Land Zugewanderten Muslim*innen⁴ und nicht alle Muslim*innen auf Religion ansprechbar. Ferner sind kulturellen Schematisierungen angesichts der Jahrzehnte alten Einwanderungsgeschichte und entsprechender hybrider Lebens-

weisen und Einstellungen eine Absage zu erteilen. Dennoch erfordert die medizinische Behandlung bereits in der Anamnese gesonderte Aufmerksamkeit auf Sprachwendungen, in denen religiöse Bedürfnisäußerungen und auch religiöse Ressourcen durchscheinen.

Koran und Sunna kennen eine Reihe von Aussagen, die göttlichen Beistand in der Krankheit verheißen.⁵ Zugleich gelten Körper und Gesundheit als Gottesgaben, für die der Mensch Verantwortung trägt und in der Folge verpflichtet ist, an seinem Wohlergehen sowie an seiner Genesung mitzuwirken. Der Grundsatz der Mäßigung impliziert dabei sowohl die Abstinenz von gesundheitsabträglichen Stoffen und Lebensweisen als auch die Inanspruchnahme erforderlicher und geeigneter Therapiemittel. Deutlich kommt der Vorrang der Heilung dort zum Ausdruck, wo die Akzeptanz lebensnotwendiger und dem Gesundungsprozess zuträglicher therapeutischer Maßnahmen eingefordert wird, auch wenn diese religiöse Vorschriften temporär außer Kraft setzen.⁶

Alle somatischen und psychischen Erkrankungen sind mit Erleichterung der religiösen Praxis verbunden. Allein das Pflichtgebet nimmt eine Sonderstellung ein und kann bei Beeinträchtigung im Extremfall auch durch Augenbewegung und unter Einbezug einer symbolischen Waschung verrichtet werden. Allerdings führt die Auslegung religiöser Normen oder auch die religiöse Rationalisierung eigener Unsicherheiten über die Gültigkeit der Normen im Krankheitsfall mancherorts zu Kontroversen. Die Spannbreite reicht von Fragen der Substanzzusammensetzung einzunehmender Medikamente und der Therapieformen im Ramadan bis zur Kopfbedeckung im Krankenbett. Die Schulung interreligiöser Kompetenz beim medizinischen und pflegerischen Personal, der Einbezug von Imamen oder muslimischen Seelsorger*innen und der Aufweis legitimen religiösen Alternativverhaltens bei Erkrankung⁷ haben sich bisher als geeignete Mittel zur einvernehmlichen Verfahrensweise bewährt. Gute Erfahrungen wurden dort gemacht, wo in Kliniken mit Patient*innen religiöse Anliegen kompetent besprochen werden konnten, und wo Handlungen mit hoher Symbolkraft, wie die Einrichtung eines muslimischen Gebetsraums, den Patient*innen gegenüber Akzeptanz und Anerkennung signalisierten⁸.

Überhaupt stellt Sprache ein zentrales Element bei Diagnostik, Therapie und Pflege dar. Dabei können unterbewusste Sprachmuster des

eintrainierten sozialen Miteinanders auch dann eine Rolle spielen, wenn die Patient*innen in Deutschland geboren sind und Deutsch muttersprachlich beherrschen. Ein Beispiel ist die Verwendung von »Umschreibungen, Andeutungen und indirekte(n) Formulierungen«⁹ als Ausdruck oder Relikt eines deduktiven, holistischen Denkens, in dem die implizite Erwartung an die Ärzt*innenschaft, den Sprachcode zu dechiffrieren, integraler Bestandteil ist. Überforderungen in der genauen Beschreibung des eigenen Leidens, unausgesprochene Betreuungsbedürfnisse und der Verzicht nachzufragen, wenn medizinische Informationen nicht verstanden wurden, erschweren zudem zweifellos das Kommunikationsgeschehen. Sie auf kulturelle Prägungen oder gar auf religiöse Überzeugungen zurückzuführen, verkennt allerdings, dass es sich um allgemeine Phänomene hierarchisierter Beziehungen handelt.

Zugleich ist die Beziehung zwischen Ärzt*in und Patient*in auch therapeutischer Natur und erfordert im interkulturellen Behandlungskontext vom Leistungserbringer die eigene Rolle und die eigenen Vorstellungen von Gesundheit, Krankheit und Heilung zu reflektieren, insbesondere, wenn nicht vorausgesetzt werden kann, dass die Patient*in mit dem Gesundheitssystem, den diagnostischen Verfahren und den vorgeschlagenen therapeutischen Maßnahmen vertraut ist. Sich über kulturelle und religiöse Zuschreibungen bewusst werden bei gleichzeitiger Aneignung kulturellen, religiösen und volksreligiösen Hintergrundwissens sind weitere elementare Schritte auf Seiten der Ärzt*innen, um »sich in die Denk- und Vorstellungsweisen des Patienten hineinzusetzen (und) ... die Vorstellungen über die Ursachen der Krankheit und die Erwartungen in Bezug auf die Therapie in Erfahrung zu bringen«¹⁰. Treten Sprachbarrieren auf und werden Diktion und Redensarten¹¹ missverstanden, kann dies ernsthafte Probleme der Maßnahmenergreifung nach sich ziehen¹² und legt das Hinzuziehen qualifizierter Dolmetscher*innen nahe. Deren Schweigepflicht ergibt sich aus ihrer Einsatzsituation, ihre Unabhängigkeit aus Gründen des Behandlungsauftrags.

