



# Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland

Jahresgutachten 2016 mit Integrationsbarometer

Eine Initiative von:

Stiftung Mercator, VolkswagenStiftung, Bertelsmann Stiftung, Freudenberg Stiftung, Robert Bosch Stiftung, Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft und Vodafone Stiftung Deutschland





# Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland

Jahresgutachten 2016 mit Integrationsbarometer



## Geleitwort



Rüdiger Frohn



Dr. Wilhelm Krull

Der Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) legt heute sein siebtes Jahresgutachten vor. Dazu gratulieren wir dem Rat im Namen aller fördernden Stiftungen. Die aktuelle gesellschaftliche Debatte über Integration lässt im Vergleich zu früheren Jahren differenzierte Züge erkennen, dennoch fehlt es zu oft an Sachkenntnis und an auf Tatsachen gründenden Vorschlägen. Wir sehen daher den Sachverständigenrat als Kompetenzzentrum für sachliche Informationen und durchdachte Handlungsempfehlungen als wichtige Ergänzung in der öffentlichen Auseinandersetzung mit diesen Themen. Wir freuen uns darüber und wünschen uns sehr, dass seine Stimme gerade in Zeiten Gehör findet, in denen das Dringliche eine Orientierung an mittel- und langfristig wichtigen Perspektiven zu verdrängen droht.

Derzeit geht es in der Integrationsdebatte vor allem um die Menschen, die zu uns als Flüchtlinge kommen. Wenngleich das Gutachten diese Gruppe gar nicht ausdrücklich in den Vordergrund stellt, so trifft das Thema des Gutachtens doch genau den Kern dieser Debatte, schließlich ist ein Großteil der syrischen Flüchtlinge, die absehbar für längere Zeit in Deutschland leben werden, muslimischen Glaubens: Wie werden wir in Zukunft unser Zusammenleben in Deutschland gestalten angesichts der religiösen Pluralisierung, die mit Einwanderung verbunden ist, wenn wir zugleich in einer Gesellschaft leben, in der der Anteil nicht gläubiger Menschen wächst?

In Deutschland genießen Religionsgemeinschaften, allen voran die beiden christlichen Kirchen, eine Vielzahl von Privilegien; hierunter fällt der bekenntnisgebundene Religionsunterricht an Schulen ebenso wie die entsprechenden Theologien an Hochschulen. Es ist möglich, religiöse Regelungen in Arbeitsverträgen religiös betriebener Institutionen, wie z. B. Krankenhäuser, zu verankern. Natürlich streben auch weitere Religionsgemeinschaften nach diesen Privilegien. Das Gutachten zeigt in seiner gewohnt sachlichen Analyse, wie fortgeschritten die institutionelle Gleichstellung des Islam, aber auch die von anderen religiösen Gemeinden und Gemeinschaften bereits ist.

Es ist deshalb an der Zeit, auch gesellschaftlich über die Folgen religiöser Pluralisierung und die mit verschiedenen religiösen Traditionen verbundenen Normenkollisionen zu diskutieren. Die Sachverständigen begrüßen die weitgehende Gleichbehandlung von anerkannten Religionsgemeinschaften im Rahmen des bestehenden Rechts. Sie machen aber auch auf Grenzen der Toleranz gegenüber religiös begründeten Ansprüchen aufmerksam (z. B. wenn es um die Befreiung vom Schulunterricht geht). Wir sind dem SVR sehr dankbar, dieses Thema auf die Agenda gesetzt zu haben, und wünschen uns eine offene und ehrliche Aussprache zu diesen gerade für das Zusammenleben oft wichtigen Fragen. Wenn wir uns dazu bekennen, das Gleichheitsversprechen nicht auf die christlichen und jüdischen Gemeinden zu beschränken, gehen wir einen wichtigen Schritt in Richtung Integration – denn diese adressiert immer alle Gruppen in unserer Gesellschaft. In unserem Land muss als Selbstverständlichkeit gelten: Es gibt ein Recht auf Verschiedenheit, aber kein verschiedenes Recht. Darauf muss sich jeder verlassen können, gleichgültig, was er glaubt oder nicht glaubt.

Wir danken den Sachverständigen um ihre Vorsitzende Prof. Dr. Christine Langenfeld für die vielen interessanten Anregungen und die konkreten Handlungsempfehlungen. Unser Dank gilt auch der Geschäftsführerin des SVR, Dr. Cornelia Schu, und den wissenschaftlichen Mitarbeitern, die die Erarbeitung des Gutachtens in bewährter Weise unterstützt haben.

Rüdiger Frohn, Staatssekretär a. D.  
Vorsitzender des Kuratoriums  
Essen, im Februar 2016

Dr. Wilhelm Krull  
Generalsekretär der VolkswagenStiftung  
Hannover, im Februar 2016



## Vorwort

Für alle fühlbar wandelt sich die Gesellschaft. Sie wird vielgestaltiger, gerade auch in religiöser Hinsicht. Die Zeiten einer weitgehenden religiösen Homogenität in Deutschland gehören der Vergangenheit an. Kennzeichnend für den Strukturwandel ist eine Pluralität, ja nicht selten eine ‚Diffusität‘ des Religiösen. In unmittelbarem Zusammenhang mit dieser Entwicklung steht der „Verlust volkscirchlicher Substanz“ (Christian Waldhoff) infolge des Rückgangs institutionell gebundener Religiosität, der sich einerseits in den letzten Jahrzehnten schleichend vollzog, andererseits einen Schub durch die Wiedervereinigung erhielt. Ein weiterer Faktor für die Pluralisierung des religiösen Lebens ist Zuwanderung, durch die zum einen vormals in Deutschland kaum vertretene Religionen (wie etwa der Islam) importiert und zum anderen zwischenzeitlich verschwundene (und im konkreten Falle des Judentums: nahezu ‚ausgelöschte‘) Religionen neu etabliert wurden. Dadurch ist Deutschland demografisch zu einem multireligiösen Land geworden. Das Jahrgutachten greift die sich hieraus ergebenden Herausforderungen auf der institutionellen wie auch der individuellen Ebene auf und stellt die Frage, ob der bestehende rechtliche und politische Rahmen geeignet ist, die neue religiöse Pluralität in einem säkularen Gemeinwesen Deutschlands zu bewältigen.

In den Themenbereichen Migration und Integration setzen die bisherigen Jahrgutachten wechselnde Schwerpunkte: Das erste Gutachten „Einwanderungsgesellschaft 2010“ beschrieb auf breiter empirischer Basis Integration und Integrationspolitik in Deutschland vor dem europäischen Hintergrund. Begleitet wurde es vom SVR-Integrationsbarometer, mit dem erstmals erhoben wurde, wie beide Seiten der Einwanderungsgesellschaft, also Mehrheits- und Zuwandererbevölkerung, Integration und Integrationspolitik subjektiv bewerten. Die Ergebnisse des Integrationsbarometers widersprachen der in der Öffentlichkeit verbreiteten Einschätzung, dass die Integration in Deutschland gescheitert sei.

Dem Integrationsgutachten 2010 folgte 2011 ein Migrationsgutachten. Im Zentrum der Analyse stand hier vor allem die Frage, wie die zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des Gutachtens noch tendenziell restriktiven Regeln im

Bereich der Arbeitsmigration sinnvoll und im Einklang mit europäischen Vorschriften reformiert werden könnten. Weite Teile des damals entwickelten Reformkatalogs (z. B. die Liberalisierung der Zuwanderungsregelungen für qualifizierte Drittstaatsangehörige und verbesserte Bleiboptionen für Absolventen deutscher Hochschulen) sind mittlerweile politische Realität.

Das Jahrgutachten 2012 „Integration im föderalen System: Bund, Länder und die Rolle der Kommunen“ wendete sich wieder einem Integrationsthema zu. Im Mittelpunkt stand das Zusammenwirken der verschiedenen staatlichen Ebenen – Bund, Länder und Kommunen – im Politikfeld Integration. Stärken und Schwächen des föderalen Systems wurden aufgezeigt und Vorschläge gemacht, um zentralen Problemen abzuwehren. Besondere Aufmerksamkeit widmete das Gutachten der Frage nach den integrationspolitischen Handlungsspielräumen der Kommunen. Hierbei wurde deutlich, wie unterschiedlich die Integrationsverhältnisse vor Ort sind – nicht zuletzt aufgrund der jeweiligen wirtschaftlichen und soziodemografischen Rahmenbedingungen.

Dem ‚Kommunalgutachten‘ 2012 folgte als viertes Jahrgutachten 2013 ein ‚Europagutachten‘, das eine Zuwanderergruppe in den Blick nahm, deren meist geringe Präsenz im öffentlichen Diskurs nicht ansatzweise ihrer Bedeutung für das Einwanderungsland Deutschland entspricht. Unionsbürger sind nicht nur zu etwa zwei Drittel für den in den letzten Jahren deutlich gestiegenen Wanderungsgewinn verantwortlich. Angesichts ihrer in der Regel hohen Qualifikationen leisten sie auch einen wichtigen Beitrag zur Bekämpfung des Fachkräftemangels, der in einigen Regionen und Berufsfeldern besteht. Mit der hohen EU-Binnenwanderung hat sich die Struktur der Zuwanderung nach Deutschland entscheidend verändert. Die Aufgaben der Zukunft liegen in einer weiteren Stärkung des Mobilitätsraums, dem Abbau der immer noch bestehenden enormen sozialen und ökonomischen Asymmetrien innerhalb Europas und bestehender Hindernisse etwa im Bereich der Anerkennung beruflicher Qualifikationen, denn von einem perfekten Wanderungsraum ist Europa noch weit entfernt.

In seinem fünften Jahresgutachten, das 2014 und damit fünf Jahre nach der Gründung des SVR erschien, blickte der SVR auf ein migrations- wie integrationspolitisch ereignisreiches Jahrfünft zurück und diagnostizierte für Deutschland – so der Titel des Gutachtens – einen „Wandel zum modernen Einwanderungsland“. Dies trifft besonders auf den Bereich der Migrationspolitik zu, für den der SVR einen „rapiden Politikwechsel“ feststellte. Ambivalenter fiel das Urteil im Bereich der Integrationspolitik aus: Hier wurden in einigen Feldern Chancen verpasst, etwa in der Bildungspolitik oder im Staatsangehörigkeitsrecht.

Das sechste Jahresgutachten „Unter Einwanderungsländern. Deutschland im internationalen Vergleich“ war breit angelegt und blickte aus Deutschland in das europäische und außereuropäische Ausland. Es thematisierte unter dem Gesichtspunkt eines möglichen ‚Lernens von anderen‘ das gesamte Spektrum migrations- und integrationspolitischer Herausforderungen. Leitfrage war dabei: Welche migrations- und integrationspolitischen Ziele verfolgt Deutschland und wie erfolgreich ist es dabei im Vergleich zu anderen ausgewählten Einwanderungsländern? Der Sachverständigenrat griff damit den im öffentlichen Diskurs etablierten Blick ins Ausland als Methode der Einordnung der deutschen Integrations- und Migrationspolitik auf und fragte: Was kann Deutschland unter welchen Bedingungen lernen – und was nicht? Das Gutachten macht somit auch die Frage der Übertragbarkeit von Politiken aus einem Land mit spezifischen Gegebenheiten auf ein anderes zum Gegenstand seiner Untersuchung. Der Vergleich u. a. mit als migrations- und integrationspolitisch vorbildlich angesehenen Staaten wie beispielsweise Kanada, Schweden oder den Niederlanden kam zu einem bemerkenswerten Ergebnis, das die Rückschau des SVR vom Vorjahr bestätigt: Entgegen einer weit verbreiteten Einschätzung reiht sich Deutschland mittlerweile in vielen Bereichen ein in eine Riege von als fortschrittlich eingestuften Einwanderungsländern. Zugleich machte der Rat aber auch deutlich, dass die migrations- und integrationspolitischen Herausforderungen, die Deutschland anpacken muss, weiterhin enorm sind.

Im nun vorliegenden siebten Jahresgutachten „Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland“ konzentriert sich der SVR auf die Herausforderung der religiösen Pluralisierung im Zusammenhang mit Einwanderungsprozessen. In der öffentlichen Debatte erfährt die Bedeutung von Religion für die Integration von Zuwanderern in Deutschland seit Jahren eine hohe Aufmerksamkeit. Konkret angesprochen ist damit die Frage nach positiven oder negativen Zusammenhängen zwischen Religion bzw. Religiosität einerseits und gesellschaftlichem Zusammenhalt und Teilhabe an den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen andererseits. Die dazu vertretenen Positionen widersprechen sich dia-

metral: Auf der einen Seite wird im Sinne des berühmten Böckenförde-Diktums, dass „der freiheitliche, säkularisierte Staat [...] von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann“ (Böckenförde 1976: 60), nicht nur die ethische und sozialkapitalstiftende Kraft von Religion herausgestellt, sondern auch darauf hingewiesen, dass Religion und Religiosität in vielerlei Hinsicht in einem positiven Zusammenhang mit gesellschaftlicher Teilhabe stünden. Auf der anderen Seite wird die Ansicht vertreten, dass Religion und Religiosität gesamtgesellschaftlich weniger integrierend als separierend wirkten und Religion eine Modernisierungsbremse bzw. eine Barriere für gesellschaftliche Teilhabe darstelle.

Kapitel A des Gutachtens beginnt mit einer Bestandsaufnahme der bislang in den Sozialwissenschaften zu dieser Fragestellung gegebenen Antworten. Anschließend geht es um den Sonderfall einer Konstellation, in der Religiosität bzw. die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion eindeutig negativ auf die Teilhabe an gesellschaftlich relevanten Bereichen wirkt: Im Zentrum steht die Frage nach der Intensität von Abwertungen und Diskriminierungen von Personen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit. Der ‚dunklen Seite‘ der Religion widmet sich schließlich der dritte Teil von Kapitel A: Hier geht es um die Frage, ob und unter welchen Bedingungen eine bestimmte Religionszugehörigkeit bzw. eine intensiv gelebte Religiosität im Zusammenhang mit Radikalisierungsprozessen und religiösem Extremismus steht.

Die gesellschaftlichen Megatrends eines Bedeutungsverlusts des Religiösen und einer gleichzeitigen Pluralisierung (die auch, jedoch nicht nur durch Einwanderung forciert wird) haben zu der Notwendigkeit geführt, das Verhältnis von Religion und individuell gelebter Religiosität auf der einen Seite und Politik und Recht auf der anderen Seite neu zu definieren. Nachdem in Kapitel A die mit den Schlagworten der Säkularisierung und der Pluralisierung umrissenen Veränderungen des Stellenwerts religiösen Lebens in Deutschland beschrieben wurden, geht Kapitel B auf zwei unterschiedlich gelagerte Herausforderungen hinsichtlich des staatlichen Umgangs mit dieser neuen Pluralität von Religion(en) und Religiosität ein. Grundlage dieser Unterscheidung ist die Tatsache, dass Religion sowohl eine individuelle Komponente aufweist als auch eine Kollektivpraxis darstellt. Im Zentrum stehen dementsprechend zunächst Fragen der kollektiv-institutionellen Gleichstellung von Religionsgemeinschaften, die sich in Deutschland neu etablieren (und dabei vor allem des Islam). Im Anschluss daran geht das Gutachten der Frage nach dem staatlichen Umgang mit Kollisionen zwischen der Ausübung individueller Freiheitsrechte (Religionsfreiheit) und anderen Rechtsgütern nach, die angesichts einer fortschreitenden Pluralisierung des religiösen Lebens in Deutschland unweigerlich auftreten. Hierbei konstatiert der SVR, dass sich das deutsche Modell der Religionsfreundlichkeit im Sinne einer positiven



Neutralität im Großen und Ganzen bewährt hat und auch dafür sorgen wird, dass die rechtliche Integration des Islam als der mit Abstand größten neu hinzugekommenen Religion tendenziell gelingen wird bzw. bereits gelungen ist. Dies heißt allerdings nicht, dass die derzeitigen religionspolitischen Strukturen in Deutschland angesichts einer voranschreitenden Pluralisierung und Säkularisierung in allen Bereichen noch zeitgemäß sind. Die einzelnen Kapitel des Gutachtens lassen sich dabei auch als eine Art Register lesen, das Bereiche identifiziert, in denen der deutsche Weg eines religionsrechtlichen Pluralismus aus der Sicht des SVR in einem religiös vielfältigen und säkularen Deutschland zu Problemen führt.

In seinem diesjährigen Sonderteil zu Migration und Entwicklung (Kapitel C) widmet sich das Jahresgutachten einem auch angesichts der Flüchtlingspolitischen Krise hoch relevanten Thema: Im Zentrum steht das Verhältnis von Migration und sozioökonomischer Entwicklung in den Herkunftsräumen. Die politische Diskussion der vergangenen Jahre hat die positiven Aspekte von Migration auch für die Herkunftsgebiete betont und damit eine einseitige ‚Abwanderung ist schlecht‘-Akzentuierung verhindert. Vor dem Hintergrund der diesbezüglichen wissenschaftlichen Evidenz warnt der SVR jedoch andererseits vor einer Überschätzung der entwicklungspolitischen Potenziale von Migration. Dennoch: Ein klug konzipiertes Migrationsmanagement, bei dem außen-, arbeitsmarkt- und entwicklungspolitische Überlegungen ineinandergreifen, ist notwendiger denn je. Von einer solchen konsequenten Verknüpfung dieser Politikbereiche sind die EU und ihre Mitgliedstaaten allerdings weit entfernt. Dies ist auch und gerade angesichts der akuten Flüchtlingskrise eine paradoxe (Fehl-)Entwicklung, weil die viel beschworene ‚Bekämpfung der Fluchtursachen‘ eigentlich eines weit-sichtigen und umfassenden Migrationsmanagements im Sinne des Zusammenkens von Migration und Entwicklung und ihrer Erhebung zur Chefsache auf nationaler und internationaler Ebene bedarf.

Nachdem es sich bei den in den Jahresgutachten 2010, 2012 und 2014 vorgestellten ersten drei Wellen des SVR-Integrationsbarometers um Regionalbarometer handelte, stellt das nun vorgestellte Integrationsbarometer 2016 erstmals *bundesweit* repräsentative Daten bereit. Der SVR hat diese Umstellung für zahlreiche weitere methodische Neuerungen genutzt, über die der auf der Internetseite des SVR abrufbare Methodenbericht detailliert Auskunft gibt.

Die Ergebnisse zum Integrationsklima bestätigen insgesamt die empirischen Bestandsaufnahmen der Vorjahre: Auch in der aktuellen Auflage lässt sich eine herkunftsgruppenübergreifend allgemein positive Wahrnehmung des Zusammenlebens in Deutschland feststellen. Besonders positiv ist das Integrationsklima dort, wo Begegnungen mit kultureller Vielfalt vielfach vorherrschen-

de Vorurteile abbauen konnten. Neben dem Integrationsklima ist ein weiterer Schwerpunkt der Erhebung die Frage, welche Kriterien aufseiten der Zuwanderer erfüllt sein müssen, um zur Gesellschaft dazuzugehören. Die zentrale Botschaft auf diesem für die identifikatorische Integration wichtigen Feld lautet, dass ‚exklusiv-exkludierende‘ Kriterien von Zugehörigkeit wie die Geburt in Deutschland, die Abstammung sowie die Religionszugehörigkeit von einer Mehrheit der Befragten als nicht relevant angesehen werden. Wichtig für Zugehörigkeit ist aus der Sicht von Mehrheitsbevölkerung und Zuwanderern dagegen vor allem die Teilhabe am Arbeitsmarkt. Damit ist die Gesellschaft in Deutschland kein ‚exklusiver Club‘, allerdings muss die Zugehörigkeit im wahrsten Sinne des Wortes erarbeitet werden.

Daneben zeigt das Integrationsbarometer eine teilweise ambivalente Haltung der Befragten zum Islam. So bestehen eher geringe persönliche Vorbehalte gegen die institutionelle Gleichberechtigung, z. B. die Etablierung islamischen Religionsunterrichts, der von einer klaren Mehrheit befürwortet wird. Gleichzeitig wird der Islam allerdings nur bedingt als ein Teil von Deutschland gesehen. Abseits von Zugehörigkeitsfragen zeigen die Befunde weiterhin, dass durchaus ein hohes Bewusstsein für die Exklusion von Muslimen aus der Gesellschaft besteht. Das Erkennen der bereits vielfach nachgewiesenen Abwertung und Diskriminierung von Muslimen kann ein wichtiger erster Schritt auf dem Weg zur Entschärfung des Phänomens und zu einer vorurteilsfreien Gesellschaft sein. Daran anknüpfend sollte weitere Aufklärung, z. B. über die gesellschaftlichen Folgen von Diskriminierung, Ausgrenzung entschlossen bekämpft werden.

Das Jahresgutachten 2016 richtet sich wie alle bisherigen Gutachten an eine breite Öffentlichkeit: Neben der Fachwelt aus Politik und Verwaltung, aus Kirchen, Religionsgemeinschaften, Verbänden und Wissenschaft gehören insbesondere die Medien als Multiplikatoren zum Adressatenkreis des SVR.

Im Namen aller Sachverständigen danke ich den Stiftungen, die unsere Arbeit tragen – vertreten durch den Vorsitzenden des Stiftungskuratoriums, Herrn Staatssekretär a. D. Rüdiger Frohn – für ihr Vertrauen in den Erfolg dieser einzigartigen Institution. Für uns ist dieses Vertrauen Verpflichtung, die Arbeit des Sachverständigenrats auch in Zukunft mit Kraft und Engagement voranzubringen und die bisherige Erfolgsgeschichte fortzusetzen und weiter auszubauen. Aus dem Kreis der Stiftungen selbst danke ich besonders dem Geschäftsführer der Stiftung Mercator, Herrn Winfried Kneip, dem Generalsekretär der VolkswagenStiftung, Herrn Dr. Wilhelm Krull, sowie dem Mitglied des Vorstands der Bertelsmann Stiftung, Dr. Jörg Dräger, für die anhaltende Unterstützung.

Der Geschäftsführerin des SVR, Frau Dr. Cornelia Schu, danke ich für die vertrauensvolle Zusammenarbeit. Herrn

Dr. Holger Kolb, dem Leiter des Arbeitsbereichs Jahresgutachten, sage ich besonderen Dank für das qualifizierte und kritische Engagement, für Leistungsbereitschaft und Einsatzfreude bei der gemeinsamen Erarbeitung des Jahresgutachtens. Seine konzeptionelle Arbeit war auch für dieses Jahresgutachten von zentraler Bedeutung. Mein Dank gilt auch dem stellvertretenden Leiter des Arbeitsbereichs Jahresgutachten, Martin Weinmann, und den wissenschaftlichen Mitarbeitern Marcus Engler, Caroline Schultz und Alex Wittlif, die an der Erstellung des Jahresgutachtens beteiligt waren, sowie Jan Felix Engelhardt und Dr. Roman Lehner als freien Mitarbeitern, Frau Sabine Schwebel, die die redaktionelle Erstellung begleitet hat, Frau Dorothee Winden, der Kommunikationsmanagerin des SVR, und allen anderen Mitarbeitern der Geschäftsstelle, ohne die die Arbeit des Sachverständigenrats nicht gelingen könnte.

Den Mitgliedern des Sachverständigenrats danke ich für die intensive und partnerschaftliche Kooperation, die für das Gelingen eines solchen Projekts unerlässlich ist. Ein Gremium, das aus hoch qualifizierten Wissenschaftlern der unterschiedlichsten Disziplinen besteht, lebt vom interdisziplinären Diskurs – der mitunter nicht einfach ist –, von Verlässlichkeit in der Zusammenarbeit, Sicherheit in der eigenen und Offenheit für die andere Disziplin und schließlich von der Bereitschaft, in harter Arbeit um gemeinsame Ergebnisse zu ringen. Auch dies prägt den SVR in einmaliger und besonders fruchtbarer Weise. Wir alle und auch ich selbst empfinden es als Chance und Privileg, diese Möglichkeit der nachhaltigen interdisziplinären Zu-

sammenarbeit in einem Forschungsfeld zu besitzen, das für uns alle in unserer täglichen Arbeit als Wissenschaftler und auch für die Gesellschaft von zentraler Bedeutung ist. Ich danke den Sachverständigen für das Vertrauen, das sie in meine Leitung und öffentliche Vertretung des Sachverständigenrats gesetzt haben. Alle Ergebnisse des Rates sind freilich gemeinsam erarbeitet, sie sind das Ergebnis intensiver Zusammenarbeit und auch der einen oder anderen kontroversen Debatte. Mein Dank gilt dem zum Jahresende 2015 ausgeschiedenen Mitglied und Stellvertreter im Vorsitz Prof. Dr. Ludger Pries für die stets kollegiale und besonders anregende Zusammenarbeit, seinem Nachfolger in der Stellvertretung Prof. Dr. Hacı Halil Uslucan sowie Prof. Dr. Heinz Faßmann, der auch bei diesem Gutachten thematisch federführend war und bei dessen Schlussbearbeitung so entscheidend mitgewirkt hat. Die Verantwortung für das Gutachten liegt beim Sachverständigenrat insgesamt. Die Verantwortung für die Schlussbearbeitung trägt die Vorsitzende.



Prof. Dr. Christine Langenfeld  
Vorsitzende des Sachverständigenrats  
deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR)

Berlin, im Februar 2016



# Inhaltsverzeichnis

<b>Das Wichtigste in Kürze</b> .....	14
<b>Elf Kernbotschaften</b> .....	15
<b>SVR-Integrationsbarometer</b> .....	22
<b>Zusammenfassung</b> .....	23
<b>Der SVR-Integrationsklima-Index</b> .....	25
1 Integrationsklima in Deutschland anhaltend stabil, Einschätzungen differieren leicht zwischen den Herkunftsgruppen .....	25
2 Einflussfaktoren für die Einschätzung des Integrationsklimas .....	26
3 Analysen des Integrationsklimas für die Bereiche Arbeit, soziale Beziehungen, Nachbarschaft und Bildung .....	31
4 Zugehörigkeit zur Gesellschaft in Deutschland und Zugehörigkeitskriterien.....	33
5 Zur Akzeptanz des Islam in Deutschland .....	40
6 Mehrheitsbevölkerung, Zuwanderer und Staat für Integration verantwortlich.....	44
<b>Fazit: stabile und offene Einwanderungsgesellschaft</b> .....	46
<b>A. Religion und Teilhabe in Einwanderungsgesellschaften</b> .....	48
<b>A.1 Die Rolle von Religion in der modernen Gesellschaft</b> .....	50
A.1.1 Religion, religiöse Pluralisierung und gesellschaftlicher Zusammenhalt .....	50
A.1.2 Der Zusammenhang zwischen Religion und gesellschaftlicher Teilhabe .....	52
A.1.3 Fazit: Wirkung von Religion/Religiosität auf individuelle Teilhabe.....	60
<b>A.2 Abwertung von Menschen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit</b> .....	62
A.2.1 Die Erfassung abwertender Einstellungen und Handlungen .....	62
A.2.2 Abwertung und Diskriminierung von Juden .....	63
A.2.3 Abwertung und Diskriminierung von Muslimen.....	68
A.2.4 Fazit: ungleiche Begriffe und Konstrukte, gleiche Befunde.....	75
<b>A.3 Radikalisierung durch Religion</b> .....	77
A.3.1 Radikalisierung und Extremismus .....	77
A.3.2 Fundamentalismus unter Muslimen .....	83
A.3.3 Strategien der Bekämpfung von Radikalisierung und Extremismus .....	84
<b>B. Zum staatlichen Umgang mit Religion und religiöser Vielfalt im Einwanderungsland Deutschland</b> .....	86
<b>B.1 Historische Entwicklung: religiöse Pluralisierung auch durch Einwanderung</b> .....	88
B.1.1 Verliert Religion in der Gesellschaft tatsächlich an Bedeutung? .....	88
B.1.2 Religiöse Pluralisierung .....	90
B.1.3 ‚Eingewanderte‘ Religionen in Deutschland .....	91
<b>B.2 Institutioneller Umgang mit religiöser Vielfalt unter besonderer Berücksichtigung der Gleichstellung des Islam</b> .....	97
B.2.1 Religionsgemeinschaft und Körperschaft des öffentlichen Rechts: der Fall des Islam .....	97
B.2.2 Islamischer Religionsunterricht (IRU) als ordentliches Lehrfach .....	105
B.2.3 Islamische Theologie an deutschen Hochschulen .....	111

B.2.4	Weitere ausgewählte Bereiche institutioneller Gleichstellung von Religionsgemeinschaften .....	119
B.2.5	Religionsfreiheit vs. Pflichten als Arbeitnehmer .....	124
<b>B.3</b>	<b>Normenkollisionen zwischen der Religionsfreiheit und anderen Grundrechten und Rechtsgütern .....</b>	<b>135</b>
B.3.1	Islamisches Recht in Deutschland: Anwendung und Grenzen .....	135
B.3.2	Blasphemieverbot vs. Meinungsfreiheit .....	141
B.3.3	Beschneidungsvorschriften vs. Kindeswohl .....	145
B.3.4	Unterrichtsbefreiung: staatlicher Erziehungsauftrag vs. religiös begründete elterliche Erziehungsvorstellungen .....	148
B.3.5	Die ‚Kopftuch-Frage‘: religiöse Kleidungs Vorschriften vs. Anforderung von Neutralität im staatlichen Raum .....	151
<b>C.</b>	<b>Migration und Entwicklung .....</b>	<b>158</b>
C.1	Migration und Entwicklung auf der internationalen Agenda .....	160
C.2	Stand der Forschung zu Migration und Entwicklung .....	162
C.2.1	Auswirkungen von Entwicklung auf Migration .....	162
C.2.2	Auswirkungen von Migration auf Entwicklung .....	163
C.3	Politiken zu Migration und Entwicklung: Ansätze der EU und einzelner Mitgliedstaaten .....	169
C.3.1	Entwicklung der externen Dimension der europäischen Migrationspolitik .....	169
C.3.2	Handlungsfelder und Instrumente im Bereich Migration und Entwicklung .....	170
C.3.3	Handlungsfeld Asyl: regionale Entwicklungs- und Schutzprogramme .....	173
C.4	Fazit: Voraussetzungen einer kohärenten Migrations- und Entwicklungspolitik .....	174
<b>Anhang I:</b>	<b>Verzeichnisse .....</b>	<b>176</b>
Abbildungen	.....	177
Tabellen	.....	178
Info-Boxen	.....	178
Abkürzungen	.....	179
Literatur	.....	181
<b>Anhang II:</b>	<b>Der Sachverständigenrat .....</b>	<b>208</b>
Die Stiftungsinitiative	.....	209
Die Mitglieder des Sachverständigenrats	.....	210
Die Mitarbeiter der Geschäftsstelle	.....	212
Die beteiligten Stiftungen	.....	214
Impressum	.....	216



# Das Wichtigste in Kürze



## Elf Kernbotschaften

### 1 Kirchenbindung lässt nach, Zuwanderung verstärkt sich: Deutschland wird säkularer und multireligiös

„Nun sag, wie hast du’s mit der Religion?“ Goethes Faust wick der Frage, mit der ihn Gretchen konfrontierte, eher aus und unterließ – sehr zu deren Bedauern – ein eindeutiges und klares Bekenntnis zum Christentum. Mehr als 200 Jahre nach dem Erscheinen von Goethes Klassiker ist die Gretchenfrage gesellschaftspolitisch relevant wie eh und je. Die lange in den Sozialwissenschaften dominante Vorstellung, dass gesellschaftliche Modernisierungsprozesse automatisch zu einem Bedeutungsverlust von Religion und Religiosität führen, hat sich als zu einfach herausgestellt. Stattdessen lässt sich auch in säkularen Gesellschaften wie Deutschland zwar eine Transformation, aber eben kein Verschwinden des Religiösen feststellen.

Die Bindungskraft der beiden großen christlichen Kirchen ist zurückgegangen: Waren 1970 noch fast 95 Prozent der westdeutschen Bevölkerung Mitglied der katholischen oder der evangelischen Kirche, beträgt dieser Anteil heute nur noch etwa 65 Prozent (mit abnehmender Tendenz). Zugleich steigt der Anteil derjenigen, die für sich entweder ein religiöses Bekenntnis ablehnen oder im Sinne eines *believing without belonging* durchaus individuell religiös sind, aber auf eine Bindung an eine institutionelle Religionsgemeinschaft verzichten. Daneben tritt aber eine ebenfalls wachsende Zahl von sich als religiös bezeichnenden Personen, die nicht einer der christlichen Großkirchen angehören. Hauptfaktor dieser Pluralisierung des religiösen Lebens ist Zuwanderung. Durch sie verbreitert sich zum einen das Spektrum der christlichen Religionen, zum anderen wurden vormals in Deutschland kaum vertretene Religionen (wie etwa der Islam) importiert und zwischenzeitlich verschwundene (und im konkreten Fall des Judentums: nahezu ‚ausgelöschte‘) Religionen neu etabliert. Dadurch ist Deutschland demografisch zu einem multireligiösen Land geworden – mit allen damit verbundenen kulturellen Bereicherungen, aber auch latenten und manifesten Konflikten, die angesichts einer zugleich sinkenden Bindewirkung von Religion in anderen Teilen der Gesellschaft mittelfristig zunehmen könnten.

(Für weitere Informationen s. Kap. B.1.)

### 2 Religion und Integration: Zusammenhang ist ambivalent und wird oft überschätzt

Religiosität wird oftmals einseitig entweder als Verstärkung oder als Bremse für gesellschaftliche Teilhabe betrachtet. Beide Extreme sind aber empirisch so nicht belegbar, denn es gibt dazu bisher kaum vergleichbare Einzelfallstudien. So zeigt sich in Studien aus den USA ein positiver Zusammenhang zwischen Bildungsambition und -erfolg auf der einen Seite und Religiosität und Zugehörigkeit zu religiösen Gemeinschaften auf der anderen Seite. Vor allem jüdische, buddhistische und muslimische Schüler in den USA erreichen durchschnittlich höhere Bildungsabschlüsse als Personen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören. Andere Studien wiederum ergeben, dass strenge Religiosität mit geringeren Chancen auf Teilhabe am Arbeitsmarkt einhergeht; solche Zusammenhänge sind vor allem für streng religiöse Frauen belegt (in den USA v. a. für Mormoninnen und konservative Protestantinnen und in Deutschland für Muslime).

Insgesamt wird der Zusammenhang von Religion und Integration jedoch in der öffentlichen Debatte ‚doppelt überschätzt‘: Zum einen existieren keine systematischen Belege dafür, dass Religion bzw. individuelle Religiosität grundsätzlich die Teilhabe an Bildung und am Arbeitsmarkt erschwert. Zum anderen zeigt die empirische Forschung, dass Unterschiede im Integrationserfolg zwischen verschiedenen religiösen Gruppen nicht in erster Linie auf Diskriminierungen aufgrund der Religionszugehörigkeit zurückzuführen sind. Der zentrale Erklärungsfaktor für Erfolg und Misserfolg im Bildungssystem und darüber vermittelt auch am Arbeitsmarkt ist und bleibt der soziale Hintergrund.

Ein stärkerer Zusammenhang als im Bereich der Integration in Bildung und Arbeitsmarkt zeigt sich zwischen Religion auf der einen und Einstellungen zur Demokratie, fundamentalistischen Haltungen und Gewaltaffinität auf der anderen Seite. Die Forschungslage ist in diesem Bereich zwar noch eher dünn, aus den vorliegenden Studien lassen sich aber zwei Tendenzen erkennen: Zum einen steigt mit wachsender Religiosität die Zustimmung zu fundamentalistischen Haltungen. Das gilt

religionsübergreifend, bei Muslimen scheint dieser Effekt allerdings deutlich ausgeprägter zu sein als bei Christen. Zum anderen geht bei Christen Religiosität mit geringerer Straffälligkeit einher; dies lässt sich bei Muslimen nicht feststellen. So scheint für diese Gruppe zwar kein unmittelbarer (positiver) Zusammenhang zwischen Religiosität und dem Begehen von Gewaltverbrechen zu bestehen, jedoch verschwindet bei religiösen Muslimen der bei anderen Religionen delinquenzmindernde Effekt von Religiosität. Angesichts der Bedeutung des Themas sollte hierzu künftig frei von Tabus mehr geforscht werden.

*(Für weitere Informationen und Handlungsempfehlungen s. Kap. A.1, A.2, A.3.)*

### 3 Religion und Terror: kein monokausaler Zusammenhang

Zwar können Beziehungen zwischen Religion und Terror nachgewiesen werden, doch sind diese Zusammenhänge komplex, immer mit vielen anderen Faktoren vermittelt und nie monokausal. Weit verbreitet, aber nicht zutreffend ist die Position, im Namen des Islam ausgeführten Terrorismus von religiösen Fragen zu lösen und stattdessen auf Faktoren wie Diskriminierung, soziale Marginalisierung, Arbeitslosigkeit oder mangelnden Bildungserfolg zu verweisen. Denn dies widerspricht den Ergebnissen einschlägiger globaler Terrorismusstudien. Diese zeigen vielmehr, dass Terroristen durchaus auch aus der Mittelklasse stammen, dass sie studiert haben und dass sie nicht zwangsläufig arbeitslos sind. Integrationspolitische Maßnahmen, die dazu beitragen sollen, Bildungserfolg und Teilhabe am Arbeitsmarkt für Zuwanderer zu erhöhen, sind daher auch weiterhin als Instrumente zur Terrorismusbekämpfung wichtig, da sie gegen etwaige Perspektivlosigkeit junger Menschen angehen. Sie sind aber kein Allheilmittel, denn die Täter stammen keineswegs alle aus benachteiligten Milieus. Insgesamt aber ist die Frage, inwieweit zwischen Gewaltbereitschaft im Namen des Glaubens und sozialen Faktoren ein Zusammenhang besteht, in der Forschung noch einigermaßen ungeklärt.

Die politisch korrekte Empörung, dass der heutige Terror „nichts mit dem Islam“ zu tun habe, ist also nicht völlig falsch, aber auch nicht vollkommen richtig: Der Terror wird zwar in der Regel von Leuten ausgeübt, die sich von Familie und Moscheegemeinde gelöst haben und einer radikalen, sektenhaften Resozialisierung bzw. ‚Konversion‘ unterlegen sind – dies geschieht oft im Gefängnis, was eher in sozialpsychologischen oder organisationsspezifischen als in doktrinär ‚religiösen‘ Zusammenhängen zu begreifen ist. Vollständig von religiösen Fragen zu lösen ist der im Namen einer Religion – derzeit vor allem des Islam – ausgeübte Terror aber auch nicht, denn die Religion bzw. eine fundamentalistische Interpretation des Koran dient

ihm als Referenzrahmen und Terroristen als Legitimationsbasis für ihre Taten. Es sind überwiegend junge Menschen, die Teil eines sektiererischen, hoch dynamischen Jihadi-Salafismus werden, der transnational und global operiert. Auch dies ist ein Hinweis darauf, dass sich der im Namen des Islam begangene Terror eher aus einer global-geopolitischen als aus einer intragesellschaftlichen Logik speist.

*(Für weitere Informationen und Handlungsempfehlungen s. Kap. A.3.)*

### 4 Religionsfreundliches System: Rechte für Religionsgemeinschaften, aber auch Erwartungen an diese

Die Bundesrepublik Deutschland ist ein säkulares, allerdings kein laizistisches Land. Vielmehr haben die Väter des Grundgesetzes die Gretchenfrage „Wie hast du’s mit der Religion?“ im Sinne einer positiven Neutralität beantwortet und Religionsgemeinschaften weitreichende Möglichkeiten eingeräumt, sich im öffentlichen und auch im staatlichen Raum zu entfalten. Dies geschieht beispielsweise durch staatlich finanzierten bekenntnisorientierten Religionsunterricht, der als ordentliches Unterrichtsfach für eine große Zahl unterschiedlicher Religionsgemeinschaften in vielen Bundesländern etabliert ist, durch an staatlichen Universitäten unterrichtete Theologien sowie durch Mitspracherechte bei der Besetzung von Rundfunkräten. Autonomieansprüche reichen bis in das Arbeitsrecht, das das kirchliche Selbstbestimmungsrecht sehr weit auslegt und ihm den Vorrang vor individuellen Freiheitsrechten einräumt. All dies hebt freilich die Unterscheidung zwischen der Sphäre des Religiösen und der des Politischen nicht auf.

Das deutsche System der offenen Neutralität ist als Angebot formuliert: Es gibt Religionsgemeinschaften die Möglichkeit, sich im öffentlichen und staatlichen Raum einzubringen, zwingt sie aber nicht dazu. Der säkular-neutrale Staat ist grundsätzlich als theologisch ‚inkompetent‘ anzusehen, eine inhaltliche Bewertung von Religionen steht ihm prinzipiell nicht zu. Dies heißt allerdings ausdrücklich nicht, dass der Staat auf dieser Ebene keine Erwartungen stellen kann: Religionsgemeinschaften, die die über das deutsche Religionsverfassungsrecht etablierten umfangreichen Wirkungs- und Mitwirkungsmöglichkeiten im öffentlichen und staatlichen Raum nutzen wollen, sollten sich z. B. um eine Interpretation der Glaubensinhalte bemühen, die den zeithistorischen Kontext berücksichtigt und die Übertragbarkeit auf die heutigen Verhältnisse eines religiös pluralen und demokratischen Gemeinwesens kritisch prüft. Das Platzmachen durch die aufnehmende Gesellschaft muss von aktivem Handeln derer begleitet sein, die Platz nehmen möchten. Entsprechend muss in den Religionsgemeinschaften, zwischen Verbänden und unter Einschluss der islamischen Theologen ein Diskurs über ein Verständnis des Islam geführt

werden, das den Gläubigen die Teilhabe im multireligiösen und pluralen Deutschland ermöglicht. Hierzu würde etwa auch gehören, die Interpretation des Koran in den Kontext seiner Entstehung zu stellen.

(Für weitere Informationen und Handlungsempfehlungen s. Kap. B.1, B.2.)

## 5 Grundprinzip staatlicher Religionsfreundlichkeit: religiöse Differenzierung führt zu religionspolitischem Pluralismus

Der früher unter dem Begriff der Hierarchisierung vertretene religionspolitische Weg, den ‚klassischen‘ und ‚staatstragenden‘ Religionen (insbesondere dem Christentum) zahlreiche Rechte und Entfaltungsmöglichkeiten im öffentlichen und staatlichen Raum zu garantieren, diese anderen (‚staatsfernen‘) Religionen aber vorzuenthalten, hat mittlerweile an Überzeugungskraft und Unterstützern verloren. In einer säkularisierten und für Diskriminierung sensiblen Gesellschaft ist eine solche Politik zunehmend fragwürdig geworden. Damit stehen liberalen Staaten nur noch zwei normativ voll satisfaktionsfähige religionspolitische Formen des Umgangs mit Religionen zur Verfügung: den deutschen Weg der Religionsfreundlichkeit auf sich neu im Land etablierende Religionsgemeinschaften zu übertragen oder – als Kontrastprogramm dazu – die den Religionsgemeinschaften von der öffentlichen Hand zur Verfügung gestellten Wirkungsmöglichkeiten generell rückzubauen. Zugespitzt könnte man in Bezug auf die staatliche Politik gegenüber Religionsgemeinschaften von den Alternativen „alle Rechte für alle“ oder „keine Rechte für irgendeine“ sprechen.

Deutschland hat sich klar für eine Religionsakzeptanz im öffentlichen bzw. staatlichen Raum entschieden. Im Ergebnis führt dies zu einer neuen Pluralität, die auch als ‚religionspolitischer Multikulturalismus‘ bezeichnet werden kann. Die Rechte, die aufgrund ihrer Präsenz im Land zunächst vor allem christlichen Kirchen und der jüdischen Gemeinschaft gewährt wurden, sind auf der Grundlage der offenen Neutralität auch neu in Deutschland etablierten Religionsgemeinschaften einzuräumen. Dies ist auch in Zeiten einer abnehmenden religiösen Bindung weiter Teile der Bevölkerung ein wichtiger Aspekt der freiheitlichen Ordnung des Grundgesetzes.

(Für weitere Informationen und Handlungsempfehlungen s. Kap. B.1, B.2.)

## 6 Neu etablierte Religionsgemeinschaften: Übertragung institutioneller Rechte ist weit fortgeschritten

Überraschend ist, wie schnell und umfassend neuen Religionsgemeinschaften in Deutschland in den letzten

Jahren Rechte gewährt wurden. Im Gutachten werden dabei zwei religionspolitische Konstellationen der Rechtsgewährung unterschieden: Weniger umstritten sind sog. *parity claims*, also Fälle, in denen neue Religionsgemeinschaften auch für sich die Entfaltungsmöglichkeiten reklamieren, die den etablierten christlichen Kirchen zur Verfügung stehen. Darunter fallen etwa die mit dem Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verbundenen Privilegien, an öffentlichen Schulen als ordentliches Lehrfach etablierter bekenntnisorientierter Religionsunterricht, staatlich finanzierte bekenntnisgebundene Theologie an Hochschulen und die Etablierung neuer, religiös begründeter Wohlfahrtsverbände. Hier besteht eine weitgehende Offenheit des geltenden Religionsverfassungsrechts. Eine Grundbedingung für diese Offenheit ist allerdings – und hier sind insbesondere die islamischen Gemeinschaften angesprochen –, dass die Religionsgemeinschaften sich so konstituieren, dass sie als verlässlicher und repräsentativer Kooperationspartner agieren können. Hierzu gehört auch, sich von ausländischen Einflüssen zu lösen und sich als Glaubensgemeinschaften in Deutschland zu verstehen.

Strukturell anders gelagert als *parity claims* sind Konstellationen, in denen Personen unter Bezugnahme auf die grundrechtliche Religionsfreiheit für sich religionspezifische Ausnahmeregelungen reklamieren (sog. *exemption claims*). Automatische Folge solcher Ansprüche sind Kollisionen zwischen den aus der Religionsfreiheit abgeleiteten Rechten und grundrechtlich geschützten Normen, die oft ebenfalls Verfassungsrang haben (wie etwa der staatliche Bildungs- und Erziehungsauftrag). Ein paradigmatischer Fall in diesem Bereich ist der von muslimischen Lehrerinnen vorgebrachte Wunsch, das von ihnen für verbindlich erachtete Kopftuchgebot auch in der Schule und damit im staatlichen und von Neutralität gekennzeichneten Raum einzuhalten. Ebenfalls in diesen Bereich gehören Kollisionen zwischen Blasphemieverboten, die von Angehörigen bestimmter Religionen ausgesprochen werden, und der grundrechtlich geschützten Meinungsfreiheit oder zwischen vor allem für Juden und Muslime glaubenskonstitutiven Beschneidungsvorschriften und dem Grundrecht auf körperliche Unversehrtheit.

Insgesamt lässt sich aus den Entscheidungen der Gesetzgeber und der Gerichte die klare Tendenz herauslesen, den von Religionsgemeinschaften artikulierten Forderungen nach institutioneller Gleichstellung sowie nach religiös gebotenen Sonder- und Ausnahmeregelungen in der Regel stattzugeben. Der Prozess institutioneller Gleichstellung ist in vollem Gange; das zeigen vor allem die Etablierung islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach an staatlichen Schulen und der Aufbau einer islamischen Theologie an staatlichen Universitäten. Die individuelle Religionsfreiheit genießt bei der Güterabwägung konfligierender Normen einen hohen – manche meinen auch: einen zu hohen – Stellenwert, wie etwa im

„NRW-Urteil“ 2015 des Bundesverfassungsgerichts zu einer kopftuchtragenden Lehrerin einer öffentlichen Schule deutlich wurde: Das Recht der Eltern auf ein religionsneutrales Auftreten des Lehrpersonals an einer öffentlichen Schule wurde dem Recht der klagenden Lehrerin auf Religionsfreiheit nachgeordnet. Die zunehmende religiöse Vielfalt in Deutschland hat damit insgesamt zu weitgehenden Anpassungen im institutionellen Bereich wie in dem der individuellen Rechte geführt.

(Für weitere Informationen und Handlungsempfehlungen s. Kap. B.2, B.3.)

## 7 Anerkennung von Verschiedenheit darf das Primat der demokratischen Grundwerte nicht schwächen

Um angesichts der religiösen Pluralisierung bei gleichzeitig insgesamt nachlassender Bindewirkung des Religiösen Akzeptanz und Zusammenhalt in der Gesellschaft zu sichern, müssen die hier lebenden Menschen in ihrer Verschiedenheit anerkannt werden. Das heißt auch, dass religiös Gebundene, welchen Glaubens auch immer, akzeptieren, dass es Menschen gibt, die nicht glauben, wie umgekehrt nicht religiös Gebundene akzeptieren müssen, dass Religion für andere wichtig ist. Grundlage des Zusammenlebens sind die auf alle anwendbaren Normen der Verfassung und die allgemein gültigen demokratischen Werte. Zu diesen Werten gehört auch die Fähigkeit zur Differenzierung: zwischen privater und öffentlicher/staatlicher Sphäre, zwischen Konflikten, die die Rechte Dritter oder sonstige Verfassungsgüter gefährden, und solchen, die in einer Demokratie hinzunehmen sind. Abzweigungen von dieser durch die Verfassung und die demokratische Grundordnung vorgegebenen Fahrtrichtung sind nicht zu akzeptieren und auch nicht durch religiöse Anerkennung legitimiert. Das mit der geltenden Religionsverfassung verbundene Freiheits- und Gleichheitsversprechen ist also ein inkludierendes Versprechen, das unter Achtung der Autonomie des Religiösen zugleich mit der Hoffnung und Erwartung verbunden ist, dass es integrierend wirkt und die freiheitliche Ordnung stärkt – auf der Ebene des Einzelnen, aber eben auch der gesamten Gesellschaft.

Das erfordert von jenen, die religiös motivierte Ausnahmeregelungen für sich in Anspruch nehmen wollen, ein kritisches Abwägen der theologischen Relevanz ihrer Forderungen, denn nicht alles, was religiös-theologisch wünschenswert erscheint, ist gesamtgesellschaftlich akzeptabel. Das Freiheits- und Gleichheitsversprechen als ein inkludierendes Versprechen einzulösen erfordert auch von der Rechtsprechung ein kritisches Reflektieren bei der Entscheidung über Normkonflikte. Die Achtung der Autonomie des Religiösen sollte nicht die kohäsive Kraft der in der Verfassung verankerten, allgemein gültigen de-

mokratischen Grundwerte schwächen, ganz im Gegenteil. Eine verstärkte gesellschaftliche Diskussion über Normkonflikte und deren mögliche rechtliche Lösungen ist im Gange und auch notwendig.

(Für weitere Informationen und Handlungsempfehlungen s. Kap. B.2.1, B.2.2, B.2.3, B.2.4, B.3.)

## 8 Schulpflicht als zentraler Grundpfeiler des deutschen Bildungssystems: kein Anspruch auf Ausnahmen

Im generell religionsfreundlich geprägten deutschen System gibt es einen Bereich, der sich dem Trend eines religionsrechtlichen Pluralismus widersetzt: Die in Deutschland als *Schulbesuchspflicht* konzipierte Schulpflicht gehört zu den zentralen Grundsätzen des deutschen Bildungssystems; von Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften geäußerte Wünsche, ihre Kinder aus religiösen Gründen zumindest von Teilen des Schulunterrichts befreien zu lassen, werden rigoros abgelehnt. Dies gilt in den letzten Jahren auch wieder verstärkt für von Muslimen geäußerte Befreiungswünsche (v. a. für Sport- bzw. Schwimmunterricht), denen vor allem in den 1990er Jahren, als das Thema der Integration von Zuwanderern politisch noch ein Nischendasein fristete, ganz im Sinne eines ‚rechtlichen Multikulturalismus‘ noch stattgegeben wurde.

Der SVR unterstützt den Weg, religiös motivierte Ausnahmeregelungen im Bereich der Schulpflicht abzulehnen. Insbesondere angesichts der integrationspolitischen Herausforderungen, die der hohe Zuzug von Flüchtlingen (auch im Schulalter) in den nächsten Jahren bringen wird, ist diese klare Linie wichtig. In der Schule werden schließlich nicht nur abstrakte Bildungsinhalte und biografisch wie ökonomisch wertvolle Qualifikationen vermittelt, sondern sie leistet auch einen wichtigen sozialen Beitrag zur Festigung eines demokratischen und solidarischen Gemeinwesens und hilft damit, das Entstehen religiös oder weltanschaulich motivierter ‚Parallelgesellschaften‘ zu vermeiden.

(Für weitere Informationen und Handlungsempfehlungen s. Kap. B.3.4.)

## 9 Religionsfreundlichkeit im deutschen Recht: grundsätzlich bewährt, Nachbesserungen nötig

International wird der im Gutachten aufgezeigte deutsche Weg einer ausgeprägten Religionsfreundlichkeit, den die Politik gerade in der jüngeren Zeit mit Nachdruck beschritten hat, eher positiv registriert. Das deutsche Modell einer positiven Neutralität hat sich auch nach Ansicht des SVR im Großen und Ganzen bewährt und wird auch dafür sorgen, dass die rechtliche Integration des Islam als

der mit Abstand größten neu hinzugekommenen Religion tendenziell gelingen wird bzw. in Teilen bereits gelungen ist. Dies heißt allerdings nicht, dass die derzeitigen religionspolitischen Strukturen in Deutschland angesichts der voranschreitenden Pluralisierung und Säkularisierung in allen Bereichen noch zeitgemäß sind. Die einzelnen Kapitel des Gutachtens lassen sich auch als eine Art Register lesen, das Bereiche identifiziert, in denen der deutsche Weg einer generellen Religionsfreundlichkeit bzw. eines religionsrechtlichen Multikulturalismus aus der Sicht des SVR in einem religiös vielfältigen und säkularen Deutschland zu Problemen führt. Dies gilt etwa für den Bereich des kirchlichen Arbeitsrechts, das Religionsgemeinschaften gegenüber dem allgemeinen Arbeitsrecht weitgehende Sonderrechte einräumt, den Aufbau einer islamischen Theologie an deutschen Hochschulen, in deren Rahmen Verbänden mit fraglicher Legitimität zu große Mitspracherechte eingeräumt wurden, oder die vom Gesetzgeber in großer Eile erlassene Beschneidungsgestattung, die vor allem hinsichtlich der Schmerzbehandlung der Kleinkinder einiges im Unklaren lässt.

*(Für weitere Informationen und Handlungsempfehlungen s. Kap. B.2.3, B.2.5, B.3.3.)*

## 10 Staat und Religionsgemeinschaften: gemeinsame religionspolitische und gesellschaftliche Verantwortung

Für viele Menschen gibt ihre Religion Antworten auf letzte Fragen und hilft bei der Bewältigung der Ungewissheit von Gegenwart und Zukunft. Sie hat darüber hinaus insofern eine Bedeutung für Integrationsprozesse, als gerade bei Zugewanderten das Bedürfnis nach Orientierung und Halt besonders ausgeprägt ist. Religionen sollten die Menschen aber nicht immer wieder in Gewissenskonflikte bei der Bewältigung des Alltags stürzen. Es geht darum, dass sie pluralismusfähig werden, ohne ihren ‚Eigensinn‘ und ihren Wahrheitsbezug aufzugeben. Es sollte möglich sein, dass ein muslimischer Lagerarbeiter Bierkisten einräumt, ohne in Gewissensnöte zu geraten, oder ein muslimisches Mädchen – auch im normalen Badeanzug – am Schwimmunterricht teilnimmt, und evangelikale Eltern sollten zulassen, dass ihre Kinder in der Schule mit Bildungsinhalten konfrontiert werden, die den eigenen religiösen Vorstellungen nicht entsprechen. Gläubige und Nichtgläubige müssen in einer pluralen und säkularen Gesellschaft zueinanderfinden und sie müssen einen toleranten Glauben bzw. Umgang mit Anders- und Nichtgläubigen praktizieren, denn ansonsten wird die Zahl der religiös konnotierten Konflikte gerade im Alltag derart zunehmen, dass ein gedeihliches Zusammenleben in Frage gestellt ist. Die Religionsgemeinschaften tragen daher eine besondere Verantwortung bezüglich der Interpre-

tation der Glaubensinhalte; diese sollten den Gläubigen ermöglichen, sich in einer religiös pluralen und säkularen Gesellschaft zurechtzufinden, ohne immer wieder in Glaubenskonflikte zu geraten.

Insgesamt handelt es sich bei der anzustrebenden Nachjustierung des Verhältnisses von Religion und Staat in religiös differenzierten Gesellschaften um ein komplexes, theologisch und politisch hochsensibles Themenfeld. Es entspricht der deutschen religionsverfassungsrechtlichen Tradition, sich gegenüber Religionen und religiösen Bedürfnissen in besonderer Weise offen zu zeigen. Das deutsche Recht erweist sich hier als flexibel und ermöglicht Lösungen, die Zumutungen für religiös gebundene Menschen nach Möglichkeit vermeiden und mit denen daher alle gut leben können. Voraussetzung dafür ist aber eine gewisse Mäßigung in religiösen Dingen. Wenn die eigenen religiösen Maßstäbe nicht absolut gesetzt werden, dann wird religiöse Freiheit nicht zur Grundlage für Konflikte und eventuell zum Hemmnis von Integration, sondern zu einer positiven Ressource für den Einzelnen und die gesamte Gesellschaft.

*(Für weitere Informationen und Handlungsempfehlungen s. Kap. A.1.)*

## 11 Migrationsmanagement sollte auch außen- und arbeitsmarktpolitische Aspekte einbeziehen

In seinem diesjährigen Sonderteil widmet sich das Jahresgutachten des SVR einem auch angesichts der flüchtlingspolitischen Krise hochrelevanten Thema: Im Zentrum steht das Verhältnis von Migration und sozioökonomischer Entwicklung in den Herkunftsräumen. Die politische Diskussion der vergangenen Jahre hat die positiven Aspekte von Migration auch für die Herkunftsgebiete betont und damit eine einseitige ‚Abwanderung ist schlecht‘-Akzentuierung verhindert. Ein gutes Management von Migration kann, so der Tenor der Diskussion, einen Vorteil für die Zielgebiete, die Wandernden selbst und die Herkunftsgebiete bringen. Vor dem Hintergrund der diesbezüglichen wissenschaftlichen Evidenz warnt der SVR jedoch vor einer naiven Überschätzung der entwicklungspolitischen Potenziale von Migration. So sind beispielsweise die Rücküberweisungen von Ausgewanderten in ihre Herkunftsländer, deren Höhe global die von Staaten aufgebrauchten entwicklungspolitischen Mittel übertrifft, kein Allheilmittel gegen strukturelle Entwicklungsdefizite, denn sie werden zumeist für den Konsum aufgewendet und entfalten damit kaum langfristige Struktureffekte. Dennoch: Ein klug konzipiertes Migrationsmanagement, bei dem außen-, arbeitsmarkt- und entwicklungspolitische Überlegungen ineinandergreifen, ist notwendiger denn je.

Deutschland und die EU sind von einer konsequenten Verknüpfung dieser Politikbereiche leider weit entfernt.



Ein ähnliches Defizit gilt für die europäische Nachbarschaftspolitik, die es versäumt hat, die Interessen der EU-Mitgliedstaaten mit denen der Herkunfts- und Transitstaaten von Zuwanderern in die EU zu verknüpfen. Zu einer kohärenten außen- und migrationspolitischen Gesamtstrategie würde gehören, die bislang bestehenden Programme (besonders Mobilitätspartnerschaften und regionale Schutz- und Entwicklungsprogramme) substanziell zu erweitern, um die Herkunftsregionen zu stärken und positive Entwicklungseffekte von Migration zu maximieren. Angesichts der europäischen Flüchtlingskrise,

die politische Kräfte bindet und die derzeitigen Aushandlungsprozesse auf europäischer und nationaler Ebene dominiert, ist dieses Ziel in der politischen Prioritätenliste weiter nach unten gerückt. Dies ist eine paradoxe (Fehl-)Entwicklung, weil die viel beschworene Bekämpfung der Fluchtursachen eigentlich ein weitsichtiges und umfassendes Migrationsmanagement im Sinne einer Integration von Migration und Entwicklung zur Chefsache auf nationaler und internationaler Ebene macht.

*(Für weitere Informationen und Handlungsempfehlungen s. Kap. C.1, C.2, C.3, C.4.)*



# SVR-Integrationsbarometer



## Zusammenfassung

Das dominante Thema der Migrationspolitik seit dem Erscheinen des letzten SVR-Integrationsbarometers im Jahr 2014 war zweifellos die Debatte um die europaweite Flüchtlingsmigration. Im Windschatten der großen Politik war die Stimmungslage mehrheitlich von Hilfsbereitschaft gekennzeichnet, das Gesamtbild des neuen, sich offen präsentierenden Deutschlands wurde kaum von Ängsten und Abwehrhaltungen getrübt. In diesen Zeitraum (März bis August 2015) fallen die Befragungen für das Integrationsbarometer 2016, das mit seinem Kernstück, dem Integrationsklima-Index, die Wahrnehmung des Zusammenlebens in der Einwanderungsgesellschaft erfasst und das nun erstmals bundesweit erhoben wurde. Im Mittelpunkt dieser Messung des Integrationsklimas steht das ‚Funktionieren‘ der Einwanderungsgesellschaft in verschiedenen zentralen Bereichen (Nachbarschaft, Arbeitsmarkt, soziale Beziehungen und Bildung). Die Integration in diesen Bereichen ist ein kontinuierlicher und langfristiger Prozess; bei den kürzlich angekommenen Flüchtlingen steht sie Deutschland im Wesentlichen noch bevor, nachdem es zunächst vor allem um Aufnahme und Versorgung ging. Insofern gibt das Integrationsbarometer Aufschluss über den grundsätzlichen Stand der Integration im Einwanderungsland Deutschland. Zur aktuellen Flüchtlingszuwanderung hat der SVR bereits erste Einschätzungen aus dem Integrationsbarometer 2016 veröffentlicht. Mit Blick auf das allgemeine Integrationsklima ist das Ergebnis des Integrationsbarometers 2016 eindeutig: Es wird von Menschen mit und ohne Migrationshintergrund deutschlandweit als weitgehend freundlich bewertet. Damit zeigt auch die vierte Auflage des Integrationsbarometers, dass der wechselseitige Integrationsprozess auf einer stabilen Grundlage steht.

- (1) **Das Integrationsklima in Deutschland ist nach wie vor freundlich; alle Befragten beurteilen den Stand der Integration in Schulnoten ausgedrückt erneut mit „gut“.** Die bestehenden Unterschiede zwischen den Herkunftsgruppen hinsichtlich der durchschnittlichen Einschätzung des Integrationsklimas sind zu großen Teilen auf unterschiedliche soziodemografische Zusammensetzungen der Gruppen zurückzuführen.
- (2) **Soziale Kontakte und Benachteiligungserfahrungen korrelieren am stärksten mit der Wahrnehmung des Zusammenlebens.** Die Daten belegen einen bereits in der Vergangenheit nachgewiesenen Zusammenhang: Je häufiger soziale Kontakte zwischen Menschen mit und ohne Zuwanderungsgeschichte stattfinden, desto besser wird das Integrationsklima bewertet. Dieser Effekt zeigt sich bei den Befragten mit wie ohne Migrationshintergrund. Interethnische Kontakte führen also auf beiden Seiten zum Abbau von Vorurteilen und zu mehr Optimismus hinsichtlich des Zusammenlebens in der Einwanderungsgesellschaft. Diskriminierungserfahrungen hingegen trüben die Einschätzung des Integrationsklimas; auch dieser Effekt ist in allen Herkunftsgruppen signifikant und deutlich stärker als z. B. der ebenfalls erkennbare Zusammenhang zwischen Bildung und Einschätzung des Integrationsklimas.
- (3) **Im Integrationsbarometer 2016 werden erneut die sozialen Beziehungen von allen vier Teilbereichen des Integrationsklimas am positivsten beurteilt.** Am pessimistischsten sind die Befragten in puncto Bildung; das drückt sich vor allem darin aus, dass die Leistungsfähigkeit von Schulen mit einem hohen Migrantenanteil allgemein negativ eingeschätzt wird. Diese Skepsis führt auch zu einer relativ geringen Bereitschaft, die eigenen Kinder auf eine solche Schule zu schicken.
- (4) **Herkunftsübergreifend sieht eine Mehrheit der Befragten Teilhabe am Arbeitsmarkt als mit Abstand wichtigstes Kriterium für eine Zugehörigkeit zur Gesellschaft in Deutschland.** Gesellschaftliche Teilhabe wird damit weit weniger, als man annehmen könnte, an exklusive Kriterien wie etwa die Geburt in Deutschland, deutsche Vorfahren oder auch die Zugehörigkeit zur christlichen Glaubensgemeinschaft geknüpft.
- (5) **Als ambivalent erweisen sich die Einstellungen zum Islam.** Gegen eine institutionelle Gleichberechtigung, z. B. durch Bereitstellung von islamischem

## Info-Box 1 Methodische Anmerkungen zum SVR-Integrationsbarometer

In der aktuellen Erhebung (Erhebungszeitraum: März bis August 2015) wurden insgesamt 5.396 Personen bundesweit interviewt, davon 1.333 Personen ohne Migrationshintergrund, 999 Spät-/Aussiedler, 1.003 Türkeistämmige, 1.037 Zuwanderer aus einem EU-Land oder ihre Nachkommen und 1.024 Menschen mit einem Migrationshintergrund aus der „übrigen Welt“. Einwanderer aus der EU bildeten in den letzten Jahren die wichtigste Zuwanderergruppe für Deutschland. Daher wurden überproportional viele Einwanderer aus der EU befragt, um zu dieser Gruppe repräsentative Aussagen treffen zu können: Die Herkunftsgruppe „EU ≤ 2000“ besteht aus 532 Befragten, die bis Ende 2000 selbst aus einem EU-Land eingereist oder Nachkommen eines EU-Zuwanderers sind. In der Herkunftsgruppe „EU > 2000“ sind 505 Befragte enthalten, die ab dem Jahr 2001 nach Deutschland zugereist sind. Die Zuwanderergruppen wurden gewichtet, um sie auf die Bevölkerungsverhältnisse abzustimmen; darüber hinaus wurde jede Herkunftsgruppe einzeln anhand ausgewählter soziodemografischer Merkmale (u. a. Bildung, Alter, Geschlecht, Erwerbsstatus) auf der Basis einer Sonderauswertung des Mikrozensus an die Verhältnisse in der Grundgesamtheit angepasst. Auf diese Weise sind repräsentative Aussagen zu Personen mit und ohne Migrationshintergrund und darüber hinaus zu den einzelnen Herkunftsgruppen möglich. Die Befragung wurde telefonisch über das Mobil- und Festnetz durchgeführt; dazu wurde der Telefonnummernpool des Arbeitskreises Deutscher Markt- und Sozialforschungsinstitute e. V. genutzt. Insgesamt wurden 75,7 Prozent der Stichprobe über Festnetz (43,5 %) oder Mobilfunk (32,1 %) rekrutiert. Weitere 12,7 Prozent der Stichprobe entfallen auf onomastisch, d. h. nach Namen (über Festnetz und Mobilfunk), ausgewählte Rufnummern und 11,6 Prozent auf Telefonnummern von auf Ethno-Marketing spezialisierten Mobilfunkdienstleistern. In jedem Haushalt wurde eine mindestens 15-jährige Person befragt, die nach dem *Last-Birthday*-Verfahren zufällig ausgewählt wurde. Zweisprachige Interviewer führten die Befragung auf Deutsch, Englisch, Türkisch oder Russisch durch. Die Fragebögen wurden in jeder Sprache zunächst einem kognitiven Pretest unterzogen und nach anschließender Überarbeitung unter Feldbedingungen getestet. Die Befragung wurde von BIK Aschpurwis + Behrens GmbH durchgeführt. Ein umfassender Methodenbericht mit einer Dokumentation aller Erhebungsschritte ist auf der SVR-Homepage abrufbar.

Religionsunterricht, gibt es kaum persönliche Vorbehalte. Mehrheitlich akzeptiert wird auch eine stärkere bauliche Präsenz des Islam: Einem Moscheebau in der Nachbarschaft stehen die meisten Befragten offen gegenüber. Deutliche Differenzen zwischen einzelnen Herkunftsgruppen zeigen sich allerdings in den Meinungen zu der eher abstrakten Frage, ob der Islam ein Teil von Deutschland ist. Hier sind besonders Befragte ohne Migrationshintergrund unentschlossen, während einige Zuwanderergruppen (und besonders die Befragten mit einem türkischen Migrationshintergrund) die Frage deutlich bejahen.

(6) **Integration wird als Aufgabe aller gesehen.** Wie schon im SVR-Integrationsbarometer 2012 sehen auch heute die meisten Befragten die Integration der Zuwanderer zugleich in der Verantwortung des Staates, der Mehrheitsbevölkerung und der Zuwanderer. Allerdings unterscheidet sich die Zuschreibung von Verantwortung in ihrer Intensität: Gruppenübergreifend wird die Hauptverantwortung bei den Zuwanderern gesehen; hierin stimmen Zuwanderer und Mehrheitsbevölkerung überein.