Aus Fehlern der Vergangenheit lassen sich Kriterien für ihren Einsatz formulieren: Die hinzugezogenen professionellen und vereidigten¹³ Dolmetscher*innen sollten über medizinische Grundkenntnisse verfügen sowie mit kulturellen und milieubedingten Sprachspezifika

vertraut sein. So trägt die Fähigkeit zur Metapherübertragung, zur Analogiefindung für unübersetzbare Begriffe und Redewendungen sowie zur Erläuterung medizinischer Befunde ebenso zum Gelingen der Kommunikation bei wie die Fähigkeit, den Verständnishorizont der Patient*innen einzuschätzen und auf ihre Erfahrungswelt sprachlich einzugehen. Die Übersetzung ist dabei konsekutiv und in ›Ich-Form‹ vorzunehmen, Auslassung oder Ausschmückungen sind zu vermeiden.

Besondere Herausforderungen bieten Schamhürden und daraus resultierende Verklausulierungen. So können Autoritätsverhältnisse innerhalb der Familie oder familiär bedingte psychische Belastungsfaktoren die Kommunikation zwischen Arzt und Ärzt*in und Patient*in beeinträchtigen, wenn Angehörige präsent sind. Umgekehrt kann gerade das Beharren auf einer oder mehrerer Begleitpersonen dem Umstand Rechnung tragen, kompromittierende Situationen zu vermeiden. Offenbare oder versteckte Hinweise auf moralisch geächtete Krankheitsbilder wie etwa Suchtsymptome stellen im Blick auf die Verletzung göttlicher Normen eine zusätzliche Belastung religiöser Patient*innen und ihrer Angehörigen dar, tabuisierte Themen wie Suizidversuch, Schwangerschaftsabbrüche oder häusliche Gewalt ebenso. Angst, Scham und Schuldgefühle auf Patient*innenseite sowie überhöhte Normen und idealisierte Tugenden verlangen ein Höchstmaß an Empathie, Wertschätzung und Vertrauensaufbau auf Seiten der Ärzt*innen – und ein Höchstmaß an Seriosität auf Seiten der Dolmetscher*innen. Auch stellt die Aufklärung von Patient*innen über ihren Gesundheitszustand dort spezielle Anforderungen an die Übersetzung, wo das informationelle Selbstbestimmungsrecht auf ein bestimmtes Fürsorgeverhalten Angehöriger trifft, das bei kritischem Befund die Vermittlung von Hoffnungsmomenten an die Stelle der Diagnosemitteilung setzt.

Aus dem bisher Angeführten geht hervor, dass die Übersetzung durch Personen aus dem persönlichen oder familiären Umfeld der Patient*innen Probleme verursachen kann. Insbesondere ist davon Abstand zu nehmen, minderjährige Kinder einzubeziehen. Um der Vertraulichkeit willen, aber auch aus Kompetenzgründen bildet auch das Heranziehen von Mitpatient*innen mit entsprechenden Sprachkenntnissen keine Option. Als Zwischenlösung können allenfalls sprachkun-

dige Personen aus der Ärzt*innenschaft oder dem Pflegepersonal angefragt werden. Dies entbindet jedoch nicht von der Aufgabe, eine ausreichende Anzahl an Dolmetscher*innen zu qualifizieren und honorarpflichtig einzusetzen.

Zwischen den beiden Grundregeln »Dem Patienten so weit entgegen (zu) kommen, wie therapeutisch vertretbar« und »(e)ine Notlage macht Verbotenes erlaubt«¹⁴ spielen sich die Diskussionen um die Berücksichtigung des religiös-kulturellen Hintergrunds bei der Behandlung muslimischer Patient*innen, um das Eingehen auf ihre Bedürfnisse, Ansprüche und Codices ab. Dort, wo Krankheit und ein Krankenhausaufenthalt die religiöse Lebensweise stört, wo sie die Praxis des eingeübten rituellen Tagesablaufs unterbricht und die Autonomie einschränkt, stellt sich die Frage nach Auffangmöglichkeiten und der Beachtung religiöser Ansinnen. Treten Konflikte zwischen der Einhaltung religiöser Vorschriften und ihrer therapeutischen Unterbrechung auf, können Fatwas islamischer Gelehrter zu den Ausnahmebestimmungen im Krankheitsfall und dem Vorrang der Heilung herangezogen werden.

Gleiches gilt in ethischen Entscheidungsfindungsprozessen. In Fragen, ob eine In-vitro-Fertilisation vorgenommen werden darf, ob Sedierungsmittel eingesetzt und Behandlungsmaßen bei schwerstkranken Menschen reduziert werden dürfen, wann das Abschalten medizinischer Geräte geboten und ob Organspende erlaubt ist, suchen gläubige Muslim*innen auch islamrechtliche Antworten. Als Quellen gelten Rechtsgutachten und das Urteil von Imamen. Ergänzung finden beide erstmalig in seelsorglichen Gesprächen.

Professionalisierte islamische Seelsorge ist eine noch junge Einrichtung. Sie begegnet in der Form lokaler oder regionaler Initiativen und leistet in Rheinland-Pfalz Dienste in einzelnen Krankenhäusern, in der Krisenintervention und in Justizvollzugsanstalten. Rechtssicherheit genießt sie noch nicht.

Das Grundgesetz erlaubt Religionsgemeinschaften unter Absehung von Zwang sowohl die Anstalts- als auch die Militärseelsorge, sofern ein Bedürfnis besteht.¹⁵ Im Zuge der religiösen Pluralisierung trifft dieses Recht folgerichtig auch auf islamische Religionsgemeinschaften bzw. Muslim*innen zu.¹⁶ Allein, in den meisten Bundesländern, so auch in

Rheinland-Pfalz, stehen Vertragsabschlüsse zwischen Land und islamischen Religionsgemeinschaften noch aus, die Regelungen für die Religionsausübung im öffentlichen Bereich enthielten. In der Folge fehlt der verfassungsrechtlich legitimierte Träger für die Seelsorge. Dennoch gibt es initiative Aufbrüche und meist ehrenamtliche Ersatzbeihilfe. Diese nehmen eine andere Form an als die traditionelle familiäre und auch als die klassische religiöse Begleitung. Deren Funktion besteht vornehmlich in religiöser Lehre, Beratung und Erziehung.¹⁷ Mit dem Fokus auf der Person und vor dem Hintergrund des Gesamtsystems des spezifischen Einsatzortes verändert sich jedoch die Seelsorgepraxis.¹⁸

Eine Fülle von Aspekten wirkt ein auf ihre Ausgestaltung. Vorerfahrungen mit traditionellen Angeboten und daraus resultierende Erwartungshaltungen, internalisierte Vorverständnisse von Krankenbesuchen, Begegnungen mit psycho-sozialer Begleitung und christlicher Seelsorge, ein interkulturelles Patientenzimmer, Wandlungsprozesse in der eigenen Glaubensgemeinschaft und im familiären Gefüge, Migrationserfahrungen und social media sind nur einige der Einflussfaktoren, die zu einer veränderten Ausgangslage gegenüber tradierter Muster beitragen.

Islamische Seelsorge bewegt sich in diesem neuen Feld. Sie folgt persönlichen Bedürfnissen und theologischen Leitsätzen, spirituellem Verlangen und sozio-kulturellen Prägungen. Sie agiert in dem Gefüge von Bezugsperson, ihrem familiären und sozialen Umfeld, dem spezifischen Einsatzbereich, der islamischen Religionsgemeinschaft und der Gesamtgesellschaft und erfordert gegenüber den orthopraktischen und autoritativen Aufgaben von Imam*innen eine spezifische kommunikativ-therapeutische Zusatzqualifikation. Ihr Leitbild ist noch im Entstehen begriffen. Ihre Etablierung begegnet einer Reihe von Herausforderungen.

Die erste greift das Selbstverständnis auf und fragt nach historischen und theologischen Anknüpfungspunkten in der islamischen Geschichte. Eine Reihe von Forschungsergebnissen weisen eine solche Ursächlichkeit religiöser Begleitung in den islamischen Quellen nach und ebnen mit dem Verweis auf historische Einrichtungen der Krankenpflege den Weg für die Ausgestaltung islamischer Seelsorgekonzepte.¹⁹ Zugleich erfährt islamische Seelsorge eine breite externe Zu-

stimmung. Gerade die positive Aufnahme erzeugt allerdings Erwartungshaltungen an die Qualität und Quantität des neuen Seelsorgeangebots und übt damit unterschwellig Druck auf die muslimischen Gemeinschaften aus, adäquate Konzepte vorzulegen.

Das Abschlussdokument der Deutschen Islamkonferenz von 2017 sieht eine konzertierte Aktion von Islamverbänden, Ausbildungsinitiativen und islamischen Zentren an den Universitäten zur Entwicklung solcher Standards vor. Doch das Engagement für eine solche Verständigung bleibt zurückhaltend. So ist auch in Rheinland-Pfalz weder eine Ausbildungsordnung noch ein Ausbildungsträger bisher in Sicht. Abhilfe könnte die geplante Einrichtung islamischer Lehrstühle in Rheinland-Pfalz schaffen. Diese rücken unter Rekurs auf den Bericht der internationalen Konferenz ›Muslim Chaplaincy in Europe and North America‹²⁰, der im gegenseitigen Austausch universitärer Forschung und praktischer Erfahrungswerte den Fundus nachhaltiger Lösungen erkennt, auch hinsichtlich islamischer Seelsorge in den Blick. Impulse lassen sich von ihnen nicht nur für die theologische Grundlegung einer Seelsorgetheorie und der für die praktische Ausgestaltung essenziellen Themen erwarten. Ihr Status prädestiniert sie zudem, die Brücke zwischen Ausbildungsinitiativen und den künftigen Trägerorganisationen islamischer Seelsorge zu schlagen, zumal diese die Lehrstühle mitverantworten werden.