## Der SVR-Integrationsklima-Index

Bei den ersten drei Wellen des SVR-Integrationsbarometers, die in den Jahresgutachten 2010, 2012 und 2014 vorgestellt wurden, handelte es sich um regionale Erhebungen. Das hier präsentierte Integrationsbarometer 2016 stellt nun erstmals *bundesweit* repräsentative Daten bereit. Der SVR hat diese Umstellung für zahlreiche weitere methodische Neuerungen genutzt, über die der Methodenbericht detailliert Auskunft gibt.<sup>1</sup> Abgesehen davon, dass die Befragung nun bundesweit erfolgt, beziehen sich diese Veränderungen vor allem auf den Zuschnitt der Befragungsgruppen, Aspekte der Stichprobenziehung, Skalierung und Gewichtung sowie die Berücksichtigung von Mobilfunknummern (vgl. Info-Box 1).

Seit seiner ersten Auflage unverändert geblieben ist die ‚Architektur‘ des SVR-Integrationsklima-Index (IKI). Als Kern des Integrationsbarometers bildet er das Zusammenleben in verschiedenen Bereichen der Einwanderungsgesellschaft ab und ist damit ein empirischer Gradmesser für die Qualität des Integrationsgeschehens (vgl. Faßmann 2011). Seit 2010 erfasst er über ein mehrstufiges Verfahren, wie Menschen mit und ohne Migrationshintergrund das Zusammenleben in der Einwanderungsgesellschaft in den Teilbereichen Arbeitsmarkt, Nachbarschaft, soziale Beziehungen und Bildungssystem bewerten. Dabei werden für die einzelnen Bereiche jeweils im ersten Schritt die Erfahrungen der Befragten im Hinblick auf ethnische Pluralität erhoben und im zweiten Schritt ermittelt, inwieweit sie bestimmten allgemein formulierten Normen zum Umgang mit kultureller Vielfalt zustimmen oder sie ablehnen. Anschließend wird danach gefragt, wie sie angesichts der ethnischen Heterogenität die Leistungsfähigkeit der verschiedenen Bereiche einschätzen, um eventuelle im Integrationsalltag erfahrene Beeinträchtigungen des Zusammenlebens einzufangen. Schließlich werden Verhaltenstendenzen in verschiedenen Situationen erfasst, die von kultureller Vielfalt bestimmt sind. Diese Vorgehensweise berücksichtigt, dass die Integrationsrealitäten in den verschiedenen Bereichen voneinander abweichen

können, und erlaubt entsprechend differenzierte Aussagen zum Integrationsalltag. Die Angaben der Befragten werden zunächst für jeden Teilbereich zu Durchschnittswerten zusammengefasst; auf diese Weise entstehen vier Teilbereichsindizes. Diese werden anschließend zusammengelegt und gehen zu gleichen Teilen (d. h. ungewichtet) in den allgemeinen SVR-Integrationsklima-Index ein.

### 1 Integrationsklima in Deutschland anhaltend stabil, Einschätzungen differieren leicht zwischen den Herkunftsgruppen

Die erste Auflage des SVR-Integrationsbarometers im Jahr 2010 stellte ein insgesamt positives Integrationsklima fest. Diese Haltung der Bevölkerung zu kultureller Vielfalt in der sich stetig wandelnden Einwanderungsgesellschaft blieb über die folgenden Jahre stabil, und auch 2015 gibt es keine Anzeichen für einen grundsätzlichen ‚Klimawandel‘. Abb. 1 stellt das aktuelle Integrationsklima dar. Werte über 50 Punkte signalisieren eine tendenziell positive, Werte unter 50 eine negative Einschätzung des Klimas.<sup>2</sup> Der Gesamtwert liegt für Personen ohne Migrationshintergrund bei 65,4 Punkten, bei Personen mit Migrationshintergrund mit 67,1 Punkten etwas höher.

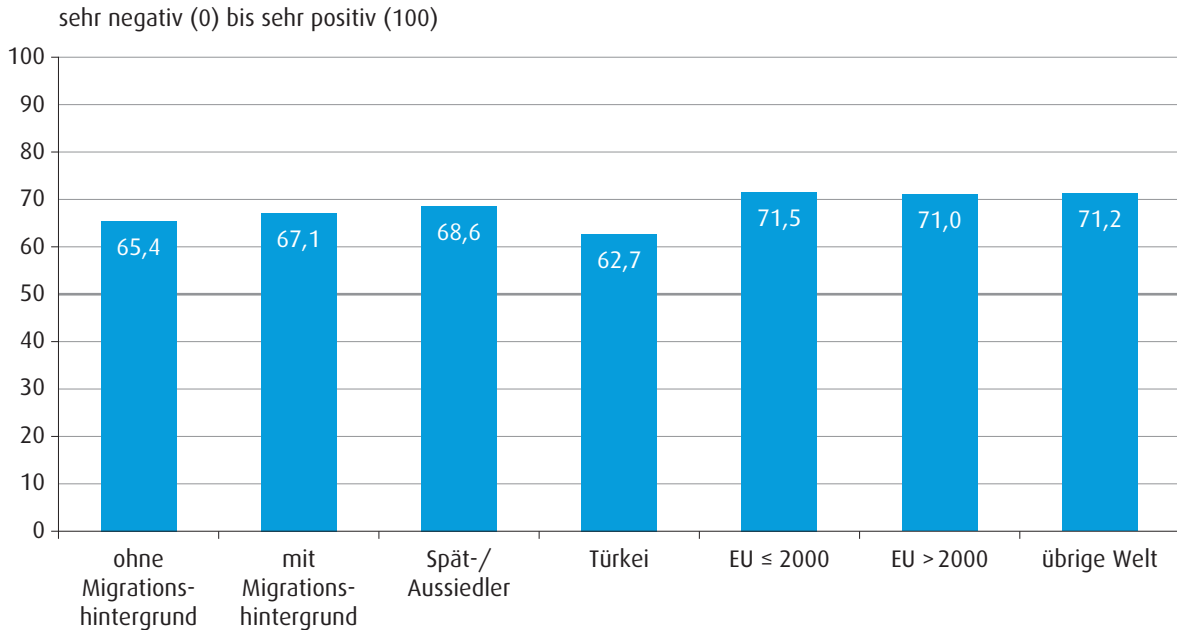
Innerhalb der Gruppe der Befragten mit Migrationshintergrund zeigen sich allerdings Unterschiede nach Herkunftsgruppen: Personen mit türkischem Migrationshintergrund beurteilen das Integrationsklima mit 62,7 schlechter als die Befragten ohne Migrationshintergrund; die Gruppe der Zuwanderer, die bis 2000 aus Ländern der EU nach Deutschland eingereist sind, weist dagegen mit 71,5 den höchsten IKI-Wert auf.

Diese Unterschiede zwischen den Herkunftsgruppen werden im Folgenden unter Berücksichtigung verschiedener, u. a. soziodemografischer Faktoren auf ihre

<sup>1</sup> Der Methodenbericht ist auf der Internetseite des SVR ([www.svr-migration.de](http://www.svr-migration.de)) abrufbar.

<sup>2</sup> Die Umstellung der bislang in den Integrationsbarometern genutzten von 0 bis 4 reichenden Skala wurde vorgenommen, um eine leichtere Interpretation der Ergebnisse zu ermöglichen. Zur Orientierung: Bei einer Umrechnung der ehemaligen auf die aktuelle Skala entspricht eine 3,0 nunmehr einem IKI-Wert von 75; eine ehemals errechnete 2,0 entspricht einem IKI-Wert von 50.

Abb. 1 SVR-Integrationsklima-Index (IKI) 2015 (nach Herkunftsgruppen der Befragten)



Anmerkung: EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

Signifikanz überprüft.<sup>3</sup> Gleichzeitig werden die Faktoren bestimmt, die den Integrationsklima-Index beeinflussen; dazu werden multivariate Analysen (lineare Regressionen) angewendet. Als Einflussfaktoren werden personenbezogene Merkmale berücksichtigt, darunter Alter, Bildungsstand, Erwerbssituation, Dauer des Aufenthalts in Deutschland und die Häufigkeit interethnischer sozialer Kontakte.<sup>4</sup> Außerdem werden in die Analysen Kontextmerkmale einbezogen, etwa die regionale Arbeitslosen- und Ausländerquote im Umkreis der Befragten.<sup>5</sup>

Eine genauere Betrachtung der unterschiedlichen Einschätzungen des Integrationsklimas zeigt, dass zwei Herkunftsgruppen das Integrationsgeschehen positiver beurteilen als Personen ohne Migrationshintergrund: Befragte,

die bis zum Jahr 2000 aus Ländern der Europäischen Union nach Deutschland gekommen sind, und Zuwanderer aus der übrigen Welt (Abb. 2). Bei den anderen Gruppen sind die Unterschiede lediglich Tendenzen, die statistisch nicht abgesichert sind (technisch gesprochen überschneiden sich hier die Konfidenzintervalle).<sup>6</sup>

## 2 Einflussfaktoren für die Einschätzung des Integrationsklimas

Welche Faktoren hängen mit der Beurteilung des Integrationsklimas entscheidend zusammen? Im Folgenden geht es zum einen darum, wie die Unterschiede in der

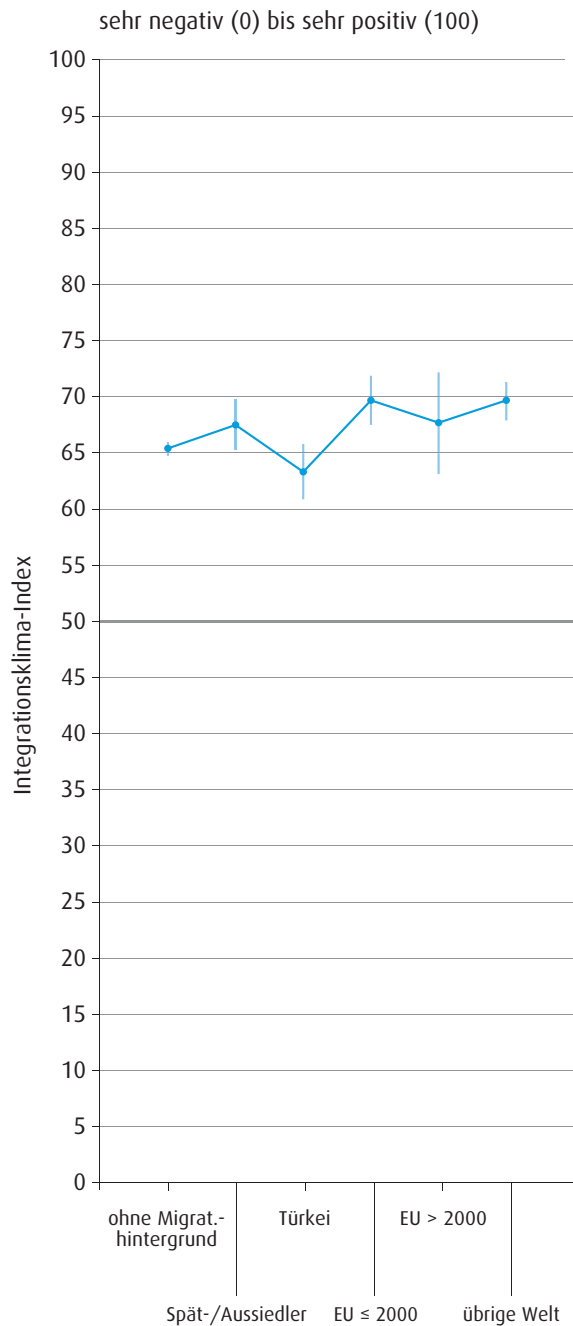
3 Bei den vorliegenden Daten handelt es sich um eine Querschnitterhebung. Das bedeutet, dass in allen folgenden Analysen lediglich Korrelationen, nicht kausale Zusammenhänge geschildert werden.

4 Zusätzlich zu den genannten Faktoren wurden im Gesamtmodell berücksichtigt: Religiosität, Diskriminierungserfahrungen, Familienstatus, Geschlecht, Haushaltseinkommen, subjektive Bewertung der eigenen wirtschaftlichen Lage, Bundesland, Bevölkerungsdichte, Stadt-Land-Gefälle (BIK-Regionen) und der Interaktionseffekt zwischen Diskriminierungserfahrungen und Herkunftsgruppe.

5 Die in den Analysen verwendeten Umgebungsvariablen (z. B. die Ausländerquote) wurden vom Rheinisch-Westfälischen Institut für Wirtschaftsforschung (RWI) bereitgestellt. Der SVR dankt Herrn Philipp Breidenbach und Herrn Rüdiger Budde für die freundliche Unterstützung bei der Aufbereitung der Daten.

6 Die Konfidenzintervalle geben allgemein die Schätzunsicherheiten wieder, die bei jeder Stichprobe durch Messfehler bestehen. So liegt z. B. der IKI für Personen ohne Migrationshintergrund nach dem berechneten Modell mit einer Wahrscheinlichkeit von 95 Prozent zwischen 65,0 und 66,0, bei Spät-/Aussiedlern zwischen 65,2 und 69,7. Überschneiden sich die Intervalle, kann mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass die Wahrnehmungen des Integrationsklimas sich nicht unterscheiden.

**Abb. 2 Integrationsklima: multivariat bestimmte Durchschnittswerte 2015 (nach Herkunftsgruppen der Befragten)**



Anmerkung: EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

Integrationswahrnehmung einzelner Herkunftsgruppen zu erklären sind; zum anderen wird der Frage nachgegangen, wie die wichtigsten Faktoren mit dem IKI zusammenhängen. Die dargestellten Ergebnisse hierzu basieren auf verschiedenen Modellen, die die in Kap. 1.1 aufgeführten Faktoren enthalten.<sup>7</sup> Die Berechnungen ergeben, dass die bei der Datenerhebung erfassten Merkmale, die im Folgenden nicht diskutiert werden, die Einschätzung des Integrationsklimas nur geringfügig beeinflussen. Nur bei zwei Aspekten zeigt sich ein nennenswerter Zusammenhang: Erstens hängt das Alter der Befragten mit dem IKI negativ zusammen, d. h. ältere Personen schätzen das Integrationsklima negativer ein. Zweitens ist die Wahrnehmung des Integrationsklimas desto optimistischer, je besser die eigene ökonomische Situation beurteilt wird.<sup>8</sup>

Neben Alter und Einschätzung der eigenen ökonomischen Situation zeigt sich ein positiver Zusammenhang auch bei der höchsten abgeschlossenen Schulbildung: Höher gebildete Personen schätzen das Integrationsklima positiver ein als Menschen mit geringer Bildung. Dieser Effekt ist allerdings nur bei Befragten ohne Migrationshintergrund signifikant, bei den Zuwanderern wirkt sich das Bildungsniveau insgesamt nicht aus (Tab. 1).<sup>9</sup>

Neben Alter, ökonomischer Situation und Bildung ist schließlich noch der Faktor Häufigkeit interethnischer Kontakte (Tab. 2) bedeutsam. Bei Befragten ohne wie mit Migrationshintergrund differiert der IKI zwischen Personen, die in ihrem sozialen Umfeld nach eigenen Angaben selten oder nie Kontakt zu Zuwanderern haben, und denen, die sehr häufig soziale Kontakte zu Zuwanderern haben, um insgesamt 8 Punkte. Der Effekt verläuft tendenziell linear; dies zeigt, dass Vorurteile umso stärker abgebaut werden, je häufiger solche Begegnungen stattfinden, und zwar bei Personen ohne wie mit Migrationshintergrund.

7 Bei einem Vergleich aller Herkunftsgruppen miteinander werden stets alle Befragten gleichzeitig in die Analyse einbezogen. Das dazu verwendete Modell unterstellt damit, dass die einzelnen Variablen sich auf die Einschätzung des Integrationsgeschehens in allen Herkunftsgruppen gleich auswirken. Eine Ausnahme bilden die einbezogenen Interaktionseffekte (je nach Modell der Migrationshintergrund in Verbindung mit Bildung, Diskriminierungseinschätzungen und Bundesländern). Für weitere Analysen (z. B. in Kap. 1.2.2) wurden unter Einbezug der gleichen Faktoren Regressionen für einzelne Untergruppen berechnet. Alle Berechnungen sind auf [svr-migration.de](http://svr-migration.de) abrufbar.

8 Schwache bis gar keine Effekte zeigen sich insgesamt für Bevölkerungsdichte, Arbeitslosen- und Ausländerquote in der Umgebung sowie die selbst eingeschätzte Religiosität der Befragten. Tendenziell sinkt der IKI mit steigender Bevölkerungsdichte und Arbeitslosenquote.

9 Die Werte in den Tabellen geben den vorhergesagten Integrationsklima-Index an, der sich ergibt, wenn zugleich die jeweils anderen Faktoren konstant gehalten werden.

**Tab. 1 IKI und Bildung: multivariat bestimmte Durchschnittswerte**

Bildung	ohne Migrationshintergrund	mit Migrationshintergrund
	Durchschnittswerte IKI (Konfidenzintervall)	Durchschnittswerte IKI (Konfidenzintervall)
niedriges Bildungsniveau	63,3 (62,6–64,0)	68,6 (67,3–69,9)
mittleres Bildungsniveau	64,8 (64,0–65,5)	70,4 (68,7–72,2)
hohes Bildungsniveau	67,3 (66,5–68,1)	70,2 (68,6–71,7)

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

**Tab. 2 IKI und soziale Kontakte: multivariat bestimmte Durchschnittswerte**

soziale Kontakte	ohne Migrationshintergrund	mit Migrationshintergrund
	Durchschnittswerte IKI (Konfidenzintervall)	Durchschnittswerte IKI (Konfidenzintervall)
selten/nie	61,8 (61,1–62,5)	63,5 (62,4–64,7)
gelegentlich	64,4 (63,5–65,2)	66,1 (64,9–67,3)
oft	67,5 (66,7–68,3)	69,2 (68,2–70,3)
sehr oft	69,8 (68,9–70,7)	71,5 (70,6–72,5)

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

**Tab. 3 IKI und Benachteiligungserfahrungen: multivariat bestimmte Durchschnittswerte**

Benachteiligungserfahrungen	ohne Migrationshintergrund	mit Migrationshintergrund
	Durchschnittswerte IKI (Konfidenzintervalle)	Durchschnittswerte IKI (Konfidenzintervalle)
keine Benachteiligung	65,7 (65,3–66,2)	71,9 (70,8–72,9)
mindestens geringfügige Benachteiligung	61,1 (60,0–62,1)	65,2 (63,8–66,6)

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

### 2.1 Integrationsklima: Diskriminierte sind in allen Herkunftsgruppen pessimistischer

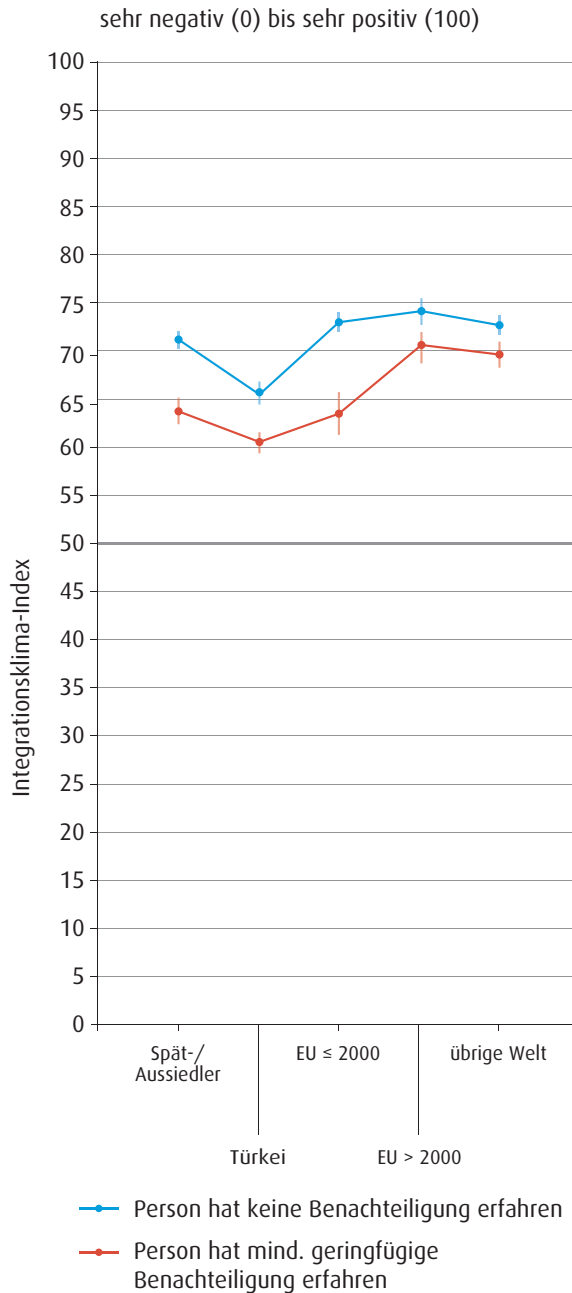
Die Analysen bestätigen auch den Zusammenhang zwischen (gruppenspezifisch variierenden) subjektiven Diskriminierungserfahrungen und Bewertungen des Integrationsklimas. Konkret zeigt sich, dass Diskriminierungserfahrungen mit einer negativeren Einschätzung korrelieren (Tab. 3). Dieser Effekt besteht auch bei Befrag-

ten ohne Migrationshintergrund, von denen insgesamt rund 14 Prozent angeben, dass sie in den vergangenen fünf Jahren schon einmal wegen ihrer Herkunft diskriminiert wurden.<sup>10</sup>

Wie weitere, nach Herkunftsgruppen getrennte Analysen zeigen, ist der Zusammenhang zwischen Einschätzung des Integrationsklimas und Diskriminierungserfahrungen je nach Herkunftsgruppe unterschiedlich intensiv (Abb. 3): Bei Menschen mit türkischem Migrations-

<sup>10</sup> In den übrigen Herkunftsgruppen liegt das Niveau erlebter Diskriminierung teilweise deutlich darüber: Bei den befragten Spät-/Aussiedlern sind es rund 34 Prozent, bei denen mit türkischem Migrationshintergrund 54 Prozent, bei den bis 2000 zugewanderten EU-Bürgern 20 Prozent, bei den nach 2000 zugewanderten EU-Bürgern 42 Prozent und bei denen aus der ‚übrigen Welt‘ 40 Prozent.

**Abb. 3 Zusammenhang von Integrationsklima und Benachteiligungserfahrungen: multivariat bestimmte Durchschnittswerte 2015 (nach Herkunftsgruppen der Befragten)**



Anmerkung: EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

hintergrund etwa wirkt wahrgenommene Diskriminierung auf das Integrationsklima nur leicht negativ,<sup>11</sup> während sie vor allem bei Zuwanderern aus der EU, die bis 2000 nach Deutschland gekommen sind, das Klima deutlich eintrübt.

## 2.2 Integrationsklima: Christen sind optimistischer als Muslime

Von besonderem Interesse ist mit Blick auf das Schwerpunktthema dieses Jahresgutachtens die Wahrnehmung des Integrationsklimas nach Religionen.<sup>12</sup> Besonders bei den Zuwanderern erweist sich die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft als relevant und für Analysen geeignet.<sup>13</sup>

So zeigt sich, dass Unterschiede in der Wahrnehmung des Integrationsklimas, die zunächst herkunftsspezifisch erscheinen, zum Teil mit der Zugehörigkeit zum Islam zusammenhängen.<sup>14</sup> Die Einschätzungen differieren vor allem zwischen Befragten, die sich dem Islam zugehörig fühlen, und denen, die christlichen Kirchen angehören; in diesem Fall um rund 4 IKI-Punkte (Tab. 4).<sup>15</sup> Dies kann vielfältige Gründe haben. Es könnte mit dem Problem religionspezifischer Diskriminierung bzw. der Abwertung von und Feindseligkeit gegenüber Muslimen zusammenhängen, das in Kap. A.2 ausführlicher erörtert wird; möglich ist aber auch, dass Muslime für Diskriminierung sensibler sind oder Erwartungen hegen, die nicht erfüllt werden (können). Daneben wird deutlich, dass die Einschätzungen der Befragten ohne Religionszugehörigkeit sich von denen der christlichen Befragten nicht unterscheiden.

## 2.3 Integrationsklima: signifikante Unterschiede zwischen Bundesländern

Mit der Umstellung des Integrationsbarometers von einer Regionalerhebung, die sich auf urbane Großräume

11 Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass der IKI bei Befragten mit türkischem Migrationshintergrund insgesamt niedriger liegt, d. h. es gibt prinzipiell weniger ‚Spielraum‘ für einen negativen Effekt von Diskriminierungserfahrungen auf das wahrgenommene Integrationsklima als bei Gruppen mit einem hohen IKI-Ausgangsniveau.

12 Die Befragten, die sich zum Islam bekennen, verteilen sich in der vorliegenden Stichprobe folgendermaßen auf die Herkunftsgruppen: Spät-/Aussiedler: 3,8 Prozent, Türkei: 58,1 Prozent, EU ≤ 2000: 1,2 Prozent, EU > 2000: 3,6 Prozent, übrige Welt: 33,3 Prozent.

13 Bei den Personen ohne Migrationshintergrund ist der Anteil der Muslime zu gering für statistisch gesicherte Angaben.

14 Ob die Wahrnehmung des Integrationsklimas sich auch innerhalb der muslimischen Glaubensgemeinschaft in irgendeiner Weise systematisch unterscheidet (z. B. zwischen Sunniten und Schiiten), lässt sich aufgrund der geringen Fallzahlen nicht feststellen.

15 Da die Zahl der Befragten mit muslimischer Glaubenszugehörigkeit in der Gruppe ohne Migrationshintergrund zu gering ist, beziehen sich die in Tab. 4 dargestellten Berechnungen ausschließlich auf Befragte mit Migrationshintergrund.



**Tab. 4 IKI und Religionszugehörigkeit: multivariat bestimmte Durchschnittswerte**

Religion	mit Migrationshintergrund
	IKI-Durchschnittswert (95 %-Konfidenzintervall)
Christentum	70,5 (69,9–71,1)
keine Religionszugehörigkeit	70,1 (69,0–71,1)
Islam	66,1 (65,0–67,2)

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

**Tab. 5 IKI nach Bundesländern: multivariat bestimmte Durchschnittswerte**

Bundesländer/Regionen	ohne Migrationshintergrund	mit Migrationshintergrund
	IKI-Durchschnittswert (95 %-Konfidenzintervall)	IKI-Durchschnittswert (95 %-Konfidenzintervall)
Ostdeutschland (ohne Berlin)	63,1 (61,8–64,4)	64,2 (59,3–69,2)
Hamburg/Bremen	–	67,5 (63,4–71,6)
Nordrhein-Westfalen	66,8 (65,8–67,8)	68,3 (66,6–70,0)
Hessen	–	68,1 (65,2–71,0)
Baden-Württemberg	65,4 (64,2–66,6)	69,0 (67,0–71,1)
Bayern	63,5 (62,4–64,6)	70,9 (68,9–72,9)
Berlin	–	71,9 (68,5–75,4)
Rheinland-Pfalz	–	69,8 (66,1–73,5)
Niedersachsen	–	72,7 (69,7–75,7)

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

bezieht, zu einer bundesweiten Befragung ist erstmals messbar, ob bzw. inwieweit die Einschätzung des Integrationsklimas nach Bundesländern variiert. Hier bestätigt sich – wenig überraschend – ein Ost-West-Gegensatz, der in den Vorgängerbarometern (wie in zahlreichen anderen Untersuchungen) auch unter Kontrolle der gängigen Hintergrundvariablen<sup>16</sup> bereits festgestellt wurde: In den neuen Ländern schätzen vor allem Personen ohne Migrationshintergrund das Integrationsklima negativer ein als im Westen (Tab. 5).<sup>17</sup> Auch länderspezifische Unterschiede sind bei Menschen ohne Migrationshintergrund zu beobachten: In Bayern sind die Befragten etwas skeptischer als in Nordrhein-Westfalen. Auffällig ist zudem, dass sich in Baden-Württemberg und (noch ausgeprägter) in Bay-

ern die Einschätzungen von Menschen mit und ohne Migrationshintergrund stark unterscheiden.

Ein bundesländerspezifisches ‚Ranking‘ im Sinne von Ländern mit besonders gutem bzw. schlechtem Integrationsklima lässt sich aber nicht erstellen, denn die IKI-Unterschiede zwischen den Ländern können vollständig durch sozioökonomische und soziodemografische Faktoren (Bildungsniveau, Alter, Einschätzung der eigenen wirtschaftlichen Lage, Diskriminierungserfahrungen etc.) erklärt werden.<sup>18</sup> Das ist überraschend, hätte man doch annehmen können, dass Länder, die eine ausgeprägte Integrationspolitik betreiben oder auch eine sehr viel längere Erfahrung mit Migrations- und Integrationsprozessen haben, bessere Integrationsklimawerte aufweisen

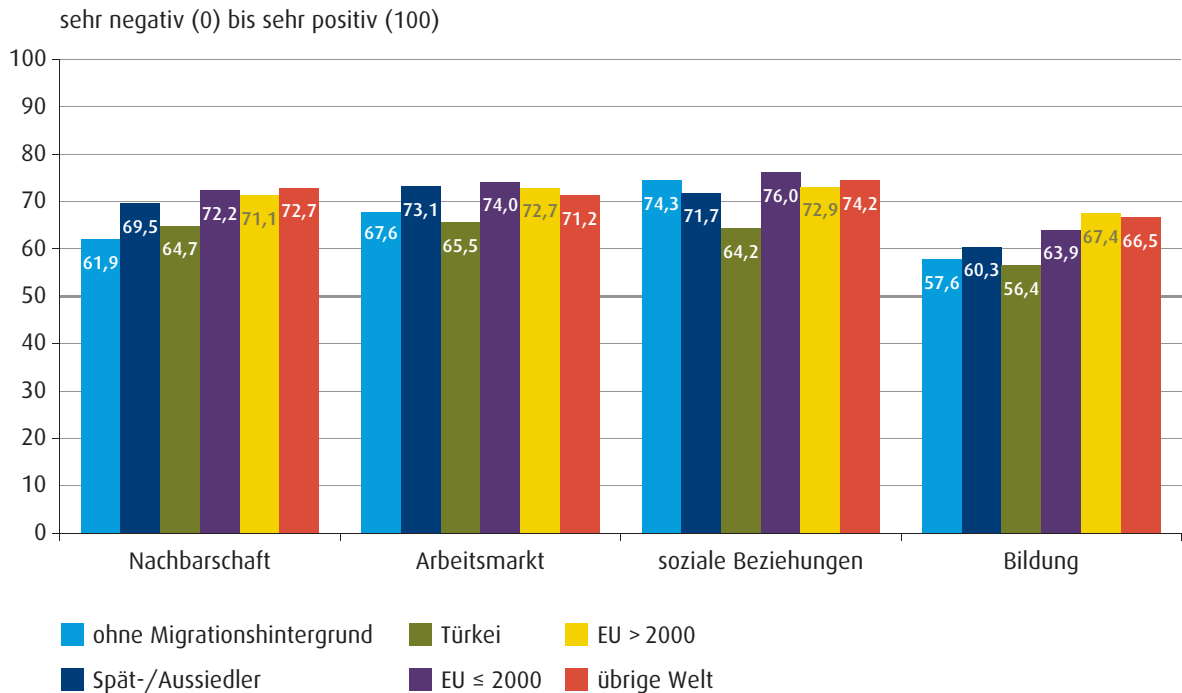
<sup>16</sup> Für eine Auflistung aller Variablen aus dem 2014 berechneten Modell siehe SVR 2014: 28.

<sup>17</sup> Aufgrund geringer Fallzahlen wird der IKI für Personen ohne Migrationshintergrund nicht für alle Bundesländer angegeben; bei Personen mit Migrationshintergrund wird er aus dem gleichen Grund für Schleswig-Holstein und das Saarland nicht ausgewiesen.

<sup>18</sup> Zu berücksichtigen ist allerdings, dass die Fallzahl in einigen Bundesländern zu gering für statistisch abgesicherte Aussagen ist. Ebenso werden durch die Zusammenlegung einzelner Bundesländer Unterschiede nivelliert.



Abb. 4 Integrationsklima in den Teilbereichen 2015 (nach Herkunftsgruppen der Befragten)



Anmerkung: EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

als jene, die wenig Erfahrung mit Integrationsprozessen haben oder keine besonderen integrationspolitischen Schwerpunkte setzen.

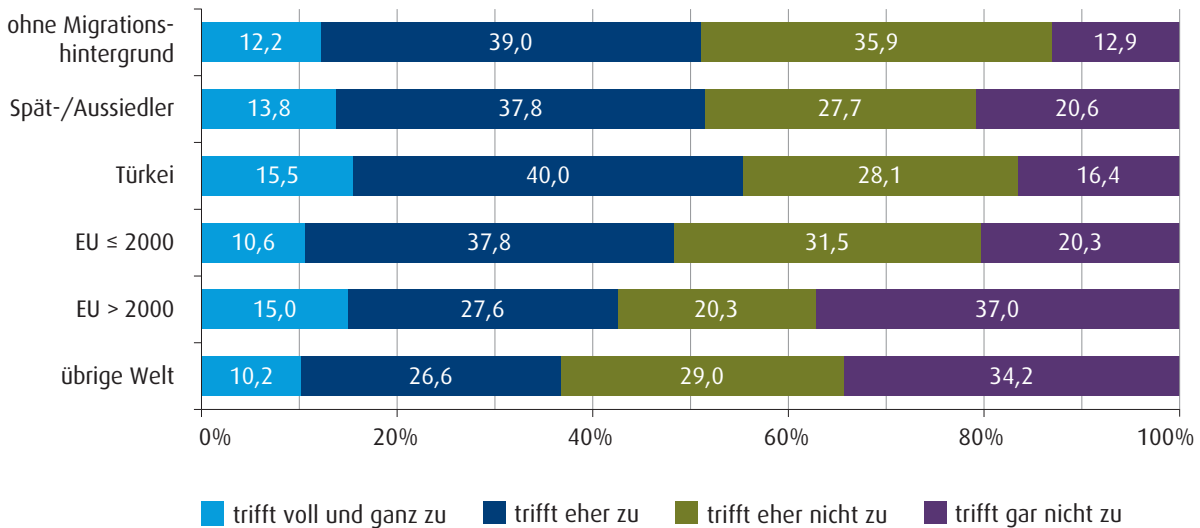
### 3 Analysen des Integrationsklimas für die Bereiche Arbeit, soziale Beziehungen, Nachbarschaft und Bildung

Der Integrationsklima-Index (IKI) soll das gesamtgesellschaftliche Integrationsklima in Deutschland abbilden. Er setzt sich zusammen aus Wahrnehmungen zu vier Bereichen, die für Integration unmittelbar relevant sind: Arbeit, soziale Beziehungen, Nachbarschaft und Bildung. Als eine bereichsspezifische Konstante hat sich in den letzten Jahren erwiesen, dass das Integrationsklima im Bildungsbereich stets deutlich schlechter eingeschätzt wurde als in den anderen Bereichen. Auch im vorliegenden ‚Bundesbarometer‘ bleibt der Bildungsbereich das Sorgenkind (Abb. 4). Insgesamt zeigt sich im Bildungsindex ein stark ausgeprägter Alters- bzw. Erfahrungseffekt: Befragte un-

ter 20 Jahren, d. h. diejenigen, die aktuell als Schüler oder Student selbst Teil des Bildungssystems sind oder es bis vor Kurzem waren, beurteilen das bildungsspezifische Integrationsklima deutlich optimistischer als Befragte über 20 Jahren. Am stärksten ausgeprägt ist dies bei den Menschen ohne Migrationshintergrund: Hier beträgt der ‚Bildungs-IKI‘ bei den unter 20-Jährigen 71 Punkte, bei den über 20-Jährigen dagegen nur 57 Punkte. Ähnlich stark ist der Effekt bei den Spät-/Aussiedlern (72 vs. 59 Punkte) und den Befragten mit einem türkischen Migrationshintergrund (66 vs. 55 Punkte). Bei den Befragten aus der übrigen Welt ist er geringer ausgeprägt (73 vs. 65 Punkte), und bei den EU-Zuwanderern zeigt sich im Bereich Bildung keine altersspezifische IKI-Varianz.

Der Integrationspessimismus im Bildungsbereich drückt sich vor allem darin aus, dass Personen mit und ohne Migrationshintergrund die Leistungsfähigkeit von Schulen mit einem hohen Zuwandereranteil negativ einschätzen. Etwa 51 Prozent der Befragten ohne Migrationshintergrund gehen davon aus, dass Kinder in Klassen mit einem hohen Zuwandereranteil weniger lernen (Abb. 5).

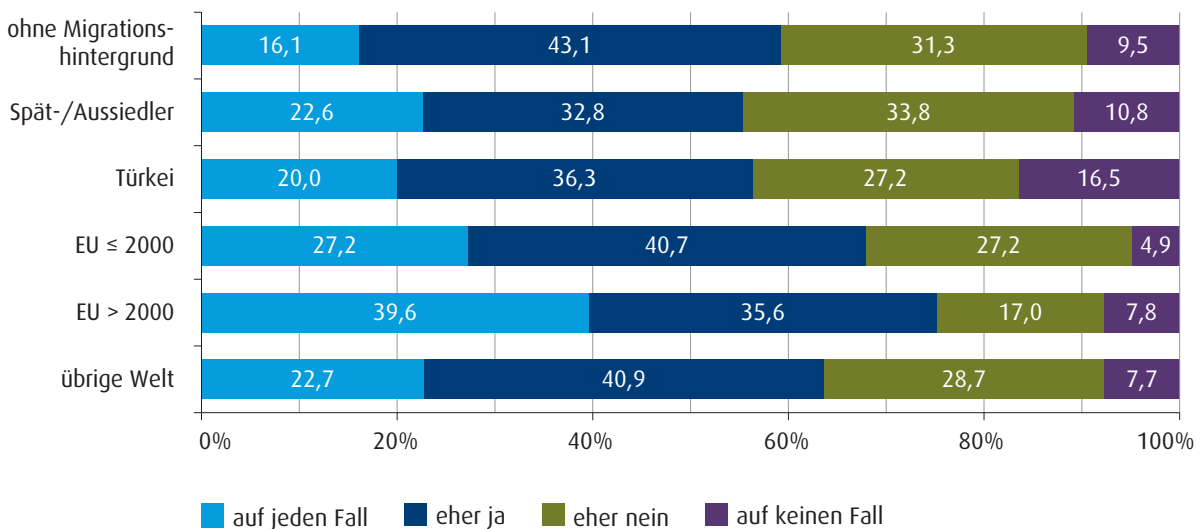
Abb. 5 „An Schulen mit vielen Migrantenkindern lernen alle Kinder weniger.“  
(nach Herkunftsgruppen der Befragten)



Anmerkung: EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

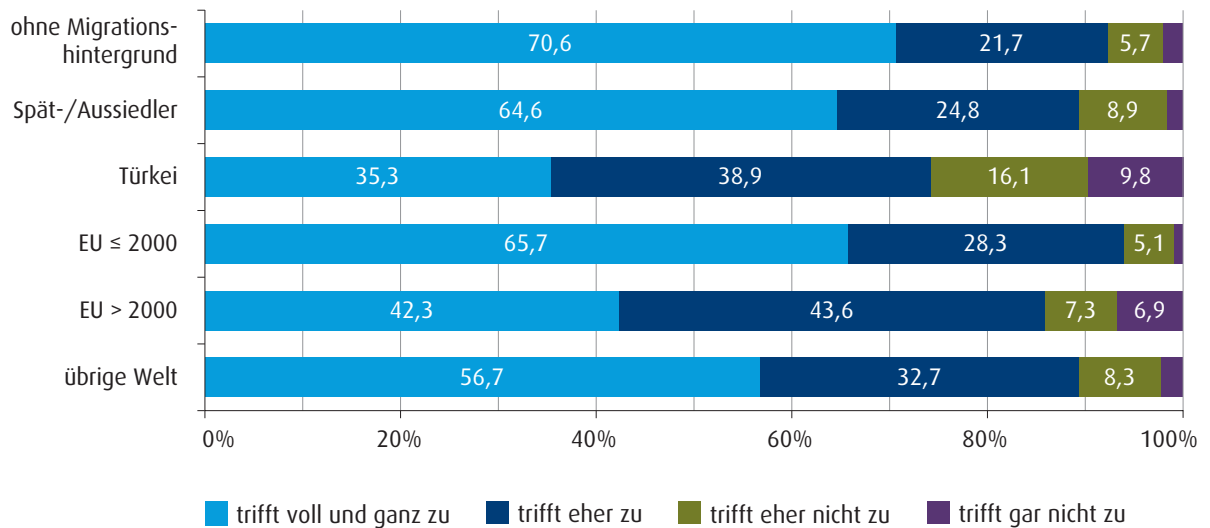
Abb. 6 „Würden Sie Ihr Kind an einer Schule mit hohem Migrantenanteil anmelden?“  
(nach Herkunftsgruppen der Befragten)



Anmerkung: EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

Abb. 7 „Insgesamt fühle ich mich zur Gesellschaft in Deutschland dazugehörig.“  
(nach Herkunftsgruppen der Befragten)



Anmerkung: Anteile unter 4 Prozent sind nicht ausgewiesen.

EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

Dieser Ansicht sind auch ebenso viele Spät-/Aussiedler und rund 56 Prozent der Befragten mit einem türkischen Migrationshintergrund. Einzig Befragte aus der „übrigen Welt“ und aus „EU > 2000“ lehnen diese Aussage mehrheitlich ab.

Diese Skepsis setzt sich in einem entsprechenden Verhalten um (Abb. 6): Nur knapp sechs von zehn Befragten ohne Migrationshintergrund wären bereit, ihr Kind an einer Schule mit einem hohen Zuwandereranteil anzumelden. Bei Aussiedlern und Befragten mit türkischem Migrationshintergrund sind die Werte noch niedriger; die Befragten aus den anderen Herkunftsgruppen sind dazu eher bereit.<sup>19</sup>

In den anderen drei Bereichen zeigen sich gegenüber dem Integrationsklima, das in den vorigen Integrationsbarometern erhoben wurde, kaum Veränderungen.<sup>20</sup> Wieder erweist sich das Integrationsklima im Bereich der sozialen Beziehungen als besonders freundlich (s. Abb. 4).

#### 4 Zugehörigkeit zur Gesellschaft in Deutschland und Zugehörigkeitskriterien

Ergänzend zur statistischen Erfassung der strukturellen Integration, die sich in den letzten Jahren zunehmend etabliert hat, widmet sich das SVR-Integrationsbarometer Fragen der Zugehörigkeit und Identifikation und anderen ‚weichen‘ Faktoren der Integration und das war ein wesentliches Motiv für die Entwicklung dieses Instruments.

Generell ergibt die Befragung bezogen auf die Gesellschaft in Deutschland ein starkes Zugehörigkeitsempfinden (Abb. 7). Am wenigsten gilt das für die Befragten mit türkischem Migrationshintergrund, von denen über ein Viertel sich Deutschland eher nicht oder gar nicht zugehörig fühlt. Zuwanderer aus anderen EU-Mitgliedstaaten, die erst vor wenigen Jahren nach Deutschland eingereist sind (EU > 2000), beantworten die Frage nach der Zugehörigkeit

19 Signifikant ist der Unterschied bei Kontrolle soziodemografischer Faktoren lediglich zwischen den Befragten ohne Migrationshintergrund und denen aus der „EU > 2000“.

20 Aufgrund der Umstellung der Stichprobe lassen sich die Ergebnisse des Integrationsbarometers 2016 mit denen der Vorgängerbarometer nur sehr eingeschränkt vergleichen.

Abb. 8 „Insgesamt fühle ich mich zur Gesellschaft in Deutschland dazugehörig.“  
(nach Religionszugehörigkeit und Migrationshintergrund der Befragten)

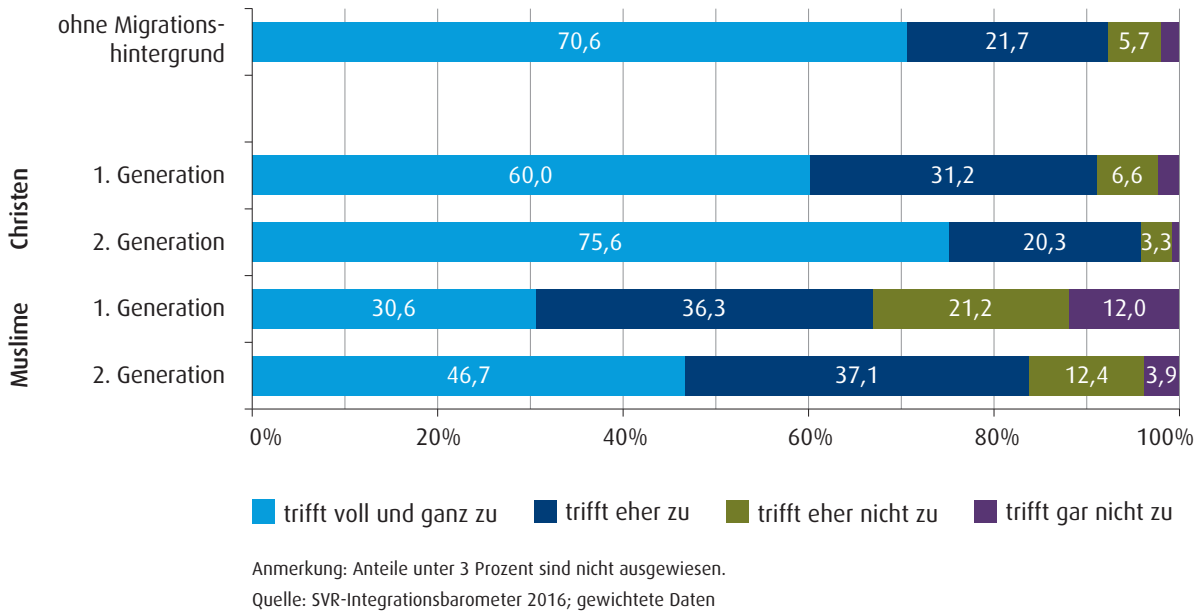


Abb. 9 „Wie wichtig ist es Ihrer Meinung nach, in Deutschland geboren zu sein, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“ (nach Herkunftsgruppen der Befragten)

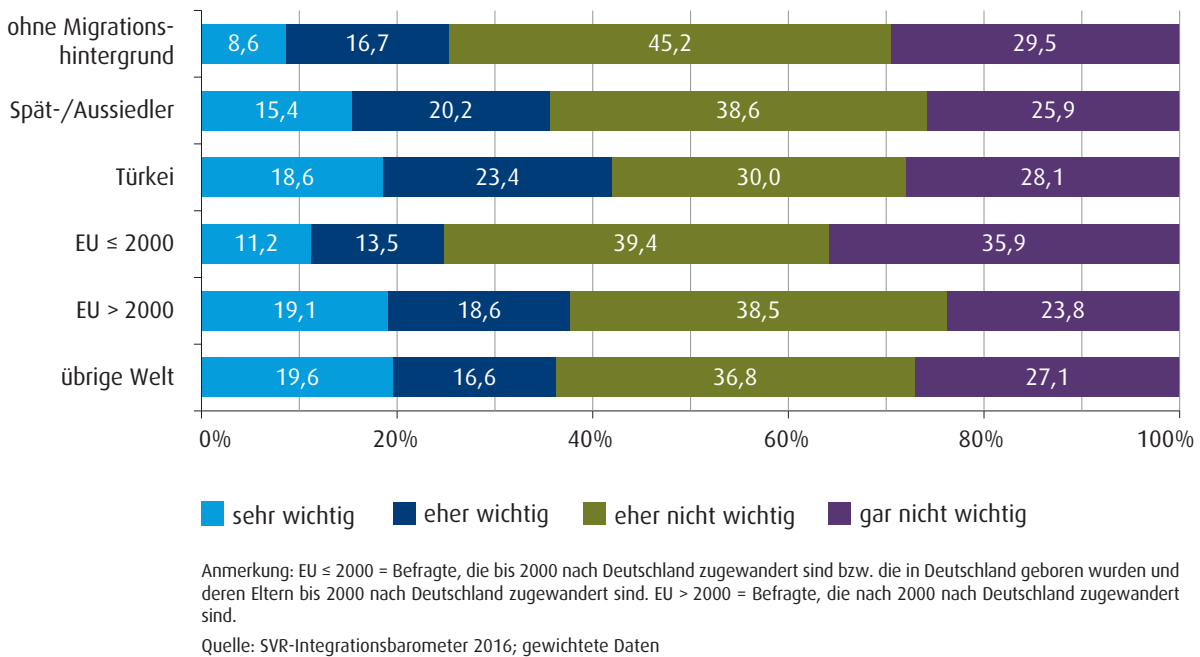
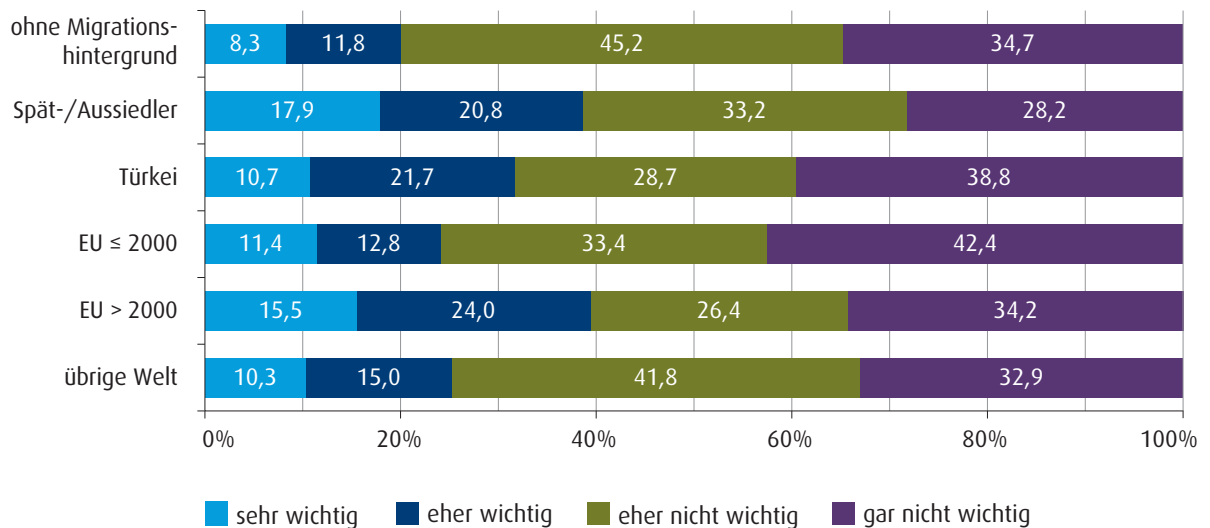


Abb. 10 „Wie wichtig ist es Ihrer Meinung nach, deutsche Vorfahren zu haben, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“ (nach Herkunftgruppen der Befragten)



Anmerkung: EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

ebenfalls etwas zurückhaltend, aber deutlich positiver als diejenigen mit türkischem Migrationshintergrund, die im Durchschnitt schon länger in Deutschland leben.

Weitergehende Analysen belegen einen klaren Zusammenhang zwischen der Zuwanderergeneration und der Intensität des Zugehörigkeitsgefühls: Befragte aus der zweiten Generation fühlen sich stets stärker zugehörig als die der ersten Generation. Dieser Effekt der Geburt in Deutschland fällt bei Personen mit türkischem Migrationshintergrund stärker aus als in den anderen Herkunftgruppen, und eine differenziertere Betrachtung zeigt, dass er bei Muslimen stärker ist als bei christlichen und konfessionslosen Zuwanderern (Abb. 8). Dabei ist jedoch zu beachten, dass das Gefühl der Zugehörigkeit zu Deutschland bei Muslimen generell geringer ausfällt.

Damit stellt sich die Frage, welche Kriterien die Zugehörigkeit zur Gesellschaft in Deutschland bestimmen; dies ist nicht zuletzt angesichts der historisch hohen Zuwanderung von Flüchtlingen derzeit politisch hochaktuell. Im Rahmen des SVR-Integrationsbarometers wurden fünf verschiede-

ne Kriterien abgefragt, die mit Zugehörigkeit zusammenhängen; sie beinhalten sowohl äußere Voraussetzungen – Geburt im Land, deutsche Vorfahren, Zugehörigkeit zum christlichen Glauben – als auch erwerbbar und damit inklusivere Kriterien, nämlich deutsche Staatsangehörigkeit und die Teilnahme am Arbeitsleben in Deutschland.<sup>21</sup>

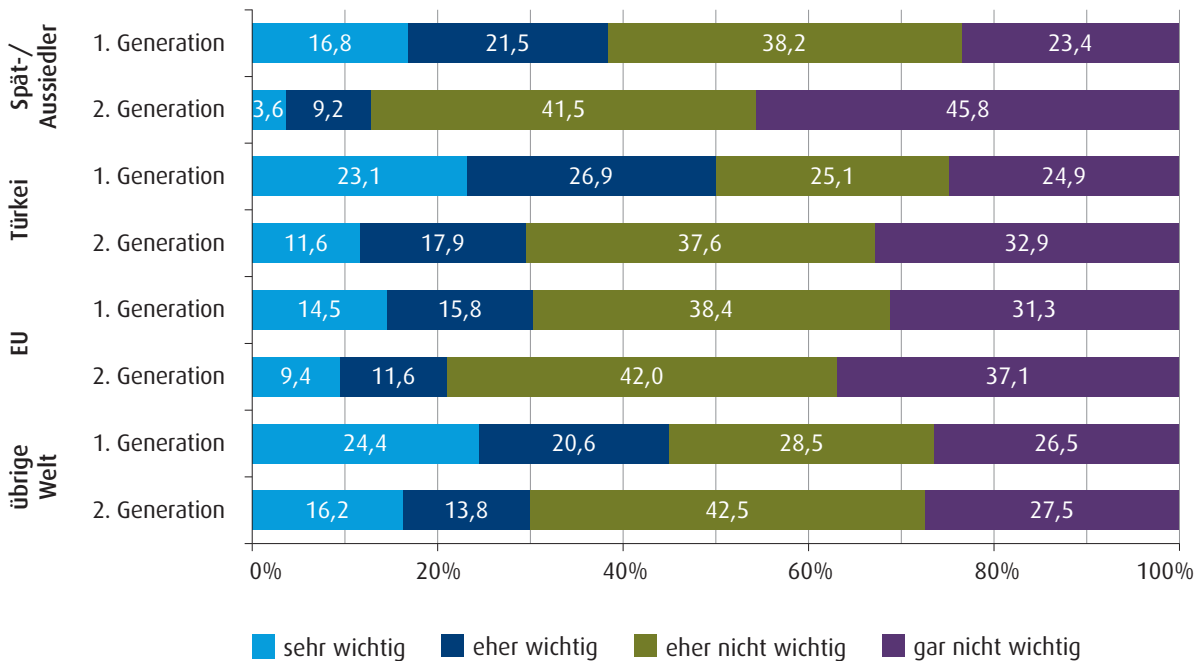
Wie aus Abb. 9 deutlich wird, ist die Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft gruppenübergreifend nur sehr wenig an eine ‚Geburt auf deutschem Boden‘ gekoppelt. Die Zustimmungswerte für Geburt im Land als exklusives Zugehörigkeitskriterium schwanken je nach Herkunftgruppe zwischen ca. 25 Prozent (Menschen ohne Migrationshintergrund und EU-Zuwanderer bis Ende 2000) und über 40 Prozent (Menschen mit einem türkischen Migrationshintergrund).<sup>22</sup>

Ebenfalls größtenteils abgelehnt wird ein ähnlich gelagertes Kriterium, das die Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft an deutsche Vorfahren koppelt (Abb. 10). Eine relativ hohe Bedeutung hat dieses Kriterium – wenig überraschend – vor allem für Aussiedler, für die eine

21 Der Einleitungstext zu der Frage lautete: „Für Menschen sind unterschiedliche Dinge wichtig, um zur Gesellschaft dazuzugehören. Wie ist das bei Ihnen?“ Anschließend wurden die einzelnen Kategorien genannt, beginnend mit „Wie wichtig ist Ihrer Meinung nach ...“. Die dargestellten Ergebnisse zeigen also die Bedeutung der einzelnen Kriterien aus der persönlichen Sicht der Befragten.

22 Eine ähnliche Frage wurde 2013 im *International Social Survey Programme* (ISSP) gestellt. Dabei sollten die Befragten allerdings angeben, wie wichtig aus ihrer Sicht eine Geburt in Deutschland ist, um ein „echter Deutscher“ zu sein. Für 55,0 Prozent der westdeutschen und 62,5 Prozent der ostdeutschen Befragten war die Geburt in Deutschland wichtig bzw. sehr wichtig (vgl. <http://www.gesis.org/issp/modules/issp-modules-by-topic/national-identity/2013/>, 14.01.2016).

Abb. 11 „Wie wichtig ist es Ihrer Meinung nach, in Deutschland geboren zu sein, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“ (nach Generation)



Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

(reale oder konstruierte) Verbindung zu deutschen Vorfahren spezifisch wichtig war, aber auch für Zuwanderer aus der EU, die nach 2000 eingereist sind. Generell kann jedoch festgehalten werden, dass für die Bevölkerung mit wie ohne Migrationshintergrund die Geburt in Deutschland und deutsche Vorfahren für eine Zugehörigkeit nicht mehr wichtig sind. Für eine abnehmende Bedeutung dieses Kriteriums spricht die Differenzierung nach dem Alter: Während ältere Befragte (über 60 Jahre) eine Geburt in Deutschland oder deutsche Vorfahren für die Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft noch zu ca. 37 bzw. 31 Prozent sehr oder eher wichtig finden, tut dies von den unter 30-jährigen nur jeder zehnte.

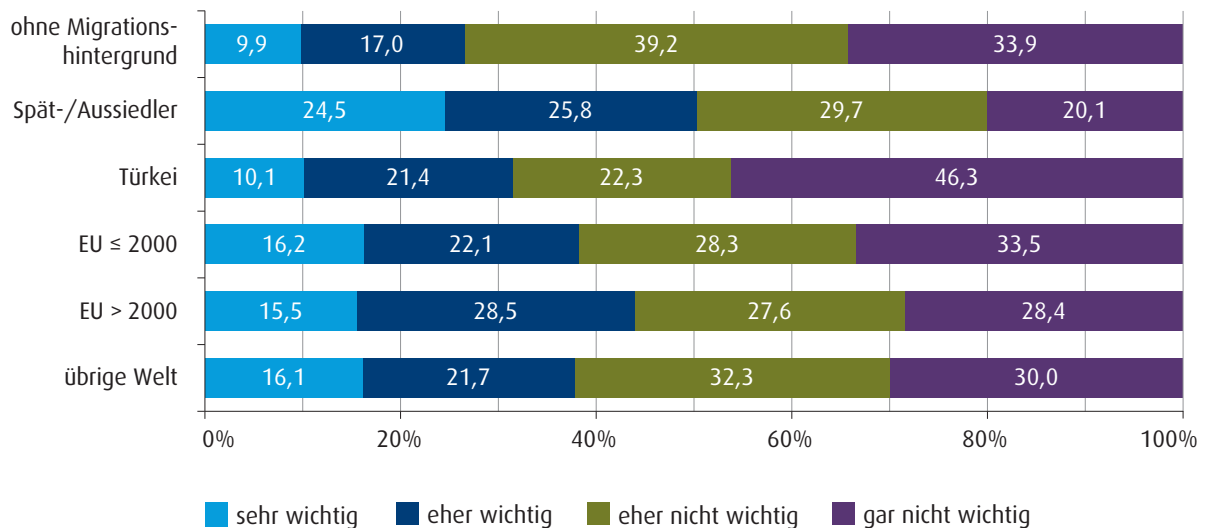
Neben dem Alter hängt die Beurteilung des Kriteriums ‚Zugehörigkeit durch Vorfahren‘ auch von der Intensität des Kontakts mit Zuwanderern ab: Befragte ohne Migrationshintergrund, die keine oder kaum soziale Kontakte zu Zuwanderern haben, bewerten dieses Kriterium zu einem Drittel als wichtig; bei denen, die ausgeprägte soziale Kontakte mit Zuwanderern haben, liegt der Wert mit 13 Prozent deutlich niedriger. Ähnlich ist die Verteilung nach Bildungsniveau: Von den Befragten mit einem geringen Bildungsniveau finden rund 38 Prozent die Geburt in Deutschland und jeder dritte deutsche Vorfahren wichtig; bei denen mit einem hohen Bildungsniveau sind es ca. 15 bzw. 11 Prozent. Besonders stark ist der (nega-

tive) Zusammenhang zwischen Bildungsniveau und Bejahung des ‚Vorfahren-Kriteriums‘ bei Spät-/Aussiedlern und Zuwanderern mit türkischem Migrationshintergrund.

Wenig überraschend ist, dass die Bedeutung, die der Geburt in Deutschland als Zugehörigkeitskriterium zugeschrieben wird, bei den Befragten mit Migrationshintergrund auch mit dem Geburtsort zusammenhängt. Eine Auswertung nach Generationen für die einzelnen Herkunftsgruppen zeigt: Wer selbst in Deutschland geboren ist, findet das Kriterium unabhängig von seiner Herkunft weniger wichtig (Abb. 11).

Angesichts der Schwerpunktsetzung des Jahresgutachtens ist besonders interessant, welche Bedeutung für Zugehörigkeit dem Bekenntnis zu einer christlichen Religion zugeschrieben wird. Zu dieser Frage sind die Ergebnisse des Barometers fast ebenso eindeutig wie bei den Kriterien Geburt und Vorfahren: Die Vorstellung von der Gesellschaft in Deutschland als ‚Christenclub‘ wird gruppenübergreifend abgelehnt, mit einer Ausnahme: Jeder zweite Spät-/Aussiedler findet die Religionszugehörigkeit für die Frage, ob jemand zur Gesellschaft in Deutschland gehören kann, eher oder sehr wichtig (Abb. 12). Ihrer Bewertung des christlichen Glaubens als Zugehörigkeitskriterium ähnelt abermals die der Befragten aus der EU, die 2001 und später und überwiegend aus Ostmitteleuropa zugewandert sind.

Abb. 12 „Wie wichtig ist Ihrer Meinung nach der christliche Glaube, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“  
(nach Herkunftsgruppen der Befragten)



Anmerkung: EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

Die Unterschiede in der Bewertung des christlichen Glaubens als Zugehörigkeitskriterium, die zwischen den Herkunftsgruppen deutlich werden, lassen sich zu großen Teilen auf die Religionszugehörigkeit und auf das Bildungsniveau zurückführen. Erwartbar ist der Befund, dass der christliche Glaube für christliche Befragte wichtiger für Zugehörigkeit ist als für Konfessionslose. Es gibt hier aber auch ein auf den ersten Blick eher unerwartetes Ergebnis: Muslime bewerten das Kriterium ‚christlicher Glaube‘ im Durchschnitt etwas höher als Befragte, die keiner Religion angehören. Darüber hinaus scheint das Bildungsniveau bei Muslimen die diesbezügliche Einordnung des christlichen Glaubens nicht zu beeinflussen (Abb. 13).

Gruppenübergreifend werden also Geburt im Land, deutsche Vorfahren oder gar die Zugehörigkeit zu einer christlichen Religion allesamt überwiegend nicht als Kriterien eingeschätzt, die für Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft maßgeblich sind. Die deutsche Staatsbürgerschaft, die seit einer umfassenden Reform vor über 15 Jahren nicht mehr nur über die Eltern ‚vererbt‘ wird, sondern auch durch Geburt in Deutschland oder durch Einbürgerung erworben werden kann, wird dagegen

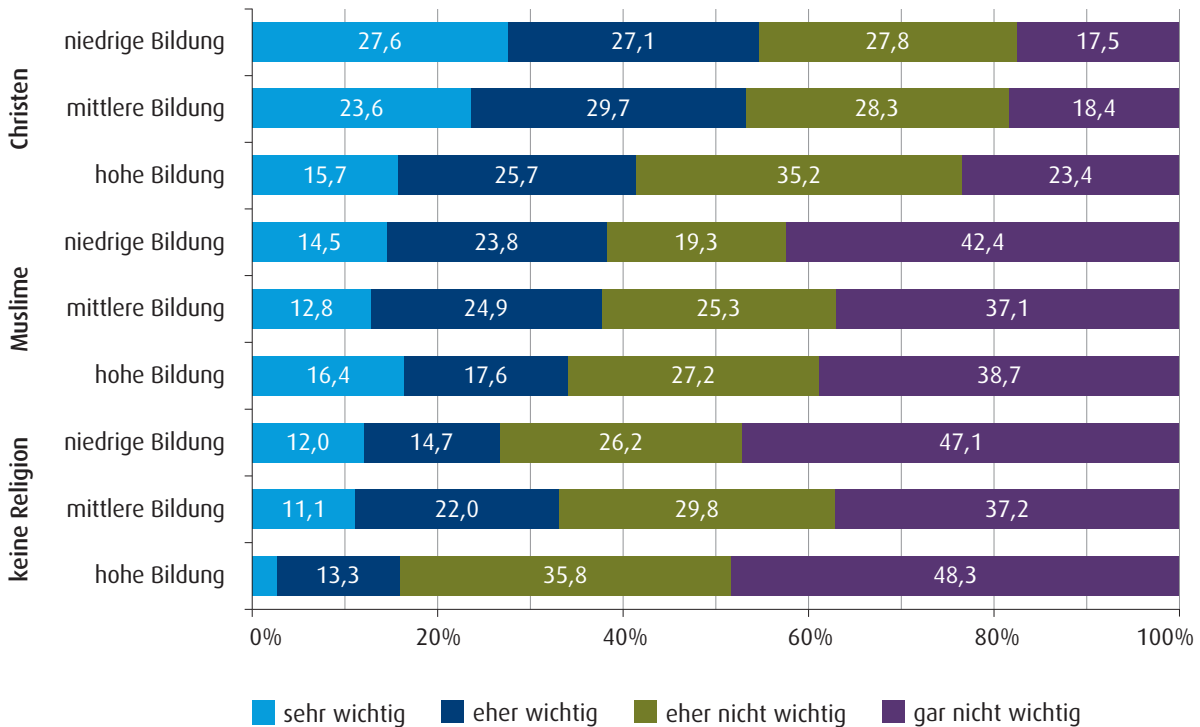
tendenziell als wichtig für Zugehörigkeit angesehen: Die Aussage „Zugehörig zur deutschen Gesellschaft ist der, der einen deutschen Pass hat“ findet relativ viel Zustimmung (Abb. 14).

Bei der Interpretation des Antwortverhaltens zu dieser Frage ist allerdings eine Art ‚Besitzeffekt‘ zu berücksichtigen: Gruppenübergreifend bewerten Zuwanderer mit deutscher Staatsangehörigkeit dieses Kriterium als wichtiger für Zugehörigkeit als Personen mit einem ausländischen Pass. Am deutlichsten ist dies bei den Aussiedlern, denen weitgehend direkt nach der Einreise die deutsche Staatsbürgerschaft verliehen wurde – in keiner anderen Zuwanderergruppe wird dieses Kriterium auch nur annähernd so hoch eingeschätzt.<sup>23</sup>

Bei den Befragten mit türkischem Migrationshintergrund ist dieser ‚Besitzeffekt‘ ebenfalls ausgeprägt (Abb. 15): Wer die deutsche Staatsbürgerschaft besitzt, erachtet sie auch als wichtig für Zugehörigkeit. Ob sie tatsächlich als wichtiges Kriterium eingestuft wird oder dies eher dazu dient, den eigenen aktiven Erwerb der deutschen Staatsbürgerschaft zu legitimieren, kann analytisch nicht getrennt werden – beides mag zutreffen.

23 Die Anteile der Befragten mit deutscher Staatsbürgerschaft in den Herkunftsgruppen betragen: „Türkei“: rund 42 Prozent; „EU ≤ 2000“: 46 Prozent; „EU > 2000“: 11 Prozent; „übrige Welt“: 63 Prozent.

Abb. 13 „Wie wichtig ist Ihrer Meinung nach der christliche Glaube, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“  
(nach Religionszugehörigkeit und Bildung der Befragten)



Anmerkung: Ausgewiesen sind ausschließlich Werte für Befragte mit Migrationshintergrund. Anteile unter 3 Prozent sind nicht ausgewiesen.  
Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

Als letztes Zugehörigkeitskriterium wurde die Teilhabe am deutschen Arbeitsmarkt eingebracht. Nicht nur in Deutschland muss Gesellschaft (auch) als Arbeitsgesellschaft begriffen werden, in der Zugehörigkeit und soziale Stellung eines Menschen weitgehend von erfolgreicher Teilhabe am Erwerbsleben bestimmt werden. Das zeigt sich auch in der Erhebung sehr deutlich (Abb. 16): Gruppenübergreifend gilt erfolgreiche Teilhabe am Arbeitsmarkt mit großem Abstand als das entscheidende Kriterium von Zugehörigkeit.