Einen weiteren Orientierungspunkt bilden die in den Staatskirchenverträgen verankerten Regelungen über die kirchliche Seelsorge. Denn sie treffen mit der Beschreibung des rechtlichen und institutionellen Rahmens auch Vorentscheidungen bezüglich der spezifischen Chancen und Einschränkungen islamischer Seelsorge. Selbst wenn die betreffenden Vertragsartikel nicht vollends Anwendung finden, skizzieren sie doch Eckpunkte. Zusammen mit dem erprobten Terrain seelsorglicher Arbeit stellen sie die Weichen für die muslimische seelsorgliche Betätigung.

Bisherige Seelsorgevereinbarungen mit den evangelischen Landeskirchen und katholischen Diözesen in Rheinland-Pfalz kennen ein mit dem Amt des Geistlichen verbundenen besonderen Seelsorgeauftrag. Pfarrer*innen, hauptamtliche Laien und darüber hinaus auch die ehrenamtlichen Mitarbeitenden unterstehen der Schweigepflicht und besitzen das Zeugnisverweigerungsrecht. Auch für Dienstzimmer, Amts-

tracht oder Amtstitel gilt ein besonderer Schutz. Der Islam kennt kein vergleichbares Amts- und Institutionsverständnis, auch keinen vergleichbaren Seelsorgeauftrag, so dass die Heranbildung und Etablierung islamischer Seelsorge Übertragungs- und Einpassungsleistungen in die Rahmenrechtsordnung erfordern. Dabei gilt zu beachten, dass weder religiöse Vereine noch ein Berufsverband oder Zweckzusammenschlüsse den religionsverfassungsrechtlichen Vorgaben entsprechen. Die Ermangelung einer Religionsgemeinschaft als Träger islamischer Seelsorge tangiert insofern auch die Dienst- und Fachaufsicht.²¹ Diese betrifft im Wesentlichen die Art und Güte des Seelsorgeangebots und im Umkehrschluss die Verhinderung der Tätigkeit extremistischer Personen.

Auf der praktischen Ebene fehlen dort, wo islamische Seelsorge bereits durchgeführt wird, weithin Lösungen für die infrastrukturelle Einbindung islamischer Seelsorger*innen in die Institutionen. Diensthandy, freie Parkmöglichkeiten und Dienstzimmer wären wichtige Schritte hin zu einer sukzessiven Stabilisierung der Arbeitsbedingungen. Aus diesen ergibt sich auch noch eine andere Herausforderung. Sie liegt im Wesen der ehrenamtlichen Tätigkeit selbst begründet. Ehrenamtlich Aktive sehen sich auf Dauer sowohl Erschöpfungsmomenten als auch Überforderungen beispielsweise beim Einsatz auf Intensivstationen, in der Psychiatrie oder in Ethik-Beiräten ausgesetzt. Die Folge ist ein Ausscheiden nach wenigen Jahren unbezahlten Engagements. Für die Qualifikation und Anstellung hauptamtlicher Seelsorger*innen fehlen bisher jedoch sowohl Ausbildungsgänge und Standards wie auch ein Profil und ihre gesicherte Finanzierung.

Trotz dieser Probleme und rechtlicher Bedenken gegenüber den bestehenden Interimslösungen entwickeln sich diese weiter. Islamische Seelsorge erscheint gar als »emerging profession«²². Patient*innen wie Angehörige schätzen das Angebot an einzelnen Krankenhäusern in Rheinland-Pfalz und wünschen seinen Ausbau.

Einschätzungen und Handlungsempfehlungen

- > Um den komplexen Anforderungen an die Seelsorgeausbildung und -tätigkeit gerecht zu werden, stehen unterschiedliche Modelle zur Diskussion. Dabei genügt das Erfordernis eines entsprechenden Angebots nicht, um dieses zu realisieren. Es bedarf des Engagements mehrerer Akteure.
- > Bezogen auf die Qualifikation hauptamtlicher Seelsorger*innen scheint ein dualer Ausbildungsgang erfolgversprechend, bei dem die Anwärtler*innen die theologischen Grundlagen an einer Universität und die praktischen an einer speziellen Seelsorgeausbildungsstätte erhalten. Um dies zu realisieren, bedürfte es der transinstitutionellen Zusammenarbeit im Sinne des bereits angeführten Abschlussdokuments der Deutschen Islamkonferenz.
- > Die Alternative besteht in künftigen Parallelangeboten der dereinst anerkannten islamischen Religionsgemeinschaften. Angesichts ihrer Mitgliederzahl, der Aufgaben islamischer Seelsorger*innen in der pluralen Gesellschaft sowie der künftigen allgemeinen Strukturierung von Seelsorge in den Krankenhäusern und Kliniken ist allerdings zu fragen, ob eine solche verbandsinterne Lösung außerhalb der eigenen Domäne Chancen auf Betätigung in öffentlichen Einrichtungen hätte. Zum Praktikabilitätsargument gesellt sich ein rechtliches: Die bisherigen Regelungen für die Anstaltsseelsorge in Rheinland-Pfalz sehen in der Berufung der Seelsorger*in die Übereinkunft von Religionsgemeinschaft und Anstaltsträger vor.²³ Ob letztere die Einbindung mehrerer verbandsverschiedener, jedoch konfessionsgleicher islamischer Seelsorger*innen in die Organisationsabläufe ihrer Einrichtungen vornehmen würden, bliebe abzuwarten. Ungeachtet dessen ist es jeder Religionsgemeinschaft vorbehalten, eigene Mitglieder unabhängig von eingerichteten Seelsorgestellen zu besuchen und seelsorglich zu betreuen.
- > Eine zweite Alternative bilden verbindliche Absprachen zwischen den künftigen islamischen Religionsgemeinschaften als Trägerinnen der Seelsorge. In der Praxis führten die Vereinbarungen mutmaßlich zu einer proportionalen Aufteilung der benötigten respektive finanzierten²⁴ Stellen. Die Verständigung über gemeinsame Ausbildungsinhalte und -orte wäre