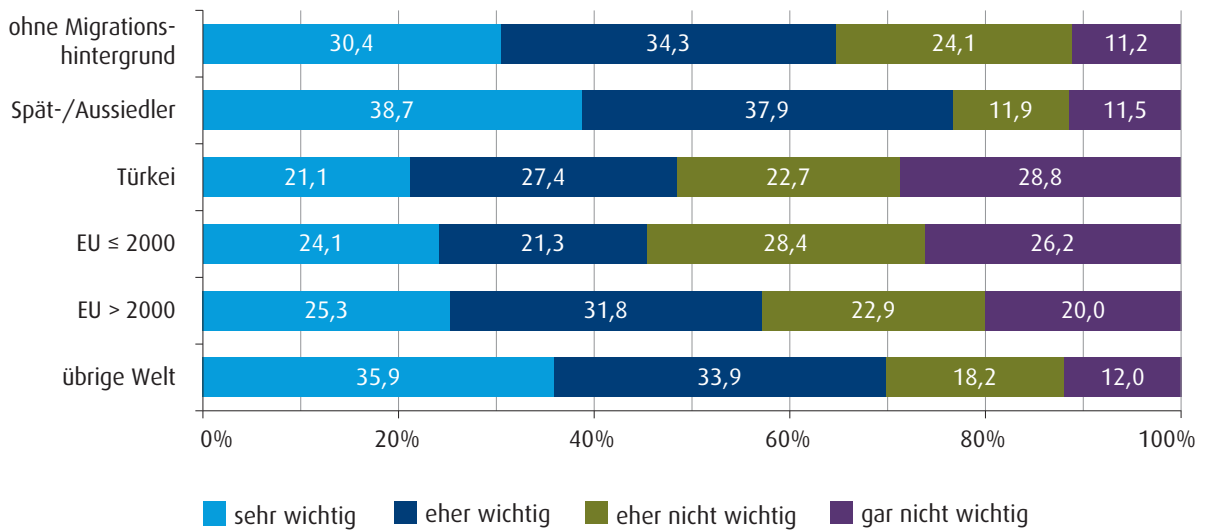
Die Daten des SVR-Integrationsbarometers lassen somit erkennen, dass das Verständnis von Kriterien, die die Zugehörigkeit zur Gesellschaft in Deutschland bestimm-

men und legitimieren, stark instrumentell-utilitaristisch geprägt ist: Überspitzt gesagt ist der entscheidende Faktor dafür, ob man als zugehörig angesehen wird und sich selbst zugehörig fühlt, die Erwerbsarbeit und damit der aktive Beitrag zur Wirtschaft des Landes – technisch betrachtet: zum Bruttoinlandsprodukt. Kriterien wie die Geburt im Land, die Abstammung von deutschen Vorfahren oder auch die Zugehörigkeit zum christlichen Glauben bewerten die Befragten im Hinblick auf Zugehörigkeit deutlich als nachrangig. Entscheidend ist hier generell eher das eigene Verhalten und Handeln, nicht so sehr verhaltensunabhängige Faktoren; das zeigen auch weitere Untersuchungen.<sup>24</sup>

24 Eine indirekt vergleichbare Frage enthielt die Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) von 1996 und 2006. Darin ging es um die gleichen Kriterien als Voraussetzung für die Einbürgerung von Ausländern. Zu beiden Zeitpunkten zeigte sich, dass die Allgemeinbevölkerung (d. h. mit und ohne Migrationshintergrund) die Kriterien ‚Abstammung‘, ‚christlicher Glaube‘ und ‚Geburt‘ als vergleichsweise unwichtig einstufte (vgl. Worbs 2009; Diehl/Tucci 2011). Mehr Zustimmung fanden z. B. die Sicherung des Lebensunterhalts aus eigener Kraft oder die Anpassung des Lebensstils.



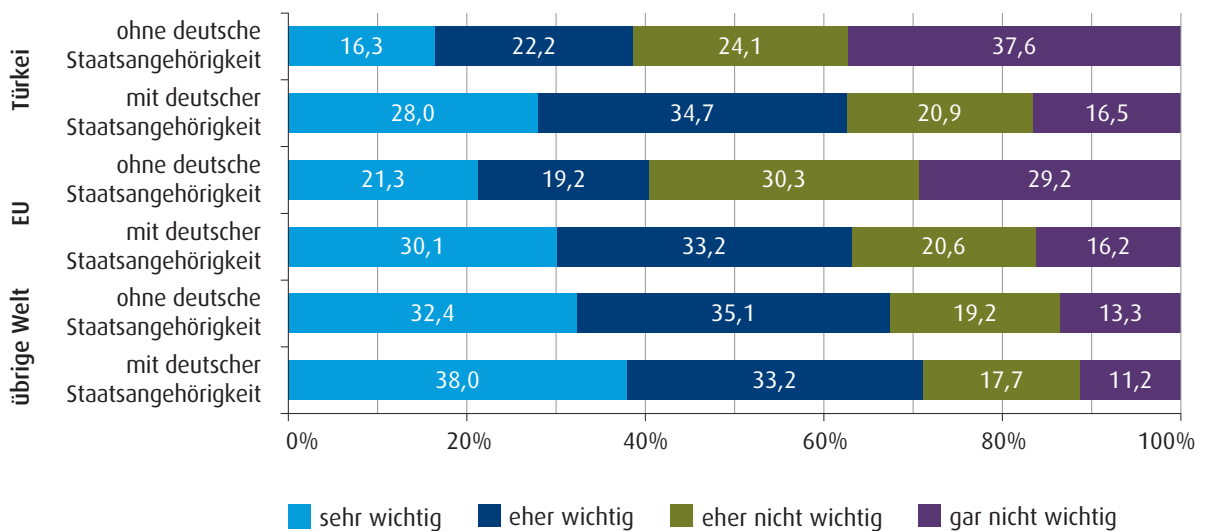
Abb. 14 „Wie wichtig ist Ihrer Meinung nach der Besitz der deutschen Staatsangehörigkeit, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“ (nach Herkunftsgruppen der Befragten)



Anmerkung: EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

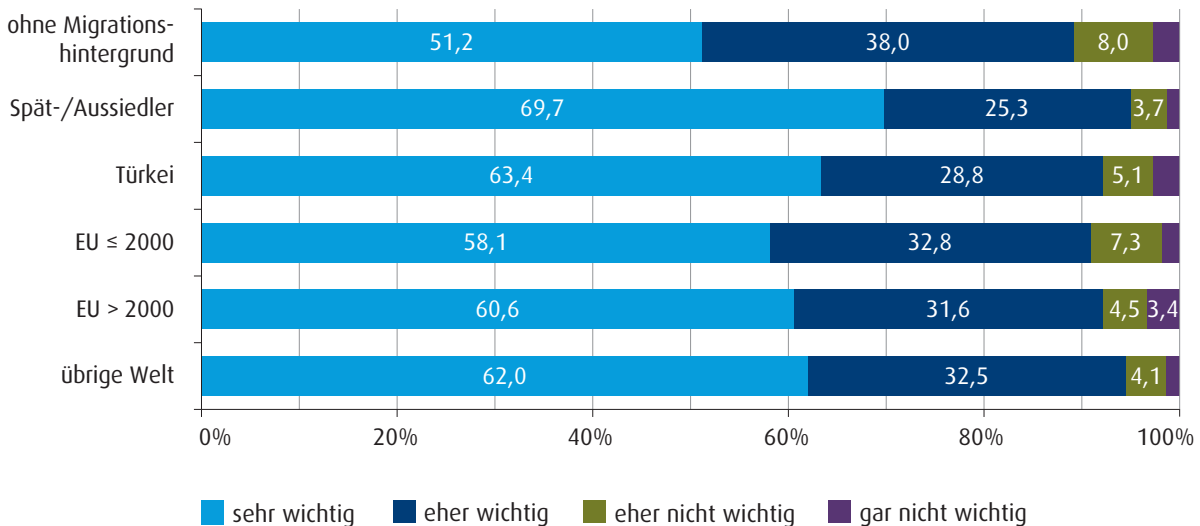
Abb. 15 „Wie wichtig ist Ihrer Meinung nach die deutsche Staatsangehörigkeit, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“ (nach Herkunftsgruppen und Staatsangehörigkeit der Befragten)



Anmerkung: Ausgewiesen sind ausschließlich Werte für Befragte mit Migrationshintergrund.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

Abb. 16 „Wie wichtig ist es Ihrer Meinung nach, einen festen Arbeitsplatz zu haben, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“ (nach Herkunftsgruppen der Befragten)



Anmerkung: Anteile unter 3 Prozent sind nicht ausgewiesen.  
 EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.  
 Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

## 5 Zur Akzeptanz des Islam in Deutschland

Im Zentrum des Jahresgutachtens 2016 stehen Fragen des politischen Umgangs mit religiöser Vielfalt. Angesichts seiner Bedeutung als dritte Großreligion betrifft dies vor allem den Islam. Im Hinblick darauf wurden in die Erhebung einige Fragen aufgenommen, die sich einerseits auf die Einschätzung der Situation der Muslime beziehen, andererseits auf die Akzeptanz der politischen Maßnahmen zur rechtlichen Anerkennung und institutionellen Gleichstellung des Islam, die in Kap. B.2 und B.3 ausführlich beschrieben werden.

### 5.1 Die islampolitische Gretchenfrage: Gehört der Islam zu Deutschland?

„Der Islam gehört zu Deutschland.“ Mit diesem einfachen – und nicht weiter ausgeführten – Satz hat der damalige Bundespräsident Christian Wulff im Oktober 2010 in seiner Rede zum Tag der deutschen Einheit eine intensive und oft sehr polarisiert geführte Diskussion angestoßen. Auch mehr als fünf Jahre nach seiner Rede besteht darüber im Einwanderungsland Deutschland Uneinigkeit: Menschen ohne Migrationshintergrund, die Gruppe der Aussiedler und die bis inklusive 2000 nach Deutschland gekom-

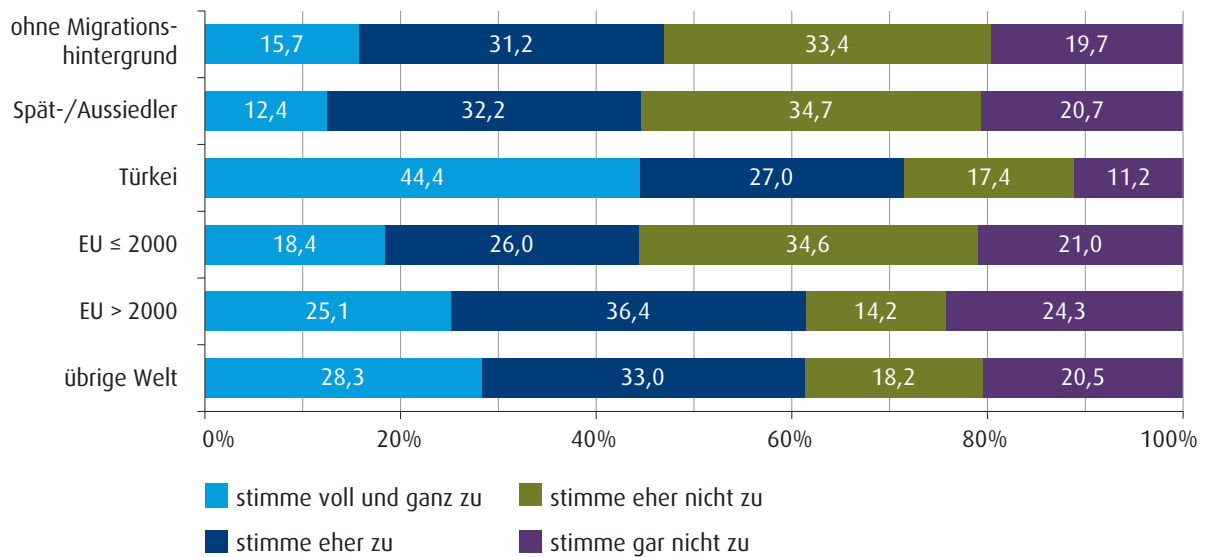
nen Unionsbürger stehen der im SVR-Integrationsbarometer leicht modifiziert formulierten Feststellung „Der Islam ist ein Teil Deutschlands“ indifferent gegenüber; Befragte mit einem türkischen Migrationshintergrund, seit 2001 zugewanderte Unionsbürger und die Sammelgruppe der Zuwanderer aus der übrigen Welt dagegen stimmen ihr überwiegend zu (Abb. 17).

Für die Befragten ohne Migrationshintergrund zeigen weitergehende Analysen, dass im Antwortverhalten keine Ost-West-Unterschiede verbleiben, sofern man die Kontakte mit Zuwanderern und den Ausländeranteil in der Region kontrolliert. Die höhere Skepsis im Osten Deutschlands erklärt sich also allein durch den selteneren Kontakt mit Zuwanderern bzw. Muslimen. Für die Gruppe der Befragten mit Migrationshintergrund wird deutlich, dass christliche Befragte mit steigender Religiosität den Islam weniger als einen Teil von Deutschland sehen. Bei Muslimen ist die Wirkrichtung entgegengesetzt: Hier erhöht sich mit steigender Religiosität auch die Zustimmung zu der gestellten Frage (Abb. 18).

### 5.2 Einschätzung zur Exklusion der Muslime: starkes Bewusstsein in allen Herkunftsgruppen

Wie in Kap. A.2 des Gutachtens gezeigt wird, kommt es in Deutschland durchaus vor, dass Muslime wegen ihrer

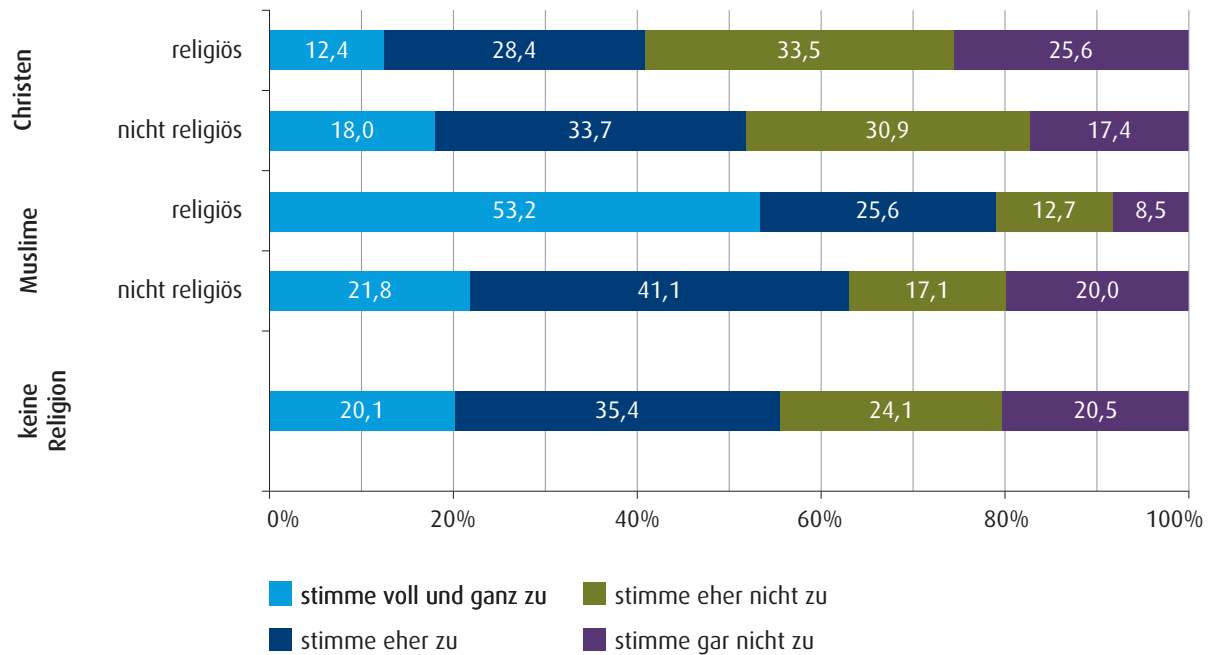
Abb. 17 „Der Islam ist ein Teil Deutschlands.“ (nach Herkunftgruppen der Befragten)



Anmerkung: EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

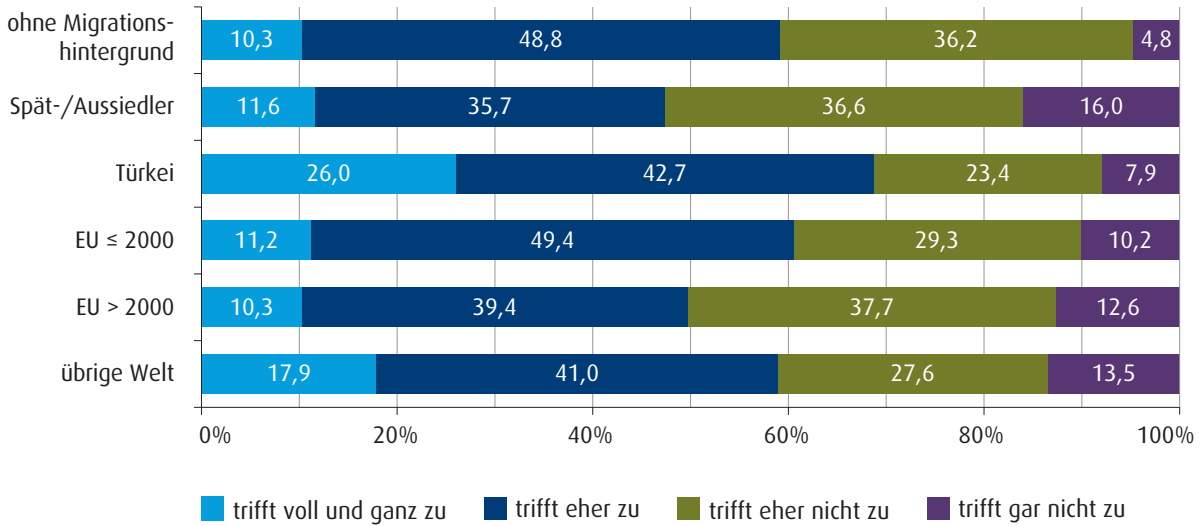
Abb. 18 „Der Islam ist ein Teil Deutschlands.“ (nach Religionszugehörigkeit)



Anmerkung: Ausgewiesen sind ausschließlich Werte für Befragte mit Migrationshintergrund.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

Abb. 19 „Insgesamt werden viele Muslime aus der Gesellschaft in Deutschland ausgeschlossen.“  
(nach Herkunftsgruppen der Befragten)



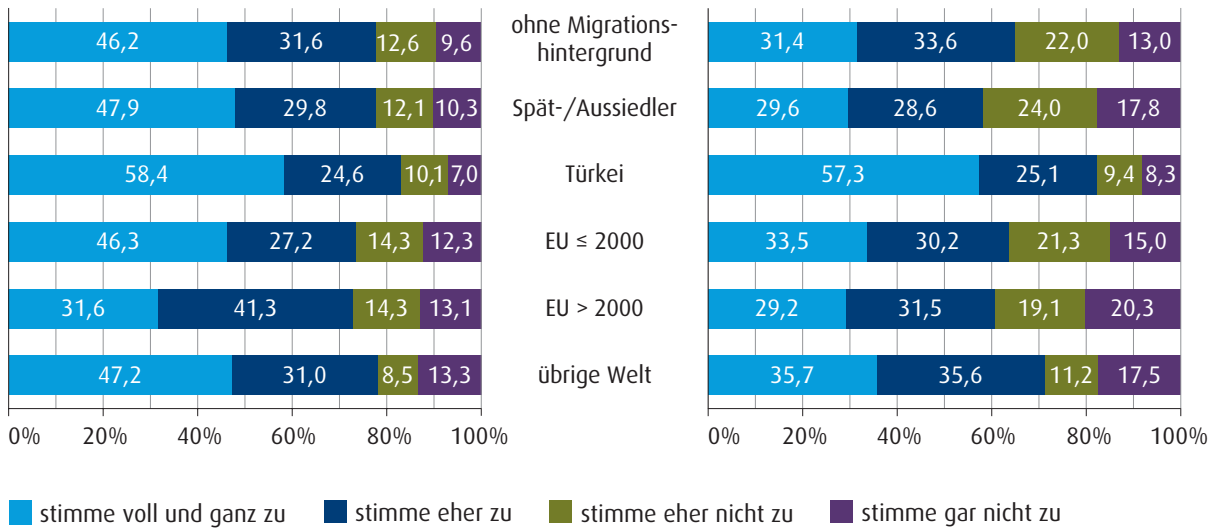
Anmerkung: EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

Abb. 20 Akzeptanz von (islamischem) Religionsunterricht (nach Herkunftsgruppen der Befragten)

„Religionsunterricht sollte ein wählbares Unterrichtsfach an Schulen sein.“

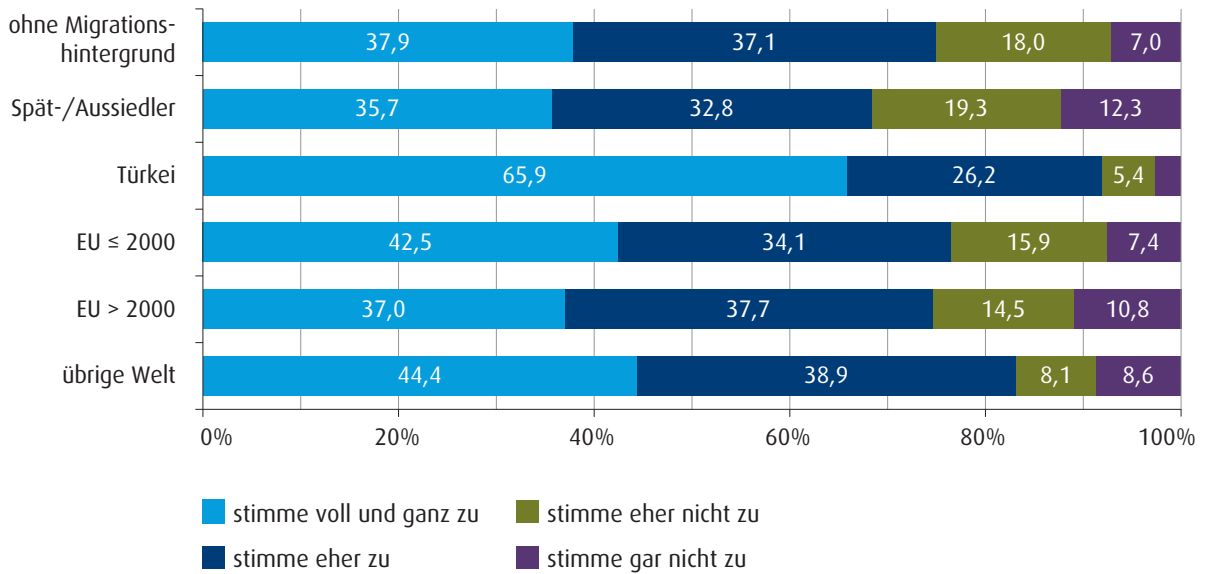
„Islamischer Religionsunterricht sollte ein wählbares Unterrichtsfach an Schulen sein.“



Anmerkung: EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

**Abb. 21 „Islamischer Religionsunterricht sollte ein wählbares Unterrichtsfach an Schulen sein.“  
(nur Befürworter des allgemeinen Religionsunterrichts; nach Herkunftgruppen der Befragten)**



Anmerkung: Ausgewiesen sind ausschließlich Werte für Befragte, die Religionsunterricht als wählbares Unterrichtsfach allgemein befürworten (siehe Abb. 20). Anteile unter 3 Prozent sind nicht ausgewiesen. EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

Religionszugehörigkeit diskriminiert und abgewertet werden. Zunächst überraschend ist aber, dass dies den Befragten gruppenübergreifend sehr bewusst ist, nicht nur denen, die davon tatsächlich betroffen sind (Abb. 19). Von den Befragten ohne Migrationshintergrund, die bis auf wenige Einzelfälle (Konvertiten) Nichtmuslime sind, sehen fast 60 Prozent Muslime eher oder gar völlig aus der Gesellschaft in Deutschland ausgeschlossen; bei den Befragten mit türkischem Migrationshintergrund, die zu über 90 Prozent Muslime sind, liegt dieser Wert nur um 10 Prozentpunkte höher. Dieses Ergebnis ist nicht mehr so überraschend, wenn man frühere Befunde zur Einschätzung von Benachteiligungen hinzuzieht. So zeigt eine auf Daten des SVR-Integrationsbarometers 2014 basierende Sonderauswertung für das Land Berlin, dass Menschen ohne Migrationshintergrund Benachteiligungen der Zuwanderer (z. B. seitens der Polizei) ähnlich intensiv wahrnehmen wie die Zuwanderer selbst (SVR-Forschungsbereich 2014a: 27).

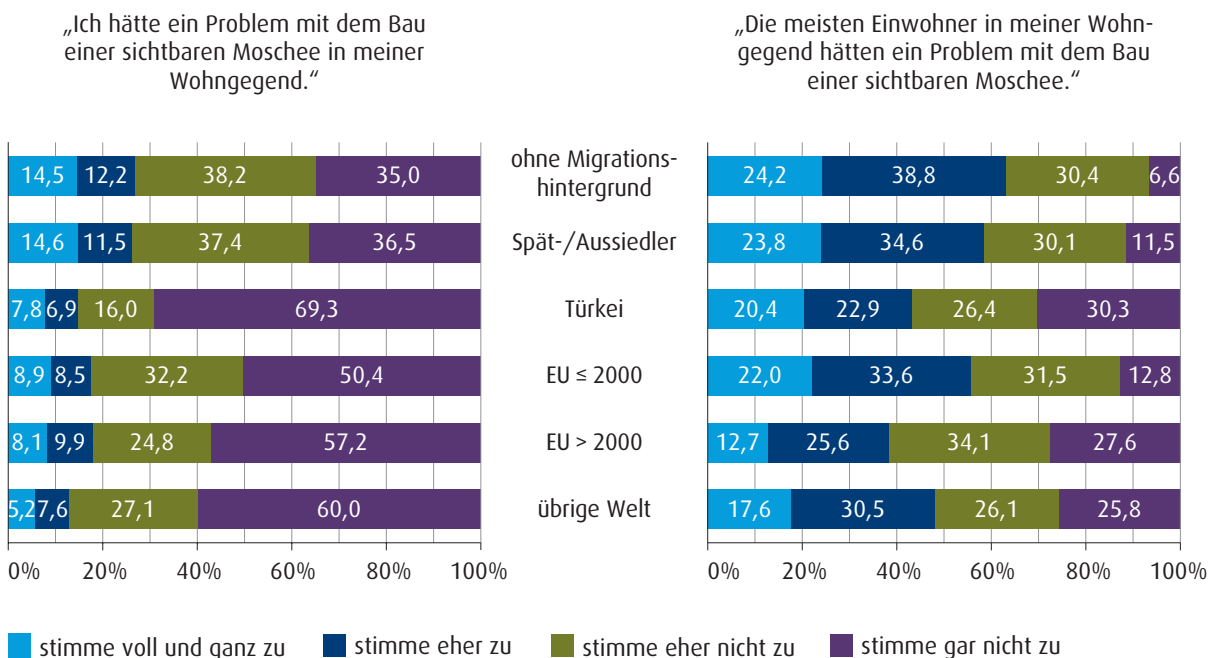
### 5.3 Islamischer Religionsunterricht: breite Unterstützung

Zu den zentralen islampolitischen Projekten der letzten Jahre gehört, islamischen Religionsunterricht (IRU) an

deutschen Schulen als reguläres Unterrichtsfach einzuführen. Das ‚Projekt IRU‘, das in den Bundesländern unterschiedlich angegangen wird, reagiert auf Forderungen von Muslimen nach institutioneller Gleichberechtigung, was in diesem Fall beinhaltet, dass neben den fast bundesweit etablierten christlichen Religionsunterrichten auch islamischer Religionsunterricht bereitgestellt wird (s. dazu Kap. B.2.2). Aus der Befragung wird nun deutlich: Zum einen wird konfessioneller Religionsunterricht an Schulen als wählbares Unterrichtsfach gruppenübergreifend befürwortet; zum anderen beschränkt sich dieser Wunsch nicht auf christlichen Religionsunterricht, sondern schließt auch islamischen Religionsunterricht ein (Abb. 20). Die Zustimmungsraten sind aber nicht deckungsgleich; vor allem bei den Herkunftgruppen mit einem geringen Anteil von Muslimen („ohne Migrationshintergrund“, „EU ≤ 2000“, „Aussiedler“, „EU > 2000“) klappt zwischen der allgemeinen Zustimmung zu Religionsunterricht und der Zustimmung zu IRU eine Lücke.

Aus religionspolitischer Perspektive besonders interessant ist nun der Anteil derjenigen, die zwar grundsätzlich Religionsunterricht als wählbares Unterrichtsfach begrüßen, islamischen Religionsunterricht jedoch ablehnen (Abb. 21). Hier unterscheidet sich der Anteil

Abb. 22 Akzeptanz eines Moscheebaus in der Wohngegend (nach Herkunftgruppen der Befragten)



Anmerkung: EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.  
 Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

der IRU-Gegner bei den verschiedenen Herkunftgruppen kaum, nur bei den Befragten mit türkischem Migrationshintergrund ist er signifikant geringer.

### 5.4 Moscheen in Deutschland: wenig Vorbehalte

Im wahrsten Sinne des Wortes sichtbar vorangekommen ist die institutionelle Gleichstellung hinsichtlich der baulichen Repräsentation der Muslime im öffentlichen Raum. Nachdem Muslime für ihre Gottesdienste lange Zeit auf Behelfsbauten und andere Provisorien („Hinterhofmoscheen“) angewiesen waren, sind vor allem in den letzten Jahren vielerorts repräsentative muslimische Sakralbauten errichtet worden. Dies hat an einigen Orten (etwa in Köln) zu Protesten der Anwohner geführt, an anderen Orten wurde von solchen Bauprojekten dagegen kaum Notiz genommen. Im Rahmen des SVR-Integrationsbarometers 2016 wurde nun erhoben, inwieweit die Errichtung repräsentativer und sichtbarer muslimischer Gotteshäuser im öffentlichen Raum akzeptiert ist. Dabei wurde zum einen nach der eigenen Haltung gefragt, zum anderen sollten die Befragten einschätzen, wie die eigene Nachbarschaft zu solchen Bauprojekten steht. Hier zeigt sich ein ausgeprägter Unterschied in der Selbstpositionierung zur Frage

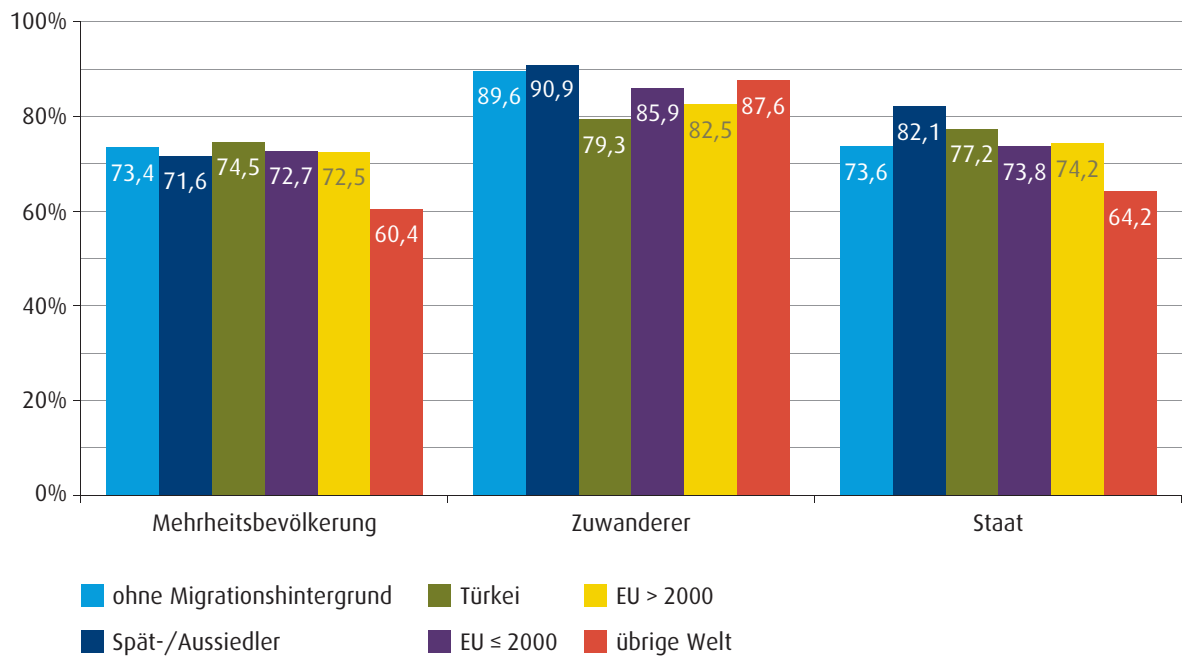
des Moscheebaus und den geschätzten Einstellungen der Nachbarn dazu (Abb. 22).

Von den Befragten ohne Migrationshintergrund hätten nach eigenen Angaben nur etwa 27 Prozent selbst etwas gegen eine sichtbare Moschee in ihrer Nachbarschaft einzuwenden; gleichzeitig vermuten aber rund 63 Prozent, dass die Nachbarn sich daran stören würden. Dieser Gegensatz zeigt sich in unterschiedlicher Intensität auch bei den anderen Herkunftgruppen. Bei der Interpretation dieses Antwortverhaltens ist das Phänomen der sozialen Erwünschtheit zu berücksichtigen. Manche sehen vielleicht davon ab, sich gegen Moscheebauten auszusprechen, um nicht als religiös intolerant betrachtet zu werden, und projizieren die eigene ablehnende Haltung zur Errichtung muslimischer Gotteshäuser stattdessen auf die Nachbarschaft.

### 6 Mehrheitsbevölkerung, Zuwanderer und Staat für Integration verantwortlich

Die Frage, bei wem die Verantwortung für Integration liegt, wurde bereits in früheren Integrationsbarometern gestellt (vgl. SVR 2010: 41–42). In der Erhebung für das

Abb. 23 Zuweisung von Verantwortlichkeit für Integration (nach Herkunftsgruppen der Befragten)



Anmerkung: EU ≤ 2000 = Befragte, die bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind bzw. die in Deutschland geboren wurden und deren Eltern bis 2000 nach Deutschland zugewandert sind. EU > 2000 = Befragte, die nach 2000 nach Deutschland zugewandert sind.

Quelle: SVR-Integrationsbarometer 2016; gewichtete Daten

Bundesbarometer 2016 sollten die Befragten erneut angeben, wer aus ihrer Sicht für Integration zuständig ist: die Zuwanderer, der Staat oder die Mehrheitsbevölkerung. Um einseitige und exklusive Verantwortlichkeitszuweisungen zu vermeiden, wurde dabei nicht nach einem alleinigen Integrationsverantwortlichen gefragt, sondern jeweils nach der Zustimmung zur bzw. Ablehnung der Verantwortlichkeit eines bestimmten Akteurs (Zuwanderer,

Staat, Mehrheitsbevölkerung). Die bundesweite Erhebung zeigt wie die früheren Regionalbarometer, dass die Befragten insgesamt sowohl die Zuwanderer selbst als auch die Mehrheitsbevölkerung und den Staat als Integrationsverantwortliche sehen. Allerdings ist die Zustimmung zur Integrationsverantwortlichkeit der Zuwanderer in allen Herkunftsgruppen am höchsten (Abb. 23).