allerdings Bedingung der Standardisierung. Und diese ist wiederum Voraussetzung für den Vertrauensaufbau in das neue Angebot.

- > Für die Finanzierung islamischer Seelsorge bieten sich drei Möglichkeiten an: Sie obliegt der Religionsgemeinschaft, die Krankenhäuser richten Seelsorgestellen ein und berücksichtigen die benötigten Mittel in ihrem Haushalt, es findet eine Drittmittelfinanzierung statt. Während die flächendeckende Versorgung mit einem islamischen Seelsorgeangebot die finanziellen und personellen Möglichkeiten kleinerer Islamverbände vor große Herausforderungen stellen würde, verspricht sowohl die Kostenübernahme durch die Krankenhäuser als auch durch Drittmittel wie beispielsweise eine Stiftung Sicherheit. Jedoch gilt bei ersterer, den Gleichbehandlungsgrundsatz zu bedenken, insofern auch andere Religionen Refinanzierungsansprüche an die Krankenhausträger stellen könnten. Und es wäre genau zu analysieren, welche Zugeständnisse aus der Einbindung in den Krankenhaushaushalt erwachsen. Ein Eingriff in die Unabhängigkeit der Seelsorge, in ihre Arbeitsweise und in ihren rechtlichen Status inklusive des verbürgten Amts- und Dienstgeheimnisses wäre sicher nicht mit einer Finanzierung zu rechtfertigen. Bleibt die dritte Möglichkeit der Fremdfinanzierung. Stiftungen sind ureigene Bestandteile der islamischen Geschichte der Krankenversorgung. Die Zakat-Regeln erlaubten zudem den zweckgebundenen Einsatz eingeworbener Mittel. Doch auch hier liegt der Schlüssel zum Gelingen in der verbandsübergreifenden Verständigung und Koordination.
- > Solange bis es einen legitimierte Träger islamischer Seelsorge gibt, der die Seelsorgestandards garantiert, bleibt die terminologische Debatte, die zugleich eine theologische ist, um den Begriff der Seelsorge im Islam virulent. Widerständen auf muslimischer Seite, ihn aufgrund seines christlichen Ursprungs zu übernehmen, korrespondieren Vorbehalte gegenüber vergleichbaren Standards mit christlichen. Die aktuell gebrauchte Formel »islamische Begleitung« weist auf die Statusdifferenz zu kirchlichen und anderen Seelsorgeangeboten hin und betrifft konkret den Regelbedarf des Seelsorgegeheimnisses im Islam. Dort, wo Verträge über islamische Seelsorgehandlungen geschlossen werden, ist daher auf entsprechende Verschwiegenheitsklauseln zu achten und sind, um Schaden von Seelsorge im Allgemeinen abzuwenden, Zuwiderhandlungen juristisch zu verfolgen.

- > Der Ausbau islamischer Seelsorge trägt nach Einschätzung der Werkstattgespräche zur gesellschaftlichen Anerkennung islamischer Belange und zur stärkeren Repräsentanz und Teilhabe von Muslim*innen im öffentlichen Raum bei. Zu beachten sind allerdings die Bedenken islamischer Verbände gegenüber einem Strukturaufbau, der im ungesicherten Modus verbleibt. Angesichts des beständig steigenden Seelsorgebedarfs – in der Spanne der Begleitung erkrankter ehemaliger »Gastarbeiter« bis zu traumatisierten Geflohenen – und der Entwicklungen in anderen Bundesländern plädieren die Werkstattgespräche jedoch dafür, die Islamverbände zu ermutigen, bereits im Vorstadium künftiger Vertragsverhandlungen mit dem Land Kooperationen mit potenziellen Ausbildungseinrichtungen auszuloten, um später den reibungslosen Übergang der vorläufigen seelsorglichen Versorgung in das verfassungsgewährte Bring-Recht einer Religionsgemeinschaft zu gewährleisten.
- > Als ein wichtiger Nebeneffekt könnten frühzeitig aufeinander abgestimmte Aus- und Fortbildungen der anvisierten Professionalisierung Vorschub leisten. Ferner erkennen die Werkstattgespräche in der Schaffung eines landesweiten Netzwerks praktizierender Seelsorger*innen ein Mittel, um diese aus den aktuellen semi-isolativen, auf sich selbst zurückgeworfenen und der eigenen Motivation anheimgestellten Tätigkeitsbedingungen herauszuführen.
- > Schaut man sich die verschiedenen Ausbildungsinitiativen, ihre Werbematerialien und Internetauftritte an, so fällt auf, dass islamische Seelsorge überwiegend weiblich konnotiert ist. Vor dem Hintergrund einer künftigen Profession erkennen die Werkstattgespräche deshalb in der Seelsorge ein Resort, in dem exemplarisch die in den Zielvereinbarungen des Landes mit den muslimischen Verbänden verbindlich anerkannte Geschlechtergleichheit und -gerechtigkeit umgesetzt werden kann. Denn professionelle Seelsorge bietet die Chance einer hochqualifizierten Tätigkeit, deren emanzipatorisches Potenzial sich in ihrer Leitungsqualität, der zum Ausdruck gebrachten Fertigkeiten und Kompetenzen sowie ihrer Einflussmöglichkeit und ihrer hohen Reputation entfaltet. Darin stellt sie konservativen oder traditionellen Leitungsauffassungen eine eigene Leitungsfunktion an die Seite, ohne jene zu unterminieren. Die neue Profession ›Seelsorger*in‹ symbolisiert daher die Diversifizierung der Aufgaben und Berufe innerhalb der islamischen Gemeinde unter den Bedin-