## Fazit: stabile und offene Einwanderungsgesellschaft

Bei der Auswertung des ersten bundesweiten SVR-Integrationsbarometers standen vor allem drei Aspekte im Fokus: Zunächst wurde ein knapper Blick auf herkunftsgruppenspezifische Wahrnehmungen des Integrationsklimas geworfen und analysiert, welche Faktoren eine positive bzw. negative Einschätzung des Zusammenlebens bedingen. Anschließend wurde untersucht, wie die einzelnen Zuwanderergruppen die Bedeutung verschiedener Kriterien als Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Gesellschaft bewerten. Den dritten Schwerpunkt bildete der Umgang mit religiöser Vielfalt; hier wurden anhand konkreter Alltagsfragen die Akzeptanz und der Umgang mit den Muslimen, der größten religiösen Minderheit, nachgezeichnet.

Insgesamt gesehen zeigen die Ergebnisse des SVR-Integrationsbarometers 2016 für alle Herkunftsgruppen eine stabile und überwiegend positive Wahrnehmung des Zusammenlebens. Dies mag überraschen angesichts der veränderten Stimmung im Land, hervorgerufen durch eine auch historisch gesehen sehr hohe Zuwanderung von Asylbewerbern. Dabei muss allerdings berücksichtigt werden, dass die Feldarbeit im März 2015 begann und im August 2015 endete. Hervorzuheben ist aber auch die Fähigkeit der Befragten zur Differenzierung. Das SVR-Integrationsbarometer misst das ‚Normale‘ des Integrationsprozesses und nicht das Außergewöhnliche der aktuellen Situation. Entsprechend zielte es auf eine Bewertung des Zusammenlebens mit denjenigen Mitbürgern, die oft schon viele Jahrzehnte in Deutschland leben. Es sollte nicht die Zufriedenheit mit der aktuellen Flüchtlingspolitik erfassen und auch nicht die Ängste und Erwartungen

in Bezug auf die gerade erst einsetzende Integration der Flüchtlinge; diese Aspekte wurden in diesem Teil der Befragung ausgespart, und die Befragten haben diese Differenzierung auch nachvollzogen.

Neben der vorherrschend positiven Wahrnehmung des Zusammenlebens fällt auch die Übereinstimmung in Bezug auf Kriterien der Zugehörigkeit auf. Beide Seiten der Einwanderungsgesellschaft zeigen sich offen und aufnahmebereit, ‚exklusiv-exkludierende‘ Kriterien wie Geburt im Land, Abstammung oder Religionszugehörigkeit werden nur noch von einer kleinen Minderheit als Bedingungen legitimer Zugehörigkeit betrachtet. Überspitzt formuliert lautet die zentrale Botschaft in dieser Hinsicht: Zugehörigkeit zur Gesellschaft wird einem nicht in die Wiege gelegt, sondern muss im wahrsten Sinne des Wortes erarbeitet werden.

Umstritten ist weiterhin die mit der pointierten Feststellung des ehemaligen Bundespräsidenten aufgeworfene Frage, ob der Islam zu Deutschland gehört. Die Ergebnisse des Integrationsbarometers können insgesamt als ein zögerliches ‚Ja‘ interpretiert werden. Zwar findet die Aussage als solche keine herkunftsgruppenübergreifende Zustimmung, Menschen ohne Migrationshintergrund verneinen sie sogar mehrheitlich. Bei konkreteren Fragen des Alltags, etwa nach islamischem Religionsunterricht und dem Bau von Moscheen, zeigt sich jedoch eine tendenziell steigende Akzeptanz des Islam, auch wenn das Problem einer Antwort gemäß der sozialen Erwünschtheit vor allem die hohe individuelle Zustimmung, die für den Moscheebau festgestellt wurde, etwas in Frage stellt.





## **A. Religion und Teilhabe in Einwanderungsgesellschaften**

In der öffentlichen Debatte hat Religion und ihre Bedeutung für die Integration von Zuwanderern in Deutschland seit Jahren einen zentralen Stellenwert. Tatsächlich scheint in Bezug auf Zuwanderer zum Teil „[d]ie Debatte um religiösen Pluralismus [...] in ihrem Kern eine Auseinandersetzung um die Beurteilung gesellschaftlicher Integration“ zu sein (Pickel 2012: 254). Konkret geht es darum, wie Religion bzw. Religiosität positiv oder negativ mit gesellschaftlichem Zusammenhalt und Teilhabe an den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen zusammenhängt. Die Positionen in der öffentlichen Debatte widersprechen sich diametral: Die einen stellen – im Sinne des Böckenförde-Diktums, dass „der freiheitliche, säkularisierte Staat [...] von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann“ (Böckenförde 1976: 60) – nicht nur die ethische und sozialkapitalstiftende Kraft von Religion heraus, sondern verweisen auch darauf, dass Religion und Religiosität in vielerlei Hinsicht positiv mit gesellschaftlicher Teilhabe zusammenhängt. Die anderen beschreiben Religion und Religiosität gesamtgesellschaftlich weniger als integrierend denn als separierend und sehen in Religion eine Modernisierungsbremse bzw.

eine Barriere für gesellschaftliche Teilhabe. Wichtig ist in dieser Frage auch die zeitliche Perspektive: Gerade kurz nach der Einwanderung haben Religion und Religiosität oft einen stabilisierenden Effekt und unterstützen damit Integration. Im Zeitverlauf ändert sich dies jedoch; mit zunehmender Aufenthaltsdauer können sie Teilhabe und Integration unter bestimmten Bedingungen immer stärker behindern.

Kap. A.1 unternimmt eine Bestandsaufnahme der Antworten, die die Sozialwissenschaften zu dieser Frage bislang gefunden haben.<sup>25</sup> In Kap. A.2 geht es dann um eine besondere Konstellation, in der Religiosität bzw. die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion die Teilhabe an gesellschaftlich relevanten Bereichen eindeutig negativ beeinflusst: Im Zentrum steht hier die Frage, in welchem Maß Menschen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit abgewertet und diskriminiert werden. Der ‚dunklen Seite‘ der Religion widmet sich schließlich Kap. A.3: Hier geht es um die Frage, ob und unter welchen Bedingungen eine bestimmte Religionszugehörigkeit bzw. intensiv gelebte Religiosität mit Radikalisierungsprozessen und religiösem Extremismus zusammenhängt.

---

25 Bei der Erstellung dieses Kapitels konnte der SVR eine Expertise zum Thema „Religion, kulturelle Ressourcen und Bildungserfolg“ nutzen, die die Stiftung Mercator bei David Ohlendorf M. A., Prof. Dr. Matthias Koenig (beide: Georg-August-Universität Göttingen) und Prof. Dr. Claudia Diehl (Universität Konstanz, zugleich Mitglied des SVR) in Auftrag gegeben hatte. Die Ausführungen in Kap. A.1, insbesondere zum Bereich Bildung, basieren in Teilen auf dieser Expertise (vgl. Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015).

## Die Rolle von Religion in der modernen Gesellschaft

Die Debatte um Religion und Pluralisierung ist in erster Linie eine „Auseinandersetzung um die Beurteilung gesellschaftlicher Integration“ sowie um ihre Folgen für die Gesellschaft und für den Erhalt des politischen und gesellschaftlichen Systems (Pickel 2012: 254). Konkret sind damit zwei Fragen angesprochen: (1) Inwieweit und wie hängen Religion(en) und unterschiedlich intensiv gelebte Religiosität (positiv oder negativ) mit gesellschaftlichem Zusammenhalt zusammen (s. Kap. A.1.1)? (2) Welche Zusammenhänge bestehen zwischen Religion bzw. Religiosität und den Möglichkeiten individueller „Teilhabe an den zentralen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens“, wie der SVR (2010: 13) Integration definiert hat (s. Kap. A.1.2)?

### A.1.1 Religion, religiöse Pluralisierung und gesellschaftlicher Zusammenhalt

In Diskussionen zu den Auswirkungen von Religion auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt hat sich als ein zentraler Begriff der des Sozialkapitals etabliert. Darunter versteht man die „Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen gegenseitigen Kennens oder Anerkennens verbunden sind“ (Bourdieu 1983: 190f.). Oftmals wird dabei unterschieden zwischen brückenbildendem Sozialkapital, also sozialen Netzwerken, die Menschen aus verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen zusammenbringen (sog. *bridging*), und Sozialkapital, das sich eher auf intensivere Bindungen innerhalb homogener Gruppen bezieht und Kontakte zwischen Menschen aus unterschiedlichen Kontexten und Bereichen eher erschwert (sog. *bonding*) (vgl. u. a. Putnam 2000).<sup>26</sup> Die Frage, wie

sich Religion und Religiosität auf gesellschaftlichen Zusammenhalt auswirken, ist damit eine doppelte: a) Wie hängt eine starke Rolle von Religion bzw. ein hohes Maß an Religiosität mit gesellschaftlichem Zusammenhalt zusammen, und b) wie wird dieser von Prozessen religiöser Pluralisierung beeinflusst (die für Deutschland in Kap. B.1 beschrieben werden)?

#### A.1.1.1 Allgemeine Wirkungen von Religion und Religiosität auf gesellschaftlichen Zusammenhalt

Wie wirkt Religion auf das Vertrauen in Mitmenschen? In der Regel wird davon ausgegangen, dass religiöse Traditionen und Glaubensinhalte die Sichtweise auf und den Umgang mit anderen Menschen allgemein positiv beeinflussen (kulturelle Perspektive) (vgl. u. a. Cnaan/Boddie/Yancey 2003; Fukuyama 1995). Zudem wird angenommen, dass die Einbindung in eine Religionsgemeinschaft strukturelle Gelegenheiten für soziale Interaktion schafft (strukturelle Perspektive) und Religionsgemeinschaften somit eine wichtige Rolle als „Katalysatoren“ für soziales Kapital spielen können (Traunmüller 2008: 20; vgl. u. a. Putnam 2000; Verba/Schlozman/Brady 1995). Entsprechend zeigen Studien für Europa, dass individuelle Religiosität die Vertrauensbereitschaft erhöht und diese mit häufigem Gottesdienstbesuch und einer starken persönlichen religiösen Überzeugung (selbst eingeschätzte Religiosität, Gebetshäufigkeit, Bedeutung der Religion für das eigene Leben) ansteigt. Dabei hat aktive religiöse Teilhabe einen (geringfügig) stärkeren Einfluss als der individuelle Glaube (Traunmüller 2012a: 127f.).<sup>27</sup> Dies bestätigen Analysen von Pickel und Gladkich (2011), die für Europa zu dem paradoxen Ergebnis kommen, dass Religion trotz der aktuellen Säkularisierungsprozesse für große Teile der modernen Gesellschaften Europas nach wie vor

<sup>26</sup> Dies lässt sich etwa dann beobachten, wenn Religionsgemeinschaften mit einer hohen Binnenintegration sich nach außen abschnitten und religiös bzw. weltanschaulich abgegrenzte „Parallelgesellschaften“ bilden (*bonding*). Das bereitet einen Nährboden für Abschnottung, Misstrauen und Intoleranz gegenüber anderen Religionsgemeinschaften (bzw. anderen Teilsystemen oder dem Gesamtsystem) sowie für Konflikte und Gewalt (vgl. Fukuyama 1995; Uslaner 2002; Haverig 2013).

<sup>27</sup> Diese Ergebnisse basieren auf den Daten des *European Social Survey* (ESS).

erhebliche Integrationskraft besitzt.<sup>28</sup> Zu den Wirkungen religiösen Sozialkapitals stellen die Autoren fest, dass einerseits das Engagement in religiösen Netzwerken, z. B. der eigenen Gemeinde (sog. strukturelles religiöses Sozialkapital), „einen eher brückenbildenden und Toleranz gegenüber anderen religiösen Gruppierungen fördernden Charakter“ hat (sog. *bridging*), andererseits das Vertrauen in die eigene Religionsgemeinschaft und deren Mitglieder sowie die individuelle Bindung an die Religion (sog. kulturelles religiöses Sozialkapital) „für die eigene Bezugsgruppe integrierend, aber massiv abgrenzend gegenüber alternativen sozialen Gruppen“ wirkt (sog. *bonding*) (Pickel/Gladkich 2011: 104). Zudem stehen Gläubige, die sich in religiösen Netzwerken aktiv engagieren, anderen Gruppen deutlich offener gegenüber als inaktive bzw. passive Mitglieder. Die Teilhabe an solchen Netzwerken fördert folglich das Vertrauen in Mitglieder anderer Religionen (Pickel/Gladkich 2011: 105; Putnam/Campbell 2010; Pickel 2012; Götze/Jaeckel/Pickel 2013).

Mit Blick auf Unterschiede zwischen Religionen (oder Konfessionen innerhalb einer Religion) zeigen einschlägige Studien, dass die jeweilige religiöse Tradition den Einfluss individueller Religiosität und religiöser Praxis auf die Produktion von Sozialkapital beeinflusst (Traunmüller 2008: 7; vgl. auch Beyerlein/Hipp 2006). Entscheidend ist demnach vor allem die Ausrichtung auf soziales Engagement und Toleranz gegenüber anderen Gruppen, die für manche Religionsgemeinschaften konstitutiv ist, also die bewusste und motivierte Interaktion zwischen einzelnen Gruppen (vgl. Pickel 2014; Roßteutscher 2011). Vergleichende Studien für Europa zeigen, dass das Vertrauen zu anderen Menschen bei Protestanten überdurchschnittlich hoch ist, bei Muslimen und Angehörigen östlicher Religionsgruppen (Buddhisten, Hindus etc.) am geringsten; bei Nichtreligiösen und Katholiken liegt es dazwischen. Die festgestellten Unterschiede zwischen den Angehörigen der verschiedenen Religionsgruppen lassen sich nicht durch sozioökonomische Merkmale erklären. Bei einzelnen Religionsgruppen zeigen sich Unterschiede im Vertrauensniveau zwischen den Ländern, die verdeutlichen, dass „[d]er nationale Kontext [...] eine entscheidendere Größe für das zwischenmenschliche Vertrauen [ist] als die Zugehörigkeit zu einer spezifischen Religion“ (Traunmüller 2012a: 129). Insbesondere in den eher protestantisch geprägten skandinavischen Ländern (Dänemark, Finnland, Norwegen, Schweden) und in gemischtkonfessionellen Kontexten (Niederlande, Schweiz, Großbritannien, Tschechien, Deutschland) haben Protestanten das höchste Vertrauen in ihre Mitmenschen. In eher katholisch geprägten Ländern (Irland, Österreich, Belgien, Italien) ist das Vertrauensniveau bei Protestanten und Katholiken

ähnlich. In Dänemark, den Niederlanden, Deutschland, Spanien und Frankreich haben Muslime das geringste Vertrauen in ihre Mitmenschen, in Griechenland hingegen das höchste (Traunmüller 2012a: 127–137). Umgekehrt wird Muslimen – seit den Terroranschlägen am 11. September 2001 – von der Mehrheitsbevölkerung auch das geringste Vertrauen entgegengebracht (Pickel 2012; vgl. auch Pew Research Center 2008).<sup>29</sup>

### A.1.1.2 Die Wirkung religiöser Pluralisierung auf gesellschaftlichen Zusammenhalt

Putnams aufsehenerregende Studie von 2007 stellt für die USA einen negativen Zusammenhang zwischen lokaler ethnischer Diversität und Vertrauen zu den Nachbarn fest (vgl. auch SVR 2010: 57, 199). In Reaktion darauf und daran angelehnt wird in jüngerer Zeit zunehmend diskutiert, wie ethnische, aber auch religiöse Pluralisierung von Gesellschaften auf bestimmte Aspekte sozialer Integration wirkt (vgl. u. a. Traunmüller 2012b; 2013). Putnam (2007) argumentiert, dass eine Gesellschaft von ethnischer Heterogenität zwar langfristig profitieren könne (z. B. in Form von höherer Kreativität oder ökonomischem Wachstum); kurz- und mittelfristig wirke sich ethnische Vielfalt in der Nachbarschaft jedoch auf das wechselseitige Vertrauen der Bewohner negativ aus, und zwar in der Form, dass das Misstrauen sowohl gegen Angehörige anderer Gruppen als auch gegen die der eigenen Gruppe zunehme (vgl. auch schon Alesina/La Ferrara 2000; Costa/Kahn 2003). Übertragen auf religiöse Pluralisierung stellt sich somit die Frage, ob Kontakte zwischen verschiedenen religiösen Gruppen Integrationsprobleme verringern (im Sinne der klassischen Kontakthypothese) oder solche eher verursachen bzw. verstärken (z. B. durch Bedrohungsängste, Konflikte, die Bestätigung von Vorurteilen etc.). Europäische Studien zu ethnischer Pluralisierung allgemein widersprechen Putnams Befund für die USA (vgl. u. a. Gesthuizen/van der Meer/Scheepers 2009; Lancee/Dronkers 2010). Das ist kaum überraschend, da eine Übertragung auf den europäischen Kontext grundsätzlich „nicht unproblematisch“ ist (Traunmüller 2012a: 80): Die europäischen Diskussionen um ethnische Pluralität und ihre Folgen setzen sich vor allem damit auseinander, wie sich die Etablierung des Islam als dritte Großreligion auswirkt, und sind insofern implizit religiös konnotiert; in den USA dagegen steht das Verhältnis zwischen Weißen und Schwarzen sowie Zuwanderern aus Lateinamerika im Vordergrund (vgl. auch Traunmüller 2012a: 80–83). Hinzu kommt, dass in westlichen Gesellschaften die Effekte ethnischer bzw. religiöser Pluralisierung oft empirisch nicht zu trennen

28 Datenbasis ist hier der *World Value Survey* (WVS).

29 Pickel (2012) stützt sich ebenfalls auf Daten des *World Value Survey* (WVS).

sind, da religiöse Pluralisierung vor allem durch Einwanderung entsteht. Der für die USA festgestellte negative Zusammenhang zwischen ethnischer Pluralisierung und gesellschaftlichem Vertrauen lässt sich also für europäische Einwanderungsländer nicht ‚religionspezifisch‘ bestätigen: Ein klarer Zusammenhang zwischen religiösem Pluralismus und dem allgemeinen Vertrauensniveau auf nationaler Ebene, also dem in die Mitmenschen gesetzten sozialen Vertrauen, ist nicht festzustellen (Traunmüller 2012b: 211; vgl. auch Traunmüller 2012a).<sup>30</sup> Folglich stellt „entgegen weitverbreiteter Befürchtungen [...] religiöse Diversität [...] offenbar keine direkte Bedrohung für den sozialen Zusammenhalt in den europäischen Gesellschaften dar“ (Traunmüller 2012b: 213); womöglich wirkt sie sogar vertrauensfördernd, da in religiös pluralen Gesellschaften mehr Möglichkeiten bestehen, mit Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften in Kontakt zu kommen, und darüber Vorurteile abgebaut werden können (Pickel 2012).

Die Befunde von Pickel und Gladkich (2011) sind auf den ersten Blick gegenläufig, denn sie betonen auf der einen Seite eine brückenbildende Wirkung von Teilhabe (Mitgliedschaft und Engagement) in religiösen Netzwerken, auf der anderen Seite stellen sie fest, dass eine starke individuelle Bindung an die eigene Religionsgemeinschaft (*bonding*) eher abgrenzend wirkt. Folglich hat nicht nur religiöse Pluralität an sich eine negative Wirkung auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt, sondern vielmehr eine starke Bindung an die eigene Religionsgemeinschaft, wenn sich daraus eine Abgrenzung gegenüber *anderen* Teilen und Bereichen der Gesellschaft ergibt. Durch stärkeres Vertrauen in die eigene Religionsgemeinschaft und die Mitgläubigen werden in heterogenen bzw. zunehmend diverser werdenden Gesellschaften Konflikte eher gefördert. Engagement in religiösen Netzwerken (z. B. der eigenen Gemeinde) trägt hingegen eher dazu bei, Brücken zwischen den Religionen zu schlagen; solche Netzwerke nehmen damit „eine zentrale Vermittlungsposition“ zwischen den Religionsgemeinschaften und der Gesellschaft ein (Pickel/Gladkich 2011: 105). An diese Ergebnisse anschließend zeigen Analysen des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung, dass brückenbildendes Sozialkapital nicht nur mit mehr Offenheit gegenüber anderen religiösen und gesellschaftlichen Gruppen einhergeht, sondern auch mit einer positiveren Beurteilung religiöser Diversität insgesamt; es könnte somit imstande sein, zum sozialen Zusammenhalt (religiös) pluraler Gesellschaften beizutragen (Traunmüller 2014; vgl. auch Pickel 2012; Nagel 2013).

## A.1.2 Der Zusammenhang zwischen Religion und gesellschaftlicher Teilhabe

Etwas anders gelagert ist die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und gesellschaftlicher Teilhabe. Im Fokus steht hier die Frage, wie sich Religion bzw. Religiosität auf die „möglichst chancengleiche Teilhabe an den zentralen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens“ (SVR 2010: 13) auswirkt. Die Frage, wie Religiosität mit gesellschaftlicher Teilhabe, insbesondere der Teilhabe am Erwerbs- und Berufsleben, zusammenhängt, gehört seit Max Webers Klassiker „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ zu den ‚Dauerbrennern‘ religionssoziologischer Forschungen (vgl. Weber 1920 [2013]). Weber postuliert einen positiven Zusammenhang zwischen einer im Protestantismus verankerten Arbeitsethik und individuellem beruflichen Erfolg. Einen Gegenpol dazu bildet Ralf Dahrendorfs (1965) Bild von der „katholische[n] Arbeitertochter vom Land“, mit dem ab Mitte der 1960er Jahre Bildungsbenachteiligung aufgrund bestimmter Gruppenzugehörigkeiten (z. B. Geschlecht, Klasse, Herkunft) in der Bundesrepublik Deutschland beschrieben wurde (vgl. auch Helbig/Schneider 2014). Neben der Zugehörigkeit zur Arbeiterklasse, der Herkunft aus ländlichen Gebieten und dem weiblichen Geschlecht sah Dahrendorf die Zugehörigkeit zur katholischen Konfession als einen zusätzlichen, wenn auch nicht entscheidenden Faktor für die Entstehung von Bildungsungleichheiten. Als ursächlich für den Effekt der Religion bestimmte er u. a. die Vorstellung, die bei Katholiken teilweise bis in die 1960er Jahre vorherrschte, dass (höhere) Bildung für Frauen aufgrund der für sie vorgesehenen Rolle als Hausfrau und Mutter nicht erforderlich sei.

Bereits hier zeigt sich Uneinigkeit hinsichtlich der Wirkrichtung von Religion und Teilhabe. Vorstellbar sind und in der Literatur diskutiert werden sowohl positive und integrationsfördernde als auch negative und integrationshemmende Wirkungen von Religiosität. Für eine positive Wirkung spricht unter anderem, dass Religionen eine bestimmte moralische Ordnung vorgeben, die sich positiv auf die Lebensführung auswirken und somit die Teilhabe an der Gesellschaft fördern kann (z. B. durch tradierte Wertvorstellungen, geistige Erfahrungen oder Rollenbilder). Zudem kann angenommen werden, dass in der religiösen Gemeinschaft bestimmte Fähigkeiten und Kompetenzen erlernt werden, die gesellschaftliche Teilhabe positiv beeinflussen (z. B. Sozial- oder Führungskom-

<sup>30</sup> Für Deutschland zeigen auch Analysen des Sozio-oekonomischen Panels (SOEP), dass ethnische Heterogenität den gesellschaftlichen Zusammenhalt nicht verringert (das ist jedoch nicht auf Religion bezogen) (vgl. Drever 2007). Auch für Großbritannien hat sich ein negativer Zusammenhang zwischen ethnischer Vielfalt und sozialem Zusammenhalt nicht bestätigt (vgl. Perry 2008; Hickman/Crowley/Mai 2008).

petenzen, kulturelles Kapital, Strategien psychologischer Bewältigung, sog. *coping*), oder dass die Einbindung in ein (religiöses) soziales Netzwerk (Beziehungsstrukturen) Möglichkeiten schafft, die gesellschaftliche Teilhabe fördern können (z. B. soziales Kapital, außergemeinschaftlicher Austausch bzw. ‚Horizontenerweiterung‘) (vgl. u. a. Smith 2003: 21f.; Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015: 7).<sup>31</sup> Im Kontext zuwanderungsbedingter religiöser Pluralisierung spielt auch eine Rolle, dass Religion bzw. die Einbindung in religiöse Gemeinschaften – zumindest jenen, die eine religiöse Bindung haben bzw. einer Religion nicht nur ‚kulturell‘ angehören – in der noch ungewohnten Lebenssituation Stabilität und Halt geben kann, indem sie die kulturelle Identität bewahrt (vgl. auch Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015: 22f.; Bruce 2011; Uslucan 2007; Hirschman 2004).<sup>32</sup>

Die Annahme negativer Auswirkungen von Religion auf gesellschaftliche Teilhabe wird u. a. folgendermaßen begründet: Die soziale Einbindung in eine Religionsgemeinschaft mit einer starken Binnenintegration, die sich nach außen abgrenzt, gewährleiste zwar ein hohes Maß an Teilhabe innerhalb der jeweiligen Gemeinschaft, jedoch zu einem ‚hohen Preis‘, denn sie vermindere unmittelbar die Anschlussfähigkeit an Organisationen und Strukturen außerhalb der Religionsgemeinschaft. Menschen, die einen erheblichen Teil ihres Lebens innerhalb der religiösen Gemeinschaft verbringen, bleiben zwangsläufig weniger Möglichkeiten zu außergemeinschaftlicher Betätigung. Insbesondere für Neuzuwanderer kommt hinzu, dass religiöse Betätigung ‚kostenintensiver‘ ist als im Herkunftsland: (Zeitliche) Ressourcen, die eingesetzt werden müssen, um das im Aufnahmekontext erforderliche Humankapital (Sprache, Bildung etc.) zu erwerben, stehen für religiöse Betätigung nicht zur Verfügung (Carmel/Chiswick 2014); umgekehrt kann zeitintensive religiöse Betätigung den Erwerb der erforderlichen Kompetenzen hemmen.

Bezogen auf den Zusammenhang von Religion und gesellschaftlicher Teilhabe von Zuwanderern in Europa wird auch darauf verwiesen, dass die symbolische Grenzziehung zwischen den Aufnahmegesellschaften, die sich als christlich-okzidental oder säkular definieren, und den als muslimisch-orientalisch wahrgenommenen Zuwanderern hier viel deutlicher ist als in den USA (vgl. Zolberg/Woon 1999; Kastoryano 2002; Alba 2005). Dadurch werde

die Religionszugehörigkeit von (muslimischen) Zuwanderern „zu einem sozialen Distinktions- und Exklusionskriterium [...], das deren Integration und soziale Mobilität erschwere“ (Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015: 24f.). Hier zeigt sich, dass Religiosität und Religionszugehörigkeit auch insofern ein Faktor für (Nicht-)Teilhabe sein kann, als das staatlich-gesellschaftliche Verständnis bzw. die Annahmen der Mehrheitsgesellschaft über bestimmte Religionen bzw. ihre Angehörigen zu einem Hemmnis werden können – unabhängig vom Grad der Religiosität des Einzelnen (s. Kap. A.2).

### A.1.2.1 Zum Zusammenhang von Religiosität und Bildung

Bildung ist eine elementare Voraussetzung (SVR 2010: 137) für chancengleiche Teilhabe an den zentralen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens (Wirtschaft, Sozialkontakte, Kultur, Politik).<sup>33</sup> Die Frage nach den Auswirkungen von Religiosität auf gesellschaftliche Teilhabe bezieht sich damit vor allem auf den Zusammenhang zwischen Religion bzw. Religiosität und Bildungserfolg. Der Zusammenhang von Religiosität und Teilhabe insgesamt ist für die USA deutlich besser erforscht als für Deutschland bzw. Europa. Allerdings interessieren sich die bisherigen US-Untersuchungen nur in Ausnahmefällen für migrationspezifische Zusammenhänge (für einen Überblick vgl. Fagan 2010; Smith 2003).

#### Befunde aus den USA

In der amerikanischen Forschung dominieren Befunde, die einen eindeutig positiven Zusammenhang zwischen Religiosität bzw. religiöser Partizipation und dem Erfolg auf allen Ebenen des US-amerikanischen Bildungssystems (Vor- bis Hochschule) nachweisen; allerdings sind diese Effekte „meist nicht übermäßig stark“ (Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015: 6). Insgesamt lassen sich (als Korrelationen, nicht als Kausalitäten) folgende Zusammenhänge festhalten:

- (1) Eine stärkere religiöse Partizipation geht bei Jugendlichen einher mit besseren Schulleistungen (Schulnoten, standardisierte Leistungstests), höheren Bildungsaspirationen, einer stärkeren emotionalen Verbundenheit und Zufriedenheit mit der besuchten Schule sowie einer geringeren Wahrscheinlichkeit,

31 Smith (2003: 21f.) identifiziert diese Mechanismen im US-amerikanischen Kontext für Kinder und Jugendliche bzw. für den Bereich der Bildung. Sie lassen sich aber auf andere Bereiche gesellschaftlicher Teilhabe übertragen. In diesem Zusammenhang spielen noch weitere teilhabefördernde Mechanismen von Religiosität eine Rolle; so kann die Mitgliedschaft in religiösen Gemeinden etwa als soziale Kontrolle wirken oder eine familiäre UnterAusstattung mit kulturellem und sozialem Kapital kompensieren (vgl. Bankston/Zhou 1995; 1998; Zhou 1997; 2014; Eck 2001; Müller/Ellison 2001; Portes/Rumbaut 2006; Warner 2007; McCullough/Willoughby 2009; McKune/Hoffmann 2009; Erickson/Phillips 2012).

32 Dieser Effekt darf auch deshalb nicht unterschätzt werden, weil Migration oft zunächst mit einem sozialen oder beruflichen Abstieg einhergeht, z. B. wenn im Ausland erworbene (Berufs-)Qualifikationen nicht, nicht sofort oder nicht vollständig anerkannt werden (Foner/Alba 2008).

33 Die Ausführungen zu Bildung basieren in großen Teilen auf der Expertise, die David Ohlendorf M. A., Prof. Dr. Matthias Koenig und Prof. Dr. Claudia Diehl für die Stiftung Mercator erstellt haben (vgl. Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015).



die Schule vorzeitig abzubrechen, bzw. einem längeren Schulbesuch (vgl. Regnerus/Elder 2003; Glanville/Sikkink/Hernández 2008; Regnerus 2000; Lehrer 2005).<sup>34</sup>

- (2) Ein positiver Zusammenhang mit Schulleistungen und Bildungsaspirationen zeigt sich auch bei der religiösen Selbsteinschätzung (vgl. Jeynes 2003).<sup>35</sup>
- (3) Des Weiteren bestehen Unterschiede zwischen Konfessionen und Religionen: Vor allem jüdische und muslimische Schüler erreichen in den USA durchschnittlich höhere Bildungsabschlüsse bzw. besuchen länger die Schule als Schüler anderer Religionszugehörigkeiten (vgl. Sander 2010; Lehrer 2005).<sup>36</sup> Negative Zusammenhänge zwischen Religionszugehörigkeit und Bildungserfolg wurden lediglich für bestimmte Konfessionen festgestellt, z. B. bei Mormonen oder hochreligiösen evangelikalen Protestanten (vgl. Darnell/Sherkat 1997; Massengill 2008; Lehrer 2005).<sup>37</sup>
- (4) Bezogen auf Zuwanderer wurde (für vietnamesische Highschool-Schüler) ein positiver Zusammenhang zwischen der Partizipation in einer religiösen Gemeinde und dem (über Schulnoten operationalisierten) Bildungserfolg sowie den Bildungsaspirationen (Einschätzung der Wichtigkeit des College-Besuchs) festgestellt (Bankston/Zhou 1995).<sup>38</sup> Zudem ist das Bildungsniveau bei jungen Zuwanderern der zweiten Generation, die einer der großen Weltreligionen (Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus) angehören, signifikant höher als bei Jugendlichen, die keiner dieser Religionen angehören. Gleiches gilt für Jugendliche, die mindestens einmal im Monat an religiösen Veranstaltungen teilnehmen, gegenüber Jugendlichen, die dies seltener tun (Portes/Rumbaut 2006).<sup>39</sup>

Inwiefern die Befunde für die USA auf den europäischen bzw. deutschen Kontext übertragbar sind, lässt sich nur unzureichend beantworten. Zum einen fehlen vergleichbare empirische Untersuchungen, weil kausale Zusam-

menhänge zwischen einzelnen Religionsdimensionen und gesellschaftlicher Teilhabe in Deutschland und Europa bislang kaum im Zentrum entsprechender Untersuchungen standen. Zum anderen erscheint eine unmittelbare Übertragung der Befunde schon deshalb schwierig, weil in vielen westeuropäischen Gesellschaften – im Gegensatz zu den USA – Religionsgemeinschaften und religiöse Netzwerke „nicht dieselbe prägende Kraft“ besitzen (Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015: 9; vgl. dazu auch Gärtner 2013) und ihr Einfluss zunehmend schwindet. Allerdings ist unklar, ob Letzteres auch für Zuwanderer gilt.

### Befunde aus Deutschland

Für den europäischen bzw. deutschen Kontext liegen vor allem Studien vor, die die Bedeutung des Bildungsstands für die individuelle Religiosität untersuchen; sie untersuchen also die Kausalrichtung, die der hier eigentlich im Zentrum stehenden Frage genau entgegengesetzt ist. Exemplarisch zeigt etwa der Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung für Deutschland eine schwache negative Korrelation in der Form, dass höher Gebildete weniger religiös sind (vgl. Pollack/Müller 2013). Bezogen auf Angehörige verschiedener Religionsgemeinschaften stellen Blossfeld (1998) und Becker (2007) zwar anhand der deutschen Lebensverlaufsstudie in einzelnen Geburtskohorten (unter Kontrolle soziodemografischer Variablen) ein niedrigeres Bildungsniveau bei Katholiken fest; die Zusammenhänge sind jedoch nur gering. Helbig und Schneider (2014) versuchen Zusammenhänge zwischen Religion und Bildung mittels eines historischen, regionalen und internationalen Vergleichs und Sekundäranalysen verschiedener quantitativer Datensätze aufzuklären.<sup>40</sup> Die teilweise starken Unterschiede in der Bildungsbeteiligung einzelner Religionsgruppen lassen sich jedoch „überwiegend auf soziodemographische Kompositionseffekte zurückführen“ (Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015: 10).<sup>41</sup> Aufgrund vielfältiger Einschränkungen (Info-Box 2) können aus den wenigen für Deutschland verfügbaren Befunden

34 Sowohl Regnerus und Elder (2003) als auch Glanville, Sikkink und Hernández (2008) nutzen Daten der *National Longitudinal Study of Adolescent Health (Add Health)*. Regnerus und Elder (2003) greifen dabei auf Daten aus zwei Wellen (1995 und 1996) zurück. Regnerus (2000) nutzt Daten der *High School Effectiveness Study* (1. Welle 1990), Lehrer (2005) Daten des *National Survey of Family Growth* von 1995.