gungen der Bedürfnisse ihrer Mitglieder. Damit wird auch deutlich, dass und warum die Übertragung der in den Kirchen gültigen Identifikation von Seelsorger*in und Pfarrer*in auf die Person und Funktion eines Imams zu kurz greift.

- > Seelsorge lebt von der kommunikativen Interaktion. Aus der Herkunftsvielfalt der Muslim*innen in Deutschland, aber auch aus der generellen Erfahrung, dass Menschen in Krisensituationen sich in der Sprache ausdrücken, die ihnen eine emotionale Heimat bietet, ergibt sich der Bedarf eines mehrsprachigen Seelsorgeangebots. Die Werkstattgespräche plädieren daher für die Abbildung einer adäquaten Sprachvielfalt sowohl in der ehrenamtlichen wie auch in der hauptamtlichen Begleitung.
- > Die gesellschaftlichen Entwicklungen sowie die Anfänge einer transkulturellen, interdisziplinären Spiritual Care machen interreligiöse Seelsorgesituationen zur vertrauten Erfahrung und interreligiöse Kompetenz zum Bestandteil der Kernkompetenzen seelsorglichen Handelns. In der eigenen Religion zu wurzeln bei der gleichzeitigen Fähigkeit, interreligiös zu agieren, und dies künftig in konfessions- und religionsübergreifenden kooperativen und kollegialen Arbeitszusammenhängen, verlangt die Ausrichtung des eigenen Seelsorgekonzepts am interreligiösen Horizont. Die Werkstattgespräche ermutigen daher die Protagonist*innen islamischer Seelsorgeausbildung, die seelsorglichen Anforderungen der pluralen Gesellschaft in ihren konzeptionellen Überlegungen ursächlich zu berücksichtigen. Sie erkennen im interreligiösen Fachaustausch wie in der Kooperation vor Ort zwei fundamentale Ingredienzien einer zukunftsfähigen Seelsorge.
- > Abschließend weisen die Werkstattgespräche darauf hin, dass ihr Plädoyer für die Berücksichtigung religiöser Anliegen in der Gesundheitsversorgung nicht deren »Religionisierung« das Wort redet. Entgegen fundamentalistischer Bestrebungen geht die Normenhierarchisierung aus dem Behandlungsauftrag und den Therapiemaßnahmen hervor und legt den Primat der medizinischen Indikation, Behandlung und klinischen Zeitabläufe fest. Die Abstimmung der individuellen religiösen Bedürfniserfüllung darauf und den Einbezug religiöser Ressourcen gebietet dagegen nicht nur die in ihrer Sinnstiftung begründete potenzielle positive Auswirkung auf den Heilungs-, Genesungs- oder auch Sterbeprozess, sondern die an der menschlichen Würde ausgerichtete säkulare Grundordnung.