35 Die Studie basiert auf den Daten des *National Education Longitudinal Survey (NELS)* von 1992.

36 Sander (2010) verwendet kumulierte Daten des *General Social Survey* (1998–2008) des *National Opinion Research Center*.

37 Darnell und Sherkat (1997) berechnen Strukturgleichungsmodelle mittels Daten der *Youth-Parent Socialization Panel Study (YPSPS)* (Wellen 1965, 1973, 1982), Massengill (2008) verwendet kumulierte Daten der Jahre 1972–2004 des *General Social Survey (GSS)*, Lehrer (2005) nutzt die Daten des *National Survey of Family Growth* 1995 (s. o.).

38 Datenbasis ist eine Umfrage unter vietnamesischen Schülern an zwei Highschools sowie einer Schule für Schüler mit ausgezeichneten Leistungen (*honors students*) im Umfeld einer größeren vietnamesischen, überwiegend katholischen Community im Osten von New Orleans.

39 Die Studie basiert auf den Daten der *Children of Immigrants Longitudinal Study (CILS)* von 2002.

40 Helbig und Schneider (2014) verwenden Daten der Volkszählung von 1970, der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS), des Surveys „Aufwachsen in Deutschland: Alltagswelten (AID:A)“, des SOEP sowie der *International Civic and Citizenship Education Study (ICCS)*.

41 Zudem stellen die Autoren fest, dass die Gymnasialquote von Protestanten bzw. Katholiken dort höher liegt, wo die jeweilige Konfession in der Minderheit ist, was sie darauf zurückführen, dass in diesem Fall die Bereitschaft zu Anstrengung höher ist. Einen Zusammenhang zwischen der Konfessionszugehörigkeit und einer bestimmten Arbeitsethik finden sie jedoch nicht (vgl. Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015: 10; Helbig/Schneider 2014).



## Info-Box 2 Methodische Einschränkungen und Probleme bei Studien zum Zusammenhang von Religiosität und gesellschaftlicher Teilhabe

Im Gegensatz zur Situation in den USA deuten für den deutschen Kontext nur wenige Studien darauf hin, dass Religion für die gesellschaftliche Teilhabe insbesondere von Zuwanderern eine entscheidende Rolle spielt. Zum Teil fehlt es nach wie vor an belastbaren empirischen Befunden; dies gilt vor allem für die Bereiche Bildung und Arbeitsmarkt, die im Hinblick auf gesellschaftliche Teilhabe besonders wichtig sind. Die wenigen vorliegenden Ergebnisse sind fast alle deskriptiv, beruhen lediglich auf bivariaten Analysen und berücksichtigen daher keine Effekte des sozioökonomischen Hintergrunds. Gerade Faktoren der sozialen Herkunft tragen jedoch wesentlich dazu bei, Teilhabeunterschiede in gesellschaftlich zentralen Bereichen wie Bildung und Arbeitsmarkt zu erklären (vgl. u. a. Baumert/Schümer 2001; Heath/Rothon/Kilpi 2008; Kristen/Granato 2007; Stubbe/Bos/Euen 2012; Lehmann et al. 2002). Darüber hinaus können die wenigsten Befunde verallgemeinert werden, da sie oft auf begrenzten Stichproben mit unterschiedlichem Fokus basieren (z. B. Schüler bestimmter Jahrgangsstufen, bestimmte Städte, Muslime bzw. muslimisch geprägte Herkunftsländer) (vgl. Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015: 10–15). Außerdem lassen die vorliegenden Studien keine Aussagen über Kausalzusammenhänge und -richtungen zu, und sie verwenden meist vergleichsweise „basale“ Indikatoren, um Religiosität und Bildungserfolg zu messen (z. B. Religionszugehörigkeit, Schulabschluss bzw. besuchte Schulform) (Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015: 14).

insbesondere zum Bildungserfolg von Zuwanderern „keine vorschnellen Schlussfolgerungen für die Bedeutung der Religiosität gezogen werden“ (Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015: 12). **❗ Im Gegensatz zu den USA deuten für den deutschen Kontext nur wenige Studien darauf hin, dass Religion für die Bildungsintegration von Zuwanderern eine entscheidende Rolle spielt; belastbare empirische Belege dafür fehlen bislang.** Insbesondere ein Zusammenhang zwischen islamischer Religionszugehörigkeit und einem niedrigen Bildungsniveau wurde bislang von keiner empirischen Studie überzeugend nachgewiesen (Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015: 13–15). Eine jüngere Analyse anhand des Sozio-ökonomischen Panels (SOEP) zeigt im Gegenteil, dass nach Kontrolle sozialstruktureller Merkmale Jugendliche mit einem muslimischen Elternhaus „keine statistisch geringeren Gymnasialquoten“ haben als Jugendliche aus katholischen oder evangelischen Familien (Schneider/Dohrmann 2015: 314). Wie die Partizipation in einer Religionsgemeinde oder einem religiösen Netzwerk den Bildungserfolg beeinflusst, wurde für Deutschland bislang kaum untersucht (Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015: 66).

### Religiöse Identität, religiöse Partizipation und schulischer Erfolg

In der öffentlichen Debatte wird Religion eine große Bedeutung für die Integration und besonders den Bildungserfolg von Zuwanderern zugeschrieben; gleichzeitig gibt es dazu für den deutschen bzw. europäischen Kontext

kaum Erkenntnisse. Vor diesem Hintergrund bestimmen Ohlendorf, Koenig und Diehl (2015) in ihrer Expertise für die Stiftung Mercator verschiedene Forschungsdesiderate (u. a. zum Zusammenhang von – insbesondere islamischer – Religiosität und Bildungserfolg) und begutachten grundsätzlich geeignete Datensätze auf ihre Potenziale und Grenzen im Hinblick darauf, bestehende Lücken zu schließen. Sie kommen zu dem Schluss, dass die meisten theoretisch angenommenen Mechanismen mit bereits vorliegenden Datensätzen überprüft werden könnten; einzig die Bedeutung religiöser Gemeinden und Netzwerke für den Bildungserfolg lasse sich damit nur unzureichend untersuchen. Deskriptive Analysen der Autoren anhand der CILS4EU-Daten<sup>42</sup> verweisen jedoch bereits auf einen fehlenden Zusammenhang zwischen Religionszugehörigkeit, religiöser Identität oder religiöser Partizipation und schulischem Erfolg. Um mögliche Gründe für geringfügige Unterschiede zwischen einzelnen Religionsgruppen beurteilen zu können (z. B. Diskriminierung bei der Notenvergabe, sozioökonomischer Status, kulturelle Dispositionen), wären jedoch weiterführende, multivariate Analysen mit entsprechenden Kontrollvariablen erforderlich (vgl. Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015: 39–77).

### A.1.2.2 Zum Zusammenhang zwischen Religiosität und Teilhabe am Arbeitsmarkt

Neben Bildung ist Erwerbsarbeit ein wichtiger Bereich gesellschaftlicher Teilhabe. Arbeit ist eine zentrale Vor-

42 CILS4EU steht für *Children of Immigrants Longitudinal Survey in Four European Countries*.

aussetzung für die Teilhabe an weiteren gesellschaftlichen Bereichen, denn sie vermittelt nicht nur finanzielle Ressourcen, sondern auch soziale Kontakte und gesellschaftliche Akzeptanz. Insofern ist für eine Diskussion des Zusammenhangs zwischen Religiosität und gesellschaftlicher Teilhabe die zweite wichtige Frage, inwiefern Religion bzw. Religiosität mit Arbeit (Arbeitsmarktpartizipation, Lohn) verknüpft ist. Auch hierzu gibt es für Deutschland nur wenige Studien; etwas besser ist die Forschungslage für die USA bzw. den gesamteuropäischen Kontext.

Studien, die sich gezielt mit dem allgemeinen Zusammenhang zwischen Religion und Arbeitsmarktpartizipation auseinandersetzen, liegen nicht vor.<sup>43</sup> Zwar beschäftigen sich einige Untersuchungen, ausgehend von Webers These einer protestantischen Arbeitsethik, mit dem Zusammenhang zwischen Protestantismus und Erfolg am Arbeitsmarkt. Bei diesen Studien steht jedoch die Geschlechterfrage im Zentrum, entsprechend konzentrieren sie sich ausschließlich auf die Arbeitsmarktpartizipation von Frauen im Zusammenhang mit Religionszugehörigkeit (vgl. Feldmann 2007: 797). Wesentliche Ergebnisse sind, dass Frauen in katholisch geprägten Ländern weniger am Arbeitsmarkt teilhaben als in überwiegend protestantischen Kontexten und dass protestantische Religionszugehörigkeit positiv mit dem Arbeitswunsch von Frauen und einer positiven Einstellung zur Erwerbstätigkeit von Frauen zusammenhängt (vgl. Schmidt 1993; Lesthaeghe 1995; Siaroff 1994; Haller/Hoellinger 1994; Feldmann 2007).

### Religiosität und Beteiligung am Erwerbsleben

Ähnlich wie im Bereich der Bildung konzentriert sich die Forschung zu Religion und Teilhabe am Arbeitsmarkt im europäischen Kontext vor allem auf Teilhabeunterschiede zwischen (insbesondere islamischen) Zuwanderern und der Mehrheitsbevölkerung. Als ursächlich diskutiert sie u. a. eine soziale Distanz bzw. kulturell-religiöse Barrieren zwischen Zuwanderern und der Mehrheitsbevölkerung (vgl. u. a. Baumert et al. 2001; Döbert/Klieme/Sroka 2004; Stanat 2009). Diese Vermutung ist insofern plausibel, als „religiöse Identitäten und Praktiken für Zuwanderer insbesondere aus muslimischen Ländern eine

durchschnittlich höhere Alltagsrelevanz besitzen als für die einheimische Mehrheitsbevölkerung und auch im Generationenverlauf überraschend stabil bleiben“ und somit auch in anderen Kontexten, z. B. der Schule oder am Arbeitsplatz „eine größere Prägekraft besitzen“ (Ohlendorf/Koenig/Diehl 2015: 4; vgl. auch Jacob/Kalter 2013; Diehl/Koenig 2009). Entsprechend weisen Studien im europäischen Kontext darauf hin, dass Zuwanderer der ersten Generation mit einer hohen ethnischen Identität (operationalisiert über das Festhalten an der Muttersprache und die selbst eingeschätzte Bedeutung der eigenen Religion) eine signifikant geringere Wahrscheinlichkeit aufweisen, am Arbeitsmarkt zu partizipieren (Bisin et al. 2011).<sup>44</sup> Connor und Koenig (2013) stellen dagegen für Nordamerika und Westeuropa fest, dass weder die Religionszugehörigkeit noch regelmäßiger Gottesdienstbesuch den unterschiedlichen beruflichen Erfolg von Zuwanderern und Einheimischen beeinflussen.<sup>45</sup> Zudem finden sie insgesamt nur geringe Evidenz für die Vermutung, dass Zuwanderer in Kontexten mit besonders ‚klaren‘ (religiösen) Grenzen, wie Kanada und Westeuropa, bei der strukturellen Integration benachteiligt sind. Nachteile für religiöse Minderheiten stellen sie lediglich für die erste Generation fest, sie hängen jedoch auch von der jeweiligen Migrationsgeschichte der einzelnen religiösen Gruppe ab.<sup>46</sup> Demgegenüber weisen Analysen von Daten der BAMF-Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ (vgl. Haug/Müssig/Stichs 2009) darauf hin, dass Religionszugehörigkeit und Gläubigkeit<sup>47</sup> – zumindest bei weiblichen Zuwanderern – in Deutschland die Arbeitsmarktintegration beeinflussen (dies gilt auch bei Kontrolle weiterer Faktoren wie Alter, Bildung, Herkunftsregion, Schulbesuch in Deutschland etc.): Christliche und muslimische Frauen sind mit zunehmender Gläubigkeit weniger in den Arbeitsmarkt eingebunden; bei den Männern zeigt sich dieser Effekt nicht. Zudem sind muslimische Frauen – insbesondere diejenigen, die ein Kopftuch tragen – bei sonst gleichen Voraussetzungen signifikant seltener erwerbstätig als Christinnen gleicher Herkunft.<sup>48</sup> Dies wird vor allem darauf zurückgeführt, dass bei Muslimen eine „geschlechtsspezifische Arbeitsteilung“ stärker ausgeprägt ist (Stichs/Müssig 2013; vgl. dazu auch die Ausführungen zu

43 Für Studien zu Religion und Humankapital vgl. u. a. McCleary 2011.

44 Datenbasis für die Analyse von 24 europäischen Ländern ist der *European Social Survey* (ESS).

45 Datenbasis ist der *General Social Survey* (GSS) für die USA, der *European Social Survey* (ESS) für Europa und der *Ethnic Diversity Survey* (EDS) für Kanada.

46 Demgegenüber bestätigt sich die Vermutung, dass in „blühenden religiösen Kontexten“ (Connor/Koenig 2013: 4, Übers. d. SVR) wie den USA Religiosität und beruflicher Erfolg positiv zusammenhängen, insbesondere für die zweite Generation.

47 Die Gläubigkeit wurde mit der Frage „Wie gläubig sind Sie?“ erhoben und auf einer vierstufigen Skala von „gar nicht gläubig“ bis „sehr stark gläubig“ erfasst.

48 Von den Herkunftsregionen gehen keine statistisch signifikanten Effekte aus.

Norris/Inglehart 2002 in Kap. A.1.2.3).<sup>49</sup> Darüber hinaus weist Koopmans (2015a) die in der Migrationsforschung durchaus prominente (und regelmäßig diskutierte) Erklärung zumindest teilweise zurück, dass die Partizipationslücke zwischen muslimischen Zuwanderern und Einheimischen ein Ergebnis von Diskriminierung sei (vgl. Seibert/Solga 2005; Boos-Nünning/Granato 2008; s. auch Kap. A.2).<sup>50</sup> Auf der Basis von Daten des EURISLAM-Projekts betont er, dass die unterschiedlich erfolgreiche Teilhabe von muslimischen Einwanderern und Einheimischen am Arbeitsmarkt vor allem durch soziokulturelle Faktoren (z. B. Verwendung der Sprache und Konsum von Medien des Aufnahmelandes, soziale Kontakte zu Einheimischen, Vorstellungen zu Geschlechterrollen) zu erklären sei (vgl. auch Kalter 2006; zur Diskriminierung wegen der Religionszugehörigkeit s. Kap. A.2).

### Religiosität und Einkommen

Untersuchungen zu Wechselwirkungen zwischen Löhnen und religiöser Aktivität bzw. religiöser Bindung in den USA zeigen, dass mit steigendem Einkommen im Lebensverlauf religiöse Aktivitäten (Gottesdienstbesuch) abnehmen (Azzi/Ehrenberg 1975)<sup>51</sup> bzw. die Wahrscheinlichkeit einer Kirchenmitgliedschaft sinkt (Lipford/Tollison 2003).<sup>52</sup> Bei Frauen in den USA hat Religiosität je nach Religionsgemeinschaft unterschiedlichen Einfluss auf den Lohn: Bei Mormoninnen und konservativen Protestantinnen wirkt sie sich im Vergleich zu gemäßigten Protestantinnen (sog. *Mainline* oder *Mainstream American Protestants*) auf den Lohn negativ aus.<sup>53</sup> Letztere schneiden zudem besser ab als nicht religiös gebundene Frauen. Darüber hinaus hat

eine jüdische Religionszugehörigkeit im Vergleich zur protestantischen einen positiven Einfluss auf den Lohn (Lehrer 2005). Für Zuwanderer in Europa stellen Aleksynska und Chiswick (2013) einen positiven Zusammenhang zwischen (selbst eingeschätzter) Religiosität und erzieltm Einkommen fest, den es bei der Mehrheitsbevölkerung nicht gibt. Verwendet man als Indikator für Religiosität statt einer Selbsteinschätzung die Häufigkeit des Besuchs von Gottesdiensten bzw. die Gebetshäufigkeit, verschwindet dieser Zusammenhang allerdings.<sup>54</sup>

### Auswirkungen von Terroranschlägen auf Löhne und Arbeitsmarktpartizipation von Muslimen

Für muslimische Religionsangehörige wurde auch untersucht, wie sich einschneidende Ereignisse wie die Terroranschläge vom 11. September 2001 oder die Bombenanschläge in Madrid 2004 und in London 2005 auf Arbeitsmarktpartizipation und Löhne auswirken.<sup>55</sup> Für die USA wurden signifikant negative Effekte dieser Terroranschläge auf Löhne, Arbeitszeit (Zahl der gearbeiteten Stunden) und Beschäftigungswahrscheinlichkeit von arabischen bzw. muslimischen Zuwanderern festgestellt (Dávila/Mora 2005; Kaushal/Kaestner/Reimers 2007; Rabby/Rodgers 2011).<sup>56</sup> In Europa konnten zwar keine generellen negativen Effekte beobachtet werden (Braakmann 2009; 2010), Cornellisen und Jirjahn (2012) stellen jedoch fest, dass sich die Anschläge am 11. September 2001 auf die relativen Löhne niedrig qualifizierter Muslime in kleinen und mittleren Betrieben in Deutschland negativ ausgewirkt haben.<sup>57</sup>

49 Die Autorinnen folgern dies aus Analysen, die sich auf Männer und Frauen zusammen beziehen und das Geschlecht als Kontrollvariable verwenden und in denen die muslimische Religionszugehörigkeit einen negativen und das männliche Geschlecht einen positiven Effekt hat. Bestätigt werden die Ergebnisse zur Arbeitsteilung von einer BAMF-Studie zu „Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit“. Darin zeigt sich, dass in Haushalten christlicher Zuwanderer zu 38,2 Prozent nur der Mann Vollzeit erwerbstätig ist, während dies in Haushalten muslimischer Zuwanderer zu 65,5 Prozent der Fall ist. Unterschiede bestehen zudem hinsichtlich der Religiosität: Bei stark gläubigen Christen sind in 40,2 Prozent der Haushalte nur die Männer Vollzeit erwerbstätig, bei wenig religiösen nur in 33,6 Prozent. Bei stark gläubigen (65,3 %) und wenig gläubigen (65,2 %) Muslimen zeigt sich dieser Unterschied hingegen nicht (Becher/El-Menouar 2014: 157–160).

50 Koopmans räumt dabei explizit ein, dass Diskriminierung hier durchaus eine Rolle spielen könne, sie lasse sich in solchen Umfragen aber nicht erfassen (vgl. auch Granato/Kalter 2001).

51 Azzi und Ehrenberg (1975) haben als Erste die Wechselwirkungen zwischen Arbeitsmarktintegration (Erwerbstätigkeit, Lohn) und Religiosität analysiert. Sie verwenden Daten zu Kirchenmitgliedschaften in den USA (für die Jahre 1926, 1936 und 1952) und Umfragedaten (*General Social Survey* von 1973).

52 Die Autoren kombinieren amtliche Daten zum Einkommen mit Studien anderer Autoren zu Kirchenmitgliedschaften. Bezogen auf weiße Katholiken kommen Schwadel et al. (2009) hingegen auf der Grundlage des *General Social Survey* (GSS) zu dem Befund, dass diejenigen mit geringem Einkommen seltener zur Kirche gehen als diejenigen mit höherem Einkommen. Zudem finden sie einen positiven Zusammenhang zwischen Einkommen und Kirchgangshäufigkeit bei sozial isolierten Personen.

53 Datenbasis ist der *US National Survey of Family Growth*.

54 Datenbasis ist der *European Social Survey* (ESS).

55 Um kausale Effekte solcher Ereignisse auf Arbeitsmarktpartizipation und Lohneinkommen nachzuweisen, nutzt die wirtschaftswissenschaftliche Forschung einschneidende Ereignisse als natürliche Experimente. Meist werden dazu sog. Differenz-in-Differenzen-Ansätze verfolgt, mit denen sich kausale Zusammenhänge identifizieren lassen (vgl. Meyer 1995).

56 Dávila und Mora (2005) nutzen Daten des *American Community Survey* (PUMS ACS) der Jahre 2000 und 2003. Kaushal, Kaestner und Reimers (2007) verwenden den *Current Population Survey* (CPS) von 1998 bis 2004, Rabby und Rodgers (2011) den *Current Population Survey* (CPS) von 1999 bis 2004.

57 Braakmann (2009) verwendet die IEB-Daten (Integrierte Erwerbsbiographien) der Bundesagentur für Arbeit (BA) (2010) bzw. den *British (Quarterly) Labour Force Survey* (LFS). Cornellisen und Jirjahn (2012) greifen auf Daten des SOEP von 1998 bis 2004 zurück.

### Religiöse Aktivität, Arbeitslosigkeit und Lebenszufriedenheit

Studien zur Bedeutung von Religiosität im Falle scheitern der Arbeitsmarktintegration sind für Arbeitsmarktintegration im engeren Sinne zwar nicht primär relevant, sie geben aber immerhin Aufschluss über teilhabefördernde Wirkungen von Religion. Aus solchen Untersuchungen wird in der Regel deutlich, dass häufige Teilnahme an religiösen Veranstaltungen (Gottesdienste etc.) die psychischen Effekte von Arbeitslosigkeit auf die Lebenszufriedenheit reduziert (sog. *coping*): Lechner und Leopold (2015) zeigen etwa für die USA, dass der Verlust von Lebenszufriedenheit, der bei Arbeitslosigkeit häufig eintritt, bei Personen, die regelmäßig an religiösen Veranstaltungen teilnehmen, weniger stark ausfällt als bei der nicht religiösen Vergleichsgruppe.<sup>58</sup>

#### A.1.2.3 Zum Zusammenhang von Religiosität und zivilgesellschaftlicher, kultureller und politischer Teilhabe

Hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Religiosität und sozialer bzw. zivilgesellschaftlicher Teilhabe ist „mit Blick auf den deutschsprachigen Raum [...] auffallend, dass die *theoretische* Selbstverständlichkeit, mit welcher Religion sozialintegrative Kraft zu- oder aber auch abgesprochen wird, bisher in eigenartiger Diskrepanz zur tatsächlichen *empirisch* fundierten Beschäftigung mit dieser Frage steht“ (Traunmüller 2008: 3, Herv. im Original). In jüngerer Zeit haben jedoch verschiedene Untersuchungen – insbesondere von Richard Traunmüller (vgl. u. a. Traunmüller 2008; 2012a; 2012b; 2013; 2014) – diese Lücke zunehmend geschlossen. Sie bestätigen für Deutschland und Europa den teilweise aus den USA bereits bekannten Befund, dass religiöse Gemeinschaften wichtig sind für aktives zivilgesellschaftliches Engagement und die damit verbundene Einbindung in soziale Netzwerke (vgl. u. a. Verba/Schlozman/Brady 1995; Lam 2002; 2006; Park/Smith 2000; Putnam 2000; Wuthnow 2002; Roßteutscher 2008). Analysen auf der Grundlage des SOEP<sup>59</sup> weisen u. a. darauf hin, dass sowohl subjektive Religiosität (Wichtigkeit von Glauben und Religion für das Wohlbefinden) als auch religiöse Praxis (Häufigkeit von Gottesdienstbesuchen) sich auf zivilgesellschaftliche Teilhabe

in Deutschland „auf vielfältige Weise“ positiv auswirken kann (Traunmüller 2008: 19). Demnach hängt Religiosität u. a. positiv mit aktiver Einbindung in formelle Netzwerke zusammen, wobei „regelmäßige ehrenamtliche Betätigung vornehmlich durch christliche Religiosität gefördert [wird], nicht jedoch durch islamische“ (Traunmüller 2008: 15f.; vgl. auch Traunmüller 2012a).<sup>60</sup>

Andere Studien zeigen zudem einen positiven Zusammenhang zwischen Religiosität und informellem sozialen Kapital bzw. sozialer Integration: Mit häufigen Gottesdienstbesuchen geht sowohl ein größeres Freundschaftsnetzwerk einher als auch eine höhere Fähigkeit, neue soziale Beziehungen aufzunehmen. Am stärksten ausgeprägt ist dies bei Protestanten und Muslimen (Traunmüller 2008: 19–21). Untersuchungen zu Zuwanderern kommen zu dem Befund, dass bei christlichen Zuwanderern ein positiver Zusammenhang zwischen dem Besuch religiöser Veranstaltungen und der Häufigkeit von Kontakten zu Deutschen im Freundeskreis besteht, während bei muslimischen Zuwanderern weder ein positiver noch ein negativer Zusammenhang zwischen der Teilnahme an religiösen Veranstaltungen und Kontakten zu Deutschen festzustellen ist (Müssig/Stichs 2012).<sup>61</sup> Bei muslimischen Zuwanderern spielen laut dieser Untersuchung andere Aspekte „eine substantiellere Rolle für ihre soziale Integration“, z. B. fundierte Deutschkenntnisse, Mitgliedschaft in Vereinen oder das Wohnumfeld (Müssig/Stichs 2012: 323). Andere Analysen mit Daten des SOEP zeigen, dass insbesondere bei sehr religiösen Muslimen (auch bei Berücksichtigung der sozialen Herkunft) nicht nur die soziale Integration (Netzwerke) deutlich langsamer verläuft, sondern auch die kulturelle Integration (Kenntnis und Nutzung der deutschen Sprache, kulturelle Gewohnheiten) (Hans 2010). Unklar ist allerdings, welche Rolle dabei die Diskriminierung von Personen spielt, die einer nichtchristlichen Religionsgemeinschaft angehören (Hans 2010: 129, 224–234) (s. dazu Kap. A.2).

Aufschlussreich im Hinblick auf kulturelle und politische Werte sind vor allem die Ergebnisse einer ländervergleichenden Studie von Norris und Inglehart (2002), die anhand von Daten des *World Value Survey* (1995–2001) die Wertvorstellungen von Gesellschaften in 75 Staaten untersuchen.<sup>62</sup> Danach verlaufen die kulturellen Grenzen zwischen einer ‚westlichen‘ und einer ‚islamischen‘ Welt

58 Die Studie basiert auf den Daten des Sozio-oekonomischen Panels (SOEP).

59 Verwendet werden Daten der Wellen 1999, 2003 und 2006.

60 Hinsichtlich politischer Teilhabe zeigen zudem deskriptive Auswertungen des Freiwilligensurveys 2004 für Deutschland, dass katholische und evangelische Befragte sowohl allgemein im politischen als auch im parteipolitischen Bereich überdurchschnittlich engagiert sind und dass ihr Engagement mit der Stärke der Kirchenbindung zunimmt (Liedhegener 2011).

61 Da der Besuch christlicher Kirchen erwartbar mehr Möglichkeiten des Kontakts zu Deutschen bietet als der Besuch von Moscheegemeinden, sind diese Befunde kaum überraschend. Die Untersuchung basiert auf der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“.

62 Ausgangspunkt der Untersuchung ist die von Huntington (1993; 1996) aufgestellte und breit rezipierte (und auch kritisierte) These, dass im 21. Jahrhundert zwischen verschiedenen Kulturkreisen, insbesondere zwischen einem westlichen und einem islamischen Kulturraum, ein ‚Kampf der Kulturen‘ (*clash of civilizations*) stattfindet.

nicht entlang politisch-demokratischer Werte, sondern vielmehr entlang kultureller Vorstellungen von Lebensstilen. Westliche und islamische Gesellschaften unterscheiden sich demnach nur minimal in Bezug auf politische Haltungen (Bedeutung der Demokratie, Befürwortung demokratischer Ideale, Ablehnung von Autoritäten bzw. ‚politischen Führern‘) (*Demos*), sondern vor allem hinsichtlich gesellschaftlicher Überzeugungen zur Gleichheit der Geschlechter (Geschlechterrollen) und sexueller Liberalisierung (*Eros*).<sup>63</sup> Diese Kluft hat sich im Laufe der Zeit sogar vergrößert, da die nachwachsenden Generationen in westlichen Gesellschaften eine zunehmend liberalere Sexualmoral entwickelt haben, während sie in islamischen Gesellschaften weitgehend traditionelle Vorstellungen beibehalten haben (vgl. Norris/Inglehart 2002: 14–16; vgl. auch Joppke 2013; 2014a).

Im Zusammenhang mit politischer Teilhabe wird häufig auch diskutiert, inwiefern Religiosität und demokratiefeerne Einstellungen zusammenhängen. Letztere werden auch als potenzieller Indikator für Radikalisierung angesehen (s. dazu Kap. A.3); sie gelten zudem als Gradmesser für das Interesse der Bürger an Politik, politisches Wissen und Partizipation sowie weltanschauliche Einstellungen zur Staatsform (Gaiser et al. 2011: 1). Erfasst werden demokratiefeerne Einstellungen durch unterschiedliche Fragen, die meist auf das Konstrukt des Autoritarismus abzielen (vgl. Uslucan/Liakova/Halm 2011: 22; Altemeyer/Hunsberger 1992). Die einzigen beiden Untersuchungen, die das Merkmal in Verbindung mit Religion für Deutschland quantitativ abbilden, nutzen unterschiedliche Operationalisierungen, die sich jedoch teilweise überschneiden. Brettfeld und Wetzels (2007) ermitteln für Muslime in Deutschland auf der Grundlage eines Gesamtindex eine „stark ausgeprägte Demokratiedistanz bei etwa 10 Prozent der befragten Muslime“ (Brettfeld/Wetzels 2007: 142).<sup>64</sup> Frindte et al. (2011) weisen zwar keine Prozentzahlen aus, können aber in multivariaten Modellen einen Zusammenhang zwischen religiösem Fundamentalismus und Demokratiedistanz nachweisen. Weitere Analysen von Brettfeld und Wetzels (2007) zeigen Korrelationen mit Bildung (höher Gebildete sind insgesamt weniger demokratieforn) und Diskriminierung (stärker wahrgenommene Diskriminierung geht mit stärker ausgeprägter Demokratiedistanz einher) und

mit der selbst eingeschätzten Religiosität: 15,0 Prozent der sehr religiösen Befragten, 12,9 Prozent derer, die sich auf der Mitte der Religiositätsskala einordnen, und 5,9 Prozent der „etwas“ religiösen Befragten werden als demokratieforn eingestuft (Brettfeld/Wetzels 2007: 167–169).<sup>65</sup> Für die Gruppe der Muslime zeigt sich bei den fundamental Orientierten mit 16,0 Prozent eine höhere Demokratiedistanz als bei den orthodox (8,1 %) bzw. den traditionell-konservativ Orientierten (5,4 %) und den gering Religiösen (3,3 %) (s. Kap. A.3). Insgesamt neigen hochreligiöse Personen eher zu demokratiefornen Einstellungen; dieser Befund scheint jedoch nicht nur für die islamische Religionszugehörigkeit zu gelten.

#### A.1.2.4 Zum Zusammenhang von Religiosität und Delinquenz

Abseits der Radikalisierungsforschung (s. Kap. A.3) beschäftigen sich zahlreiche Studien mit dem Zusammenhang von Religion und Delinquenz (vgl. u. a. Baier 2013; Baier et al. 2010; Johnson et al. 2000; Baier/Wright 2001). Dabei handelt es sich größtenteils um Querschnittsstudien aus den USA, die meist Religiosität und die Einbindung in die Religionsgemeinschaft in ihrer Wirkung auf Delinquenz untersuchen und diese unterschiedlich operationalisieren. Eine Metaanalyse von Baier und Wright (2001) zum Zusammenhang von Religion und delinquentem Verhalten ermittelte über insgesamt 60 einbezogene empirische Studien einen durchschnittlich schwachen negativen Zusammenhang: Je höher die Religiosität, desto niedriger ist die Delinquenz. Weitere Metastudien (Johnson et al. 2000; Jang/Johnson 2012) konnten diesen Effekt zumeist bestätigen, und auch Längsschnittstudien aus den USA belegen einen entsprechenden kausalen Effekt von Religion (Johnson et al. 2001).<sup>66</sup>

In Deutschland durchgeführte Studien zum Zusammenhang von Religion und Delinquenz stellen oft interreligiös vergleichend eine höhere Delinquenz bei Muslimen als bei anderen Gruppen fest. So zeigt sich in der Studie von Brettfeld und Wetzels (2007) auch nach Berücksichtigung soziodemografischer Hintergrundvariablen eine signifikant höhere Gewaltakzeptanz bei muslimischen Schülern als in der nichtmuslimischen Kontrollgruppe.<sup>67</sup> Der Einfluss der Religion scheint jedoch über eine spezifi-

63 Die Befunde gelten auch für Gesellschaften in autoritären Systemen. Interessant ist zudem, dass eine starke gesellschaftliche Rolle religiöser Autoritäten zwar in islamischen Staaten durchaus stärker unterstützt wird als im Westen, jedoch nicht im Sinne einer dichotomen Unterscheidung zwischen ‚dem Islam‘ und ‚dem Westen‘, denn sie wird auch in vielen anderen Gesellschaften befürwortet.

64 Datenbasis ist eine Telefonbefragung in vier deutschen Großstädten (Westberlin, Hamburg, Köln, Nürnberg) aus dem Jahr 2005.

65 Der Anteil der nicht religiösen Befragten wurde nicht ausgewiesen, er liegt aber unter 3 Prozent.

66 Datenbasis ist der *National Youth Survey* (NYS), Wellen 1 (1976) und 3–5 (1978–1983).

67 Die Untersuchung basiert auf einer telefonischen Befragung in vier deutschen Großstädten (Westberlin, Hamburg, Köln, Nürnberg) aus dem Jahr 2005.



sche Geschlechterrollenorientierung zum Tragen zu kommen. Wenn dieser Faktor (gemessen über eine Skala, die insbesondere die Akzeptanz männlicher Dominanz erfasst) mit berücksichtigt wird, hat die Religion als solche keinen signifikanten Effekt (Brettfeld/Wetzels 2007: 312). Im Bereich der Gewaltdelinquenz (u. a. Raub, Körperverletzung ohne Waffen und Bedrohung anderer) lässt sich für Nichtmuslime wie für muslimische Mädchen ein gewaltreduzierender Einfluss der Religion feststellen, bei muslimischen Männern ist dieser hingegen nicht zu beobachten.