- 1 Vgl. Büring, Petra, Psychisch kranke Migranten: Interkulturelle Kompetenz immer wichtig, Deutsches Ärzteblatt 30/2002, abrufbar unter: <https://www.aerzteblatt.de/archiv/32425/Psychisch-krank-Migranten-Interkulturelle-Kompetenz-immer-wichtiger>; Pilkington, Aneela / Msetfi, Rachel Maria / Watson, Ruth, Factors affecting intention to access psychological services amongst British Muslims of South Asian origin, in: Mental Health, Religion & Culture 15(1), 2012, S. 1-22.
- 2 S. Inayat, Qulsoom, Islamophobia and the therapeutic dialogue: Some reflections, in: Counselling Psychology Quarterly 20(3), 2007, S. 287-293.
- 3 S. Weatherhead, Stephen / Diaches, Anna, Muslim Views on Mental Health and Psychotherapy, in: Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice 83(2010), S. 75-89.
- 4 Abdallah, Mahmoud, »Bei den Menschen sein« – Islamische Seelsorge und soziale Arbeit – Neudenken des Menschenbildes im Islam, in: Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik 5(2016), Münster, S. 147-176, führt das Beispiel an, dass ein muslimischer Seelsorger auf einen Patienten aufmerksam gemacht wird, bei seiner Kontaktaufnahme mit der islamischen Grußformel von diesem jedoch schroff abgewiesen wird. Im Nachhinein stellte sich heraus, dass der Patient kein Muslim, sondern Armenier war (S. 177).
- 5 Bsp. Q 2:185; »Gott sendet kein Übel (Leid) herab, ohne zugleich ein Heilmittel dagegen herab zu senden.« (al-Buchārī).
- 6 Als Beispiele sei die Einnahme alkoholhaltiger oder Gelatine ummantelter Medikamente genannt, für die es keine Alternativpräparate gibt.
- 7 Kranke sind vom Fasten im Ramadan befreit (Q 2:184-185), es gibt jedoch keine verbindliche Festlegung, ab welchem Grad der Erkrankung die Aufhebung der Fastenpflicht erfolgt. Gewissenskonflikte in der Güterabwägung zwischen der Wahrung der Gesundheit und der Einhaltung religiöser Pflichten sind wiederholt auftretende Phänomene.
- 8 Vgl. exemplarisch die Einträge des Gästebuchs im Gebetsraum des Klinikums Ludwigshafen.
- 9 Schmidt, Rahim, Interkulturelle Medizin und Kommunikation. Transkulturelle Kompetenz und Resilienz fördern die Integration, 2017, S. 30.
- 10 Schmidt, a.a.O., S. 41. Die Ursachenzuschreibung kann von der Patient*in durchaus magisch (»böser Blick«), dämonisch (»djinn«) oder durch eigene religiöse Verfehlung begründet werden. Abwehrmechanismen beinhalten volksreligiöse Formen wie Amulette oder die Konsultation von traditionellen Heilern (Hodschas; vgl. Schmidt, S. 37-40).
- 11 Klassische Beispiele der Andeutung der eigenen Lebenssituation und von Alltagsproblemen ohne organbezogene Symptomatik sind etwa »meine Schultern sind gefallen« oder »meine Leber brennt«.
- 12 Vgl. dazu Weber, Dieter, Kommunikationsbarrieren, kulturelle Praxis und moralische Diversität: Medizinethische Konflikte in einer pluralen Gesellschaft, in Wenz, Georg / Ritter, André, Deutschland, die Kirchen und der Islam – Über Sichtbarkeit und Bedeutungsverlust der Religionen, akademie_skizzen_05, Landau 2018, S. 93-116.
- 13 Ein wesentlicher Aspekt betrifft die Schweigepflicht.
- 14 Bockemühl, Dr. Raschid, Zwang und Hilfe im Umgang mit muslimischen Patienten, unveröffentlichtes Referat auf der 6. Fachtagung »Migration und Psychiatrie« am 10. Oktober 2007 in den Rheinischen Kliniken Düren.

- 15** Art. 141 WRV inkorporiert in Art. 140 GG. Das ›Bedürfnis‹ leitet sich dabei nicht aus den Anliegen der Religionsgemeinschaft, sondern aus der individuellen Religionsfreiheit des/der Einzelnen ab: »Die Anstaltsseelsorge ist dabei kein Selbstzweck der Religionsgesellschaften. Aus dem Sinn und Zweck der Verfassungsnorm ergibt sich, dass die Anstaltsseelsorge der Effektuierung und Sicherung des individuellen Grundrechts auf Religionsfreiheit aus Art. 4 GG dient. Für Personen, die aus rechtlichen oder tatsächlichen Gründen – freiwillig oder unfreiwillig – einer ›öffentlichen Anstalt‹ im Sinne des Art. 141 WRV unterworfen und deshalb in der Ausübung ihrer (religiösen) Grundrechte beeinträchtigt sind, soll die Wahrnehmung ihrer religiösen Freiheit effektiv gesichert werden.« Schulten, Markus, Neue Akteure, neue Regeln? Die Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen als Rechtsproblem, in: epd Dokumentation 18(2020), S. 13.
- 16** Zu den Regulierungsebenen der Krankenhausesseelsorge wie zur Analyse der im Grundgesetz verwendeten Wortwahl siehe den Gesamtartikel von Schulten, a.a.O., S. 12-29.
- 17** Als die klassischen Bezugsdisziplinen seelsorglicher Beratung werden ›Anleitung‹ (irsad), ›Weiterverkündigung‹ (tablig), ›Rechtsgutachten‹ (fatwa), ›Erziehung‹ (tarbiyya), ›Unterweisung‹ (taʿlim) aufgeführt, vgl. Seyyar, Ali, Die theoretischen Konzepte der Seelsorge aus islamischer Sicht, in: Uçar, Bülent / Blasberg-Kuhnke, Martina (Hgg.): Islamische Seelsorge zwischen Herkunft und Zukunft: Von der theologischen Grundlegung zur Praxis in Deutschland, Reihe für Osnabrücker Islamstudien 12(2013), S. 85-100. Als theologische Grundbegriffe einer neuen islamischen Seelsorgetheorie benennt Ataulloh Siddiqui ›Dienst‹ (khidma), ›Barmherzigkeit‹/›Empathie‹ (rahma) und ›Kontinuität‹/›Beständigkeit‹ (istiqamah), siehe Konferenzbericht: ›Muslim Chaplaincy in Europe and North America‹, Academy for Islam in Research and Society 2019, S. 14.
- 18** Vgl. Wenz, Georg, Phänomenologische Annäherung an Seelsorge – ein Beitrag zum christlich-islamischen Gespräch, in: Badawia, Tarek / Erdem, Gülbahar / Abdallah, Mahmoud (Hgg.): Grundlagen muslimischer Seelsorge: Die muslimische Seele begreifen und versorgen, Wiesbaden 2020, S. 37-60.
- 19** Vgl. als vielzitierte Primärquelle: Muḥammad b. Ismāʿīl al-Buḥārī. Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. al-Qāhira, Jamʿiat al-Maknaz al-Kabīr, 2000. Adāb, Nr. 43. Zur Geschichte der islamischen Krankenversorgung s. Dols, Michael W., Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society, 1992; Al Issa, Ihsan, Al-Junūn: Mental Illness in the Islamic World, 2000.
- 20** Die Konferenz wurde 2019 organisiert von der Academy for Islam in Research and Society (AIWG) an der Goethe-Universität Frankfurt/M.
- 21** Tangiert werden hier auch Fragen des Datenschutzes bezüglich Gesprächsnotizen, deren Verwendung und Verantwortlichkeiten, S. Schulten, a.a.O., Anm. 101.
- 22** AIWG Conference Report, S. 4.
- 23** Vgl. Artikel 21, Absatz 1 und 2 des Vertrags der Evangelischen Landeskirchen in Rheinland-Pfalz mit dem Lande Rheinland-Pfalz vom 31. März 1962.
- 24** Auf die zentrale Bedeutung der Seelsorgefinanzierung für den islamischen Sozialdienst insgesamt weist der AIWG Conference Report, a.a.O., S. 7, hin: »a well-financed sector of Muslim chaplaincy is essential in order to achieve a professional and successful social service.«

Mitwirkende bei den Werkstattgesprächen *Islam in Rheinland-Pfalz*

Bund Moslemischer Pfadfinder und Pfadfinderinnen Deutschlands	(Kinder- und Jugendarbeit)
Dr. Elhadi Essabah	(Bildung)
Oğuz Gökçen	(Sufismus)
Gülsüm Gülmen	(Politische Bildungsarbeit/Kultur)
Rifat Halilovic	(Moscheeverein)
Klaus-Peter Hammer	(Gewerkschaft)
Dr. Barbara Huber-Rudolf	(Interreligiöser Dialog)
Torsten Jäger	(NGO)
Engin Karahan	(Consulting)
Karen Lill	(Wirtschaft)
Nasir Khan Mansoori	(Kultur)
Dr. Erika Mohri	(Interreligiöser Dialog)
Emeti Morkoyun	(Projektassistenz)
Christiane Müller	(Bildung)
Dr. Thomas Posern	(Interreligiöser Dialog)
Ender Önder	(Wirtschaft)
Hülya Özkan-Bellut	(Medien)
Dr. Dr. Rahim Schmidt	(Gesundheitswesen/Seelsorge)
Dr. Udo Simon	(Wissenschaft)
Fatma Tastan	(Gesundheitswesen/Seelsorge)
Mehmet Ungan	(Kultur)
Dr. Frank van der Velden	(Interreligiöser Dialog)
Verein Säkularer Islam in Rheinland-Pfalz	(Vereinsarbeit)
Annette Wehning	(Elementarpädagogik)
Dr. Georg Wenz	(Projektleiter)
Jutta Ferdoz Wurstmacher	(Interreligiöser Dialog)
Cebraıl Yağın	(Kinder- und Jugendarbeit)
Abdassamad El Yazidi	(Islamischer Dachverband)

Autoren

Dr. Georg Wenz, Projektleiter der Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz*, stellvertretender Direktor der Evangelischen Akademie der Pfalz sowie Beauftragter für Islamfragen und für Weltanschauungsfragen der Evangelischen Kirche der Pfalz. Er leitet als Geschäftsführer das Islamforum in Rheinland-Pfalz. An der TU Darmstadt erfüllt er den Lehrauftrag Christentum und Islam im Gespräch.

Emeti Morkoyun, Projektassistentin der Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz*, Studienleiterin des Fachbereichs Gesellschaft gestalten an der Muslimischen Akademie Heidelberg i.G., Pädagogin und Promovendin in Politikwissenschaft.



Die Beiträge vereinen die Ergebnisse eines 15-monatigen gesellschaftlichen Diskussionsprozesses über die Rolle und Verortung des Islam in Rheinland-Pfalz. Mit ihren Einschätzungen und Handlungsempfehlungen laden die Werkstattgespräche *Islam in Rheinland-Pfalz* ein zur Fortführung eines breitgefächerten Diskurses.

akademie_skizzen_07

ISSN 2509-338X

Gefördert durch:



RheinlandPfalz

MINISTERIUM FÜR FAMILIE,
FRAUEN, JUGEND, INTEGRATION
UND VERBRAUCHERSCHUTZ



EVANGELISCHE AKADEMIE
DER PFALZ