Zusammenfassend bestätigen Brettfeld und Wetzels (2007: 315) somit den „Befund [...] frühere[r] Studien, dass im Falle junger Muslime in erster Linie der risikosenkende Effekt religiöser Bindungen mit Blick auf Gewalt fehlt, der sich bei anderen Religionsgruppen (insbesondere Christen) finden lässt“. Ihre Ergebnisse werden von Baier et al. (2010) tendenziell bestätigt. Die Autoren befragten 2007 sowie 2008 insgesamt 44.610 Schüler der 4. und 9. Jahrgangsstufe. Ihre Analysen erhärten zunächst einen negativen Zusammenhang zwischen Religiosität und Gewalt: Mit steigender Religiosität verringert sich bei christlichen Jugendlichen delinquentes Verhalten – das in der Studie über die Zahl der begangenen Ladendiebstähle und Sachbeschädigungen operationalisiert wird – ebenso wie bestimmte andere Faktoren, die Delinquenz fördern (etwa Alkoholkonsum), und die Akzeptanz von Normen, die Gewalt legitimieren. Der positive Einfluss von Religiosität verläuft damit über zwei Stränge: Neben einer direkten Wirkung werden auch delinquenzfördernde Faktoren ‚entschärft‘. Der beschriebene Zusammenhang zwischen Religiosität und Delinquenz zeigt sich auch bei christlichen Jugendlichen mit Migrationshintergrund, bei muslimischen Jugendlichen allerdings nicht. Zwar lässt sich zwischen Religiosität und Delinquenz kein direkter signifikanter Zusammenhang messen, die Autoren vermuten aber einen indirekten (delinquenzfördernden) Zusammenhang: Ihnen zufolge steigen bei muslimischen Jugendlichen mit zunehmender Bindung an den Glauben auch die Zustimmung zu Männlichkeitsnormen und der Konsum von Gewaltmedien, was wiederum mit erhöhter Gewaltbereitschaft zusammenhängt (Baier et al. 2010: 118). Andererseits findet sich bezogen auf Ladendiebstahl und Alkoholkonsum bei muslimischen wie christlichen Jugendlichen durchweg ein direkter präventiver Einfluss der Religiosität (Baier et al. 2010: 128). Unter dem Strich bleibt somit, dass Religiosität insgesamt Delinquenz verringert, wobei bei muslimischen Jugendlichen indirekt eine förderliche Wirkung zu beobachten ist.<sup>68</sup>

Kritisiert wird an den beiden genannten Studien vor allem die ungenügende Operationalisierung von Religiosität. Dabei wird auf qualitative Studien verwiesen, die dem Gegenstand und den Wirkprozessen von Religiosität näherkämen und bezogen auf die von Brettfeld und Wetzels (2007) gebildeten Kategorien von fundamental, traditionell-konservativ und orthodox Orientierten sowie gering Religiösen „zu alternativen Typenbildungen“ gelangten (Uslucan/Liakova/Halm 2011: 29). Diese unterschieden sich vom eher reduktionistischen Verständnis von Religiosität der obigen Studien insofern als sie „sich nicht primär aus der Kombination der Merkmale persönliche Gläubigkeit, Regelbefolgung und Politisierung speisen, sondern auch Kategorien wie Marginalisierung, Identitätssuche, Spiritualität u. Ä. berücksichtigen“ (Uslucan/Liakova/Halm 2011: 29f.).

### A.1.3 Fazit: Wirkung von Religion/Religiosität auf individuelle Teilhabe

Angesichts der Ambivalenz, Uneindeutigkeit oder gar Widersprüchlichkeit der Ergebnisse zum Zusammenhang zwischen Religion bzw. Religiosität und gesellschaftlicher Teilhabe stellt sich die Frage, ob am Ende – wie in einem bekannten Brecht-Stück – alle Fragen weiterhin offen sind und jeder sich seinen Schluss selbst suchen muss. Einige (wenige) Befunde können als gesichert gelten, für zahlreiche andere gilt das aber bislang nicht. **☛ Eindeutig ist, dass individuelle Religiosität in Form aktiver religiöser Teilhabe das Vertrauen in die Mitmenschen und somit den gesellschaftlichen Zusammenhalt positiv beeinflusst, und auch, dass religiöser Pluralismus nicht generell den sozialen Zusammenhalt innerhalb einer Gesellschaft gefährdet.** Die vorliegenden Befunde weisen zudem in die Richtung, dass insbesondere die individuelle Religiosität so gut wie keinen Effekt auf gesellschaftliche Teilhabe hat, wenn der soziale Hintergrund berücksichtigt wird; dies gilt vor allem für die Bereiche Bildung und Arbeitsmarkt. Religions- bzw. religiositätsabhängige Unterschiede bestehen vor allem bei kulturellen Aspekten (Lebensstilen und sexuellen Moralvorstellungen). Effekte finden sich auch im Bereich der Delinquenz, allerdings ist Religiosität hier ebenfalls kein zentraler Prädiktor: Sie wirkt auf delinquentes Verhalten zwar grundsätzlich präventiv, diese Wirkung ist aber nach bisherigen Befunden bei Muslimen nicht zu finden. Hier besteht jedoch weiterer Forschungsbedarf. Abschließend bleibt vor allem fest-

68 Auf der Suche nach einer Erklärung für diesen Zusammenhang fragen die Autoren daher, „ob die islamische Religionserziehung dazu beiträgt, männliches Dominanzverhalten in der Familie zu begründen oder zumindest zu unterstützen, bei den Jugendlichen die Akzeptanz dominanter und kämpferisch orientierter Männlichkeit zu fördern und die Gestaltung ihrer sozialen Netzwerke in spezifischer Weise zu beeinflussen“ (Baier et al. 2010: 129). Bezogen auf die Befunde zu Alkoholkonsum und Diebstählen gehen sie von „einem durchgängig präventiven Einfluss der Religiosität“ aus (Baier et al. 2010: 121). Ein Grund dafür könnte etwa sein, dass verinnerlichte religiöse Vorschriften zum Verzicht auf Alkohol oder zum Diebstahl eine starke Wirkung auf die Jugendlichen haben.

zuhalten: ❶ Einerseits besteht hinsichtlich des Zusammenhangs von Religion und Integration eine deutliche Diskrepanz zwischen der gesellschaftlichen Diskussion über die Bedeutung von Religion und empirisch fun-

dierten Belegen dazu; andererseits zeigen die bereits vorliegenden Ergebnisse vor allem, dass die Bedeutung von Religion für gesellschaftliche Teilhabe allgemein überschätzt wird.

## Abwertung von Menschen aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit

In Kap. A.1 stand u. a. der Zusammenhang zwischen individueller Religiosität und Chancen auf gesellschaftliche Teilhabe im Fokus. Dabei wurden auch Konstellationen diskutiert, in denen Teilhabemöglichkeiten, die außerhalb des eigenen religiösen Umfelds liegen, aufgrund einer (zu) engen Bindung an die eigene Religionsgemeinschaft nicht genutzt werden können. Ausgeblendet blieb dabei der Aspekt, dass die fehlende Nutzung von Teilhabeoptionen nicht nur auf religiöses Verhalten des Individuums, sondern zum Teil auch auf ablehnende Reaktionen der Mehrheitsbevölkerung zurückzuführen ist. Dabei geht es sowohl um abwertende Einstellungen als auch um diskriminierende Handlungen gegenüber Personen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion oder Weltanschauung (s. Kap. A.2.1). Im Zentrum stehen hier einerseits Menschen jüdischer Religionszugehörigkeit (s. Kap. A.2.2), andererseits Muslime als vergleichsweise neue und stark wachsende religiöse Minderheit (s. Kap. A.2.3).

Im Gegensatz zu Angehörigen der christlichen und jüdischen Religionsgemeinschaften wurden Muslime in Deutschland lange Zeit nur als ‚undifferenzierter Bevölkerungsteil mit Migrationshintergrund‘ gesehen und erst spät als religiöse ‚Großgruppe‘. In den 1990er Jahren wurden in der gesellschaftlichen Wahrnehmung ‚Ausländer‘ schrittweise zu ‚Türken‘ und schließlich zu ‚Muslimen‘ (vgl. u. a. Spielhaus 2013; Pries 2013; SVR 2015: 142–147).<sup>69</sup> Anders als Muslime und ihre vergleichsweise junge öffentliche und mediale Prominenz blicken Juden auf eine lange und bittere Geschichte der Ausgrenzung in Europa und Deutschland zurück. Diese Geschichte ist von

Brüchen gekennzeichnet, aber vor allem von Kontinuität, denn „[a]ntisemitische Vorurteile, Ressentiments und Stereotype haben in ihrer jahrhundertealten, von Generation zu Generation tradierten Geschichte immer wieder eine außergewöhnliche Wandelbarkeit und Anpassungsfähigkeit an aktuelle Diskurse und Zeitläufe bewiesen“ (Wetzell 2014: 24). Während die wissenschaftliche Forschung zu Antisemitismus wie auch die öffentliche und politische Debatte mittlerweile als sehr umfassend gelten kann, sind entsprechende Diskussionen zu Islamophobie, Muslimfeindlichkeit oder antimuslimischem Rassismus noch relativ neu. Eine Folge davon ist, dass Begrifflichkeiten zur Beschreibung der Ausgrenzung von Muslimen bislang sehr inkohärent verwendet werden.

### A.2.1 Die Erfassung abwertender Einstellungen und Handlungen

Wie bei Ausprägungen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit<sup>70</sup> (GMF) generell muss auch in Bezug auf Juden und Muslime unterschieden werden zwischen abwertenden, vorurteilsbehafteten bzw. negativen *Einstellungen* (s. Kap. A.2.2.2, A.2.3.2) und entsprechenden *Handlungen* (s. Kap. A.2.2.3, A.2.3.3); dabei kann weder von Einstellungen auf Handlungen geschlossen werden noch umgekehrt von Handlungen auf Einstellungen (vgl. Benninghaus 1976: 129f., 258).

Zur Messung von Einstellungen haben sich Umfragen bewährt. Diskriminierende (bzw. viktimisierende)<sup>71</sup> Handlungen können dagegen durch Beobachtung erfasst

69 Im SVR-Jahresgutachten 2015 (142–147) wird ausführlich auf die Entwicklung der Zugehörigkeits- und Bezeichnungspolitik in der Bundesrepublik Deutschland eingegangen.

70 Der Begriff „Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“ (GMF) entstammt einem Langzeitforschungsprojekt, das am Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung (IKG) der Universität Bielefeld unter Leitung von Prof. Dr. Wilhelm Heitmeyer durchgeführt wurde. Er beschreibt feindselige Einstellungen zu Menschen unterschiedlicher sozialer, religiöser und ethnischer Herkunft sowie mit verschiedenen Lebensstilen. Antisemitismus und Islam- bzw. Muslimfeindlichkeit gelten als Ausprägungen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit.

71 Der Begriff der Viktimisierung bezieht sich grundsätzlich auf eine (kriminelle) Schädigung einer Person, d. h. darauf, dass eine Person zum Opfer (lat. *victima*) einer (kriminellen) Handlung einer anderen Person wird. Er wird jedoch nicht ganz einheitlich verwendet. In der Kriminologie beschreibt er die Beziehung zwischen Täter und Opfer (vgl. Schneider 1975); Juristen hingegen verstehen darunter im Rahmen der Antidiskriminierungsgesetzgebung eine ungerechtfertigte Benachteiligung (Diskriminierung), die von der benachteiligten Person angezeigt und juristisch anerkannt wurde (vgl. Leißner 2006: 42f.).



werden. Dazu hat die Forschung eine Reihe methodischer Zugänge hervorgebracht, mit denen Daten zu Vorkommen, Ausmaß, Art und Ursachen von Ungleichbehandlung gewonnen werden können (vgl. Makkonen 2007; Peucker 2009; 2010).

Entsprechende Hinweise können etwa Dekompositionsanalysen liefern. Damit werden beobachtbare Unterschiede (z. B. in der Arbeitsmarktbeteiligung von Personen einer bestimmten Religionszugehörigkeit) mithilfe größerer Datensätze (z. B. SOEP, IAB-Beschäftigtenbefragung etc.) zerlegt in einen Teil, der auf unterschiedliche Charakteristika der betrachteten Gruppen zurückgeführt werden kann (z. B. Bildungs- oder Ausbildungsniveau, Sprachkenntnisse, Geschlecht etc.), und einen verbleibenden Teil, der sich mit solchen Unterschieden nicht erklären lässt. Letzteres wird häufig als Indikator für Diskriminierung interpretiert. Jedoch können solche Fälle auch durch unberücksichtigte Faktoren (z. B. unbekannte Aspekte oder fehlende Informationen) zu erklären sein; deshalb ist eine objektive Interpretation als Diskriminierung schwer möglich. So fehlen in den meisten Datensätzen insbesondere Informationen zur Religionszugehörigkeit; Benachteiligungen von Juden und Muslimen beispielsweise am Arbeitsmarkt, die ursächlich darauf zurückzuführen sind, lassen sich somit nicht identifizieren (für entsprechende Befunde s. Kap. A.1.2.2).<sup>72</sup>

Grundsätzlich ist in diesem Bereich zu unterscheiden zwischen ‚empfundener‘ Diskriminierung (die über Befragungen und Fall- bzw. Beratungsstatistiken ermittelt werden kann) und real stattfindender Diskriminierung (zu ermitteln über Experimente oder Beobachtung). Umfragebasierte Studien zu Diskriminierungswahrnehmungen sind relativ häufig, ihre Aussagekraft ist aber deutlich eingeschränkt, da die Sensibilität für Benachteiligung individuell und gruppenspezifisch variiert (vgl. Peucker 2009; 2010).<sup>73</sup> Dagegen gibt es relativ wenig Untersuchungen, die sich nicht auf wahrgenommene Diskriminierung beschränken, sondern das Ausmaß real erfolgter Diskriminierung in den Blick nehmen, denn dafür ist ein äußerst anspruchsvolles methodisches Design notwendig. Sie erfordern experimentelle Prüf- oder Testing-Verfahren, bei denen unter Realbedingungen beobachtet wird, ob Personen, die sich von einer Vergleichsperson nur in

einem einzigen Merkmal (z. B. der Religionszugehörigkeit) unterscheiden, benachteiligt werden (z. B. bei der Bewerbung um einen Arbeitsplatz). Dabei wird kontrovers diskutiert, wie realitätsnah solche Testing-Verfahren tatsächlich sind, denn in realen Situationen unterscheiden sich z. B. die Bewerber auf eine freie Stelle in der Regel im Hinblick auf mehrere Merkmale (Heckman 1998).

## A.2.2 Abwertung und Diskriminierung von Juden

Der Begriff des Antisemitismus als zentrale Kategorie der Abwertung von Personen jüdischen Glaubens stammt aus dem 19. Jahrhundert und „basiert auf sprachwissenschaftlichen und völkerkundlichen Unterscheidungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts, in denen mit dem Begriff des Semitismus versucht wurde, den ‚Geist‘ der semitischen Völker im Unterschied zu dem der Indogermanen zu erfassen und abzuwerten“ (Bergmann 2006: 6). Aufgrund einer langen Tradition der (auch wissenschaftlichen) Auseinandersetzung mit diesem Phänomen besteht mittlerweile eine „unübersichtliche und teilweise hermetische Theorielandschaft“ (Beyer 2015: 586); zudem fehlt nach wie vor eine allgemein anerkannte Definition von Antisemitismus (vgl. BMI 2011: 10). Eine ‚EU-Arbeitsdefinition‘ wurde vom Büro für Demokratische Institutionen und Menschenrechte (ODIHR), der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE), der Europäischen Stelle zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit (EUMC,<sup>74</sup> heute: Agentur der Europäischen Union für Grundrechte, FRA) und einigen Vertretern jüdischer Organisationen entwickelt (vgl. auch BMI 2011: 10); sie fasst Antisemitismus als „eine bestimmte Wahrnehmung von Juden, die sich in Hass gegen diese ausdrücken kann und sich sowohl auf verbaler als auch auf physischer Ebene manifestiert“ (zitiert nach European Forum on Antisemitism 2016, Übers. d. SVR). Mittlerweile wurde diese Definition jedoch von der FRA wieder zurückgenommen. Kritisiert wurden daran der verkürzende Bezug zwischen Feindschaft und Vorurteil und der Begriff des Hasses, der nur eine von vielen Ausprägungen von Antisemitismus darstellt.<sup>75</sup> 2009 wurde auf Beschluss des Deutschen

72 Es liegen lediglich „Indizien dafür vor, dass muslimische Migranten und mehr noch Migrantinnen (also Personen bzw. Frauen mit Wurzeln in islamisch geprägten Ländern) tendenziell eine besonders benachteiligte Position am Arbeitsmarkt einnehmen“ (Peucker 2010: 23, 28).

73 Nichtsdestoweniger muss betont werden, dass individuell als diskriminierend wahrgenommene Handlungen für die betroffenen Personen reale Auswirkungen haben können, da für das Individuum real ist, was es als real empfindet (sog. Thomas-Theorem nach Thomas 1923; Thomas/Thomas 1928).

74 Die EUMC wurde im Jahr 1997 ins Leben gerufen. Als Monitoring-Organ der EU sollte sie das Ausmaß von Rassismus in den Mitgliedstaaten beobachten und dokumentieren. Mittlerweile ist sie in der Agentur der Europäischen Union für Grundrechte (FRA) aufgegangen.

75 Die FRA gab dies auf Nachfrage bekannt; s. hierzu exemplarisch die Presseerklärung des Simon-Wiesenthal-Zentrums: <http://www.wiesenthal.com/site/apps/nlnet/content.aspx?c=IsKWlBpJLnF&b=8776547&ct=13381863, 14.01.2016>.

Bundestags ein unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus<sup>76</sup> eingerichtet, der die Definition ebenfalls als für seine Arbeit „nur eingeschränkt verwendbar“ einstufte. Stattdessen entschied er, Antisemitismus als eine spezifische Form von gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit zu beschreiben, die sich in unterschiedlichen Ausprägungen zeigt (BMI 2011: 10f.).<sup>77</sup>

### A.2.2.1 Unterschiedliche Formen des Antisemitismus

Zentral für das Verständnis von Antisemitismus und seinen Wurzeln ist die Dichotomie von Eigen- und Fremdbild: Juden werden generalisierend als Fremde kategorisiert, und diese Fremdheit wird zum genuinen Merkmal jüdischer Menschen. Im modernen Antisemitismus, dessen Ursprünge in den Nationenbildungsprozessen des späten 19. Jahrhunderts liegen, wurden Juden als Gruppe ohne nationale Identität konstruiert. Dadurch konnte sich im Nationalsozialismus das Bild eines ‚inneren und äußeren Feindes‘ verfestigen (vgl. Bergmann 2006); dieses Bild ist dem Antisemitismus nach wie vor inhärent und blieb auch von der Staatsgründung Israels unberührt (Enzenbach 2012: 57).

Die Zuschreibungen gegenüber Juden veränderten sich stetig und hingen oft mit aktuellen gesellschaftlichen Krisen zusammen (Salzborn 2014). Diese Transformation setzte sich auch nach dem Ende des Nationalsozialismus in Deutschland fort. Das führte sowohl zum ‚sekundären‘ als auch zum ‚israelbezogenen‘ (bzw. ‚antizionistischen‘) und ‚islamisierten‘ Antisemitismus (Enzenbach 2012: 61; vgl. auch Beyer 2015), die jeweils in Abgrenzung zum ‚klassischen‘ (bzw. ‚primären‘ oder ‚traditionellen‘) Antisemitismus gesehen werden müssen:

(1) Die Entstehung des ‚traditionellen‘ (auch ‚klassischen‘ oder ‚primären‘) Antisemitismus wird „auf die 1870er Jahre datiert [...] [und war] bis zur Kulmination im nationalsozialistischen Vernichtungsprojekt die vorherrschende Form der Judenfeindlichkeit“ (Imhoff 2010: 1). Diese Form des Antisemitismus beinhaltet manifeste Vorurteile gegen Juden und bezieht sich oft auf den klassischen Mythos einer jüdischen Konspiration in Form einer ‚jüdischen Weltverschwörung‘.

(2) Demgegenüber ist der ‚sekundäre‘ Antisemitismus nach der nationalsozialistischen Judenvernichtung bzw. als Reaktion darauf entstanden und dient u. a. der ‚Schuldabwehr‘ (Rommelspacher 1995: 36f.; vgl. auch Adorno 1971). Er äußert sich vor allem in der Herabspielung bzw. Leugnung des Holocaust und einer Täter-Opfer-Umkehr (BMI 2011: 15; Holz 2010: 323; Beyer 2015: 583f.).<sup>78</sup>

(3) Der ‚israelbezogene‘ (auch ‚antizionistische‘ oder ‚islamisierte‘) Antisemitismus entstand infolge der Gründung des Staates Israel bzw. des Nahostkonflikts. Sein Hauptmerkmal ist die Ablehnung Israels und seiner jüdischen Bürger unter Einbezug antisemitischer Weltanschauungen (BMI 2011: 18f.; Enzenbach 2012: 61f.; Kiefer 2006: 306; Beyer 2015: 584f.).

Trotz dieser drei grundsätzlich identifizierbaren Ausprägungen „herrscht in der empirischen Literatur keine Einigkeit“ hinsichtlich ihrer Abgrenzung voneinander (Imhoff 2010: 3). So wird oft mit ähnlichen Fragen auf unterschiedliche Ausprägungen des Antisemitismus Bezug genommen, was zu ungenauen Ergebnissen führt. Ein Überblick über Studien, die in den letzten Jahren in Deutschland durchgeführt und hierzulande breit rezipiert wurden, macht deutlich, dass nicht alle beschriebenen Formen des Antisemitismus gleichermaßen abgebildet werden. Dies ist gesellschaftspolitisch umso gravierender, als in Deutschland der ‚traditionelle‘ Antisemitismus anscheinend vom ‚sekundären‘ und ‚israelbezogenen‘ Antisemitismus abgelöst wird; das geht aus einem Vergleich verschiedener wichtiger Umfragedaten<sup>79</sup> hervor, die von dem bereits erwähnten unabhängigen Expertenkreis Antisemitismus im Jahr 2011 vorgelegt wurden (BMI 2011: 55; vgl. auch Decker/Kiess/Brähler 2014; Zick/Küpper 2011; Faber/Schoeps/Stawski 2006; Loewy 2005; Schwarz-Friesel/Friesel/Reinartz 2010; s. auch Tab. A.1).<sup>80</sup> Besonders der ‚traditionelle‘ Antisemitismus scheint nicht mehr ‚gesellschaftsfähig‘ zu sein; selbst rechtsextreme Gruppierungen meiden mittlerweile in der Regel eine offene ‚traditionell‘ antisemitische Rhetorik (Wetzel 2014: 24). Entsprechend wird vermutet, dass die weltweite Zunahme antisemitischer Einstellungen durch einen Anstieg des ‚israelbezogenen‘ Antisemitismus zu

76 Im Dezember 2014 wurde erneut ein unabhängiger Expertenkreis Antisemitismus einberufen, der seinen Bericht 2016/17 vorlegen soll; vgl. <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Kurzmeldungen/DE/2015/01/expertenkreis-antisemitismus-nimmt-arbeit-auf.html>, 14.01.2016.

77 Antisemitismus gilt als „ein zentrales Element des Syndroms Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“ (Zick/Küpper 2011: 61).

78 Der Begriff „Sekundäranisemitismus“ ist ursprünglich nicht in Abgrenzung zu einem ‚traditionellen‘ primären Antisemitismus entstanden, sondern geht auf Peter Schönbach (1961) zurück. Dort bezieht sich ‚sekundär‘ auf die Übertragung antisemitischer Einstellungen der Eltern (primär) auf die Kinder (sekundär), die vor allem dazu diente, die eigene Haltung im Nationalsozialismus gegenüber den Kindern zu rechtfertigen (Imhoff 2010: 2).

79 Der Vergleich bezieht die GMF-Daten der Jahre 2002–2010 sowie Daten der sog. Mitte-Studien der Universität Leipzig und der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) ein.

80 In anderen Kontexten gilt dies jedoch nicht in gleicher Weise: Eine 2013 durchgeführte Umfrage in Polen kommt zu dem Ergebnis, dass die dort stark vorherrschende antijüdische Einstellung auf den Glauben an eine „jüdische[] Verschwörung“ zurückzuführen ist (Bilewicz et al. 2013, 835f.). Dies ist eher dem ‚traditionellen‘ Antisemitismus zuzuordnen.

erklären ist und feindselige Einstellungen zu Israel oftmals als Deckmantel für Antisemitismus dienen (Cohen et al. 2009: 304). Kennzeichnend sowohl für den ‚israelbezogenen‘ als auch für den ‚sekundären‘ Antisemitismus ist eine „Umwegkommunikation“: Anstelle ‚klassischer‘ Stereotype wird eine Semantik verwendet, die „weniger klar als ‚antisemitisch‘ eingeordnet werden“ kann (Beyer 2015: 585). Entsprechend wird eine Unterscheidung zwischen ‚legitimer Israelkritik‘ und ‚Antisemitismus‘ nach wie vor höchst kontrovers diskutiert (vgl. dazu u. a. Sznajder/Speck/Rabinovici 2004; Ullrich 2013), und ‚Israelkritiker‘ weisen den Vorwurf von Antisemitismus in der Regel zurück (Enzenbach 2012: 61). Zick und Küpper (2011: 32) etwa kommen anhand der GMF-Daten zu dem Ergebnis, „dass eine ‚neutrale‘ Kritik an Israel zwar möglich ist, aber äußerst selten vorkommt. In der Regel wird die Kritik an Israel antisemitisch unterfüttert bzw. scheint sie anti-jüdische Assoziationen zu evozieren“ (Zick/Küpper 2011: 32). Das verdeutlichen auch die in Tab. A.1 abgebildeten Aussagen.

#### A.2.2.2 Formen und Ausmaß antisemitischer Einstellungen

Da gerade in Deutschland bei Studien zur Erfassung antisemitischer Einstellungen die Umfrageergebnisse durch Effekte sozialer Erwünschtheit stark verzerrt sind, wird in der Regel mit einem Set von Aussagen unterschiedlicher antisemitischer ‚Intensität‘ gearbeitet. Diese werden in Indizes zusammengefasst, um aus der Zustimmung bzw. Ablehnung bei den verschiedenen Fragen schließlich Rückschlüsse auf antisemitische Einstellungen zu ziehen (vgl. BMI 2011; Decker/Kiess/Brähler 2014; GESIS 2014; Heitmeyer 2009; Zick/Küpper 2011; Zick/Küpper/Hövermann 2011).

Die vermutlich aussagekräftigsten Daten zu Stand und Entwicklung des Antisemitismus in Deutschland wurden im Rahmen der Langzeituntersuchung zu gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit (GMF) erhoben, die zwischen 2002 und 2012 durchgeführt wurde.<sup>81</sup> Darüber hinaus sind als Datenquellen die Mitte-Studien relevant, die seit 2002 im zweijährigen Rhythmus von einer Arbeitsgruppe der Universität Leipzig durchgeführt werden (Mitte Leipzig), sowie die Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS), bei der sowohl 1996 als auch 2006 ein Schwerpunkt auf der Erhebung von Einstel-

lungen zu ethnischen Gruppen in Deutschland lag. Zudem wurde 2014 eine Mitte-Studie der Universität Bielefeld (Mitte Bielefeld) veröffentlicht, die zum Teil an das 2012 ausgelaufene GMF-Projekt anknüpft. Bezogen auf Antisemitismus wurde darin jedoch „nur der klassische Antisemitismus erfasst“ (Klein/Groß/Zick 2014: 66), lediglich in einer sehr viel kleineren Zusatzumfrage wurden weitere Formen des Antisemitismus berücksichtigt.<sup>82</sup> Vergleichbar sind die genannten Studien allerdings kaum. Zum einen unterscheiden sie sich teilweise deutlich in Bezug auf Stichprobenziehung, Datenerhebung, Aufbau der Fragebögen und Formulierung der Fragen, zum anderen variieren die Formen des Antisemitismus, die die einzelnen Studien erfassen.<sup>83</sup> Darüber hinaus können die jeweils ermittelten Anteile der Befragten, die eine antisemitische Einstellung äußern, in der Regel nicht verglichen werden, denn selbst bei ähnlichen Fragen werden oftmals unterschiedliche Skalen zur Abstufung der Antwortmöglichkeiten verwendet. So hängt der ermittelte Anteil antisemitischer Einstellungen auch davon ab, ob die Antwortskalen eine neutrale Mittelkategorie vorsehen. Während einige Studien Aussagen zur Messung antisemitischer Einstellungen auf einer fünf- oder siebenstufigen Antwortskala mit einer neutralen Mittelkategorie erheben, verwenden andere vierstufige Skalen, damit die Befragten nicht auf die Mittelkategorie ausweichen können und gezwungen sind, sich eindeutiger festzulegen. Unabhängig von der Vergleichbarkeit der Ergebnisse und trotz der Bezugnahme auf unterschiedliche Formen des Antisemitismus und der Verwendung unterschiedlicher Indikatoren lässt sich jedoch studienübergreifend festhalten, dass bei einem nicht unwesentlichen Teil der Gesellschaft dauerhaft antisemitische Einstellungen vorherrschen.

Um die Entwicklung antisemitischer Einstellungen im Zeitverlauf einzuordnen, haben Zick und Küpper (2011) anhand der GMF-Daten für die Jahre 2002 bis 2010 eine Expertise für den unabhängigen Expertenkreis Antisemitismus erstellt (vgl. auch BMI 2011: 55–65). Die Expertise zeigt unter anderem, dass „[n]ach einem deutlichen Rückgang antisemitischer Einstellungen in den Jahren 2004 bis 2006 [...] seit 2007/2008 wieder ein Anstieg zu beobachten [ist], der allerdings nicht das Niveau von 2002 erreicht hat“ (BMI 2011: 55; vgl. auch Zick/Küpper 2011: 21–24). Die Autoren vergleichen dabei Items zur Erfassung aller drei beschriebenen Formen des Antisemitismus, wobei nicht alle Items für sämtliche

81 Teil dieser zehnjährigen Langzeitstudie war die Publikationsreihe „Deutsche Zustände“, die von Wilhelm Heitmeyer herausgegeben wurde (vgl. u. a. Heitmeyer 2002; 2012). Die Analysen beruhen auf Umfragedaten aus den Jahren 2002 bis 2010. In die Untersuchung gingen die Daten von über 18.000 Befragten ein.

82 Letztere sind in Tab. A.1 nicht abgebildet, weil es sich um eine gesonderte Zusatzumfrage mit einer anderen Stichprobe handelt und nicht um die hier abgebildete Mitte-Studie (vgl. Klein/Groß/Zick 2014: 69–72).

83 Hinzu kommt, dass zu einzelnen Erhebungszeitpunkten zum Teil zusätzliche Fragen verwendet wurden, die in anderen Erhebungen desselben Langzeitprojekts nicht vorkommen (vgl. Decker/Kiess/Brähler 2012; Zick/Küpper 2011).

Tab. A.1 Erfassung antisemitischer Einstellungen in ausgewählten (quantitativen) Studien

Aussage	Form des Antisemitismus	Studie (Anteil der Befragten mit antisemitischer Einstellung)			
		ALLBUS 2012 Antwortskala: 1 „stimme überhaupt nicht zu“ bis 7 „stimme voll und ganz zu“	GMF 2011 Antwortskala: 1 „stimme überhaupt nicht zu“ bis 4 „stimme voll und ganz zu“	Mitte Bielefeld 2014 Antwortskala: 1 „stimme überhaupt nicht zu“ bis 4 „stimme voll und ganz zu“	Mitte Leipzig 2014 Antwortskala: 1 „lehne voll und ganz ab“ bis 5 „stimme voll und ganz zu“
„Juden haben auf der Welt zu viel Einfluss.“ (Z)	„traditionell“	23,6 %	—	—	—
„Juden haben in Deutschland zu viel Einfluss.“ (Z)	„traditionell“	—	13,0 %	13,7 %	—
„Auch heute noch ist der Einfluss der Juden zu groß.“ (Z)	„traditionell“	—	—	—	11,6 %
„Die Juden arbeiten mehr als andere Menschen mit üblen Tricks, um das zu erreichen, was sie wollen.“ (Z)	„traditionell“	—	—	—	10,3 %
„Die Juden haben einfach etwas Besonderes und Eigentümliches an sich und passen nicht so recht zu uns.“ (Z)	„traditionell“	—	—	—	10,0 %
„Durch ihr Verhalten sind die Juden an ihren Verfolgungen nicht ganz unschuldig.“ (Z)	„traditionell“	16,2 %	—	—	—
„Durch ihr Verhalten sind Juden an ihren Verfolgungen mit schuldig.“ (Z)	„traditionell“	—	10,0 %	10,4 %	—
„Viele Juden versuchen, aus der Vergangenheit des Dritten Reiches heute ihren Vorteil zu ziehen.“ (Z)	„sekundär“	44,8 %	36,9 %	—	—
„Mich beschämt, dass Deutsche so viele Verbrechen an den Juden begangen haben.“ (A)	„sekundär“	14,9 %	—	—	—
„Ich ärgere mich, dass den Deutschen auch heute noch die Verbrechen an den Juden vorgehalten werden.“ (Z)	„sekundär“	—	64,6 %	—	—
„Israel führt einen Vernichtungskrieg gegen die Palästinenser.“ (Z)	„israelbezogen“	—	56,0 %	—	—
„Was der Staat Israel heute mit den Palästinensern macht, ist im Prinzip auch nichts anderes als das, was die Nazis im Dritten Reich mit den Juden gemacht haben.“ (Z)	„israelbezogen“	—	41,5 %	—	—

Anmerkung: In der Tabelle sind jeweils die Anteile abgebildet, die eine antisemitische Einstellung anzeigen. (Z) = eine Zustimmung zur Aussage zeigt eine antisemitische Einstellung an (ALLBUS 2012: Antwortkategorien 5 bis 7; GMF 2011 und Mitte Bielefeld 2014: Antwortkategorien 3 bis 4; Mitte Leipzig 2014: Antwortkategorien 4 bis 5); (A) = eine Ablehnung der Aussage zeigt eine antisemitische Einstellung an (ALLBUS 2012: Antwortkategorien 1 bis 3).

Quelle: Decker/Kiess/Brähler 2014: 35; GESIS 2013: 207–210; Leibold et al. 2012: 186; Klein/Groß/Zick 2014: 68; eigene Zusammenstellung

Befragungswellen vorliegen. Auch die Mitte-Studien zeigen gegenüber 2002 für „die Dimension Antisemitismus [...] in der aktuellen Erhebungswelle einen deutlichen Rückgang, besonders in Ostdeutschland“ (Decker/Kiess/Brähler 2014: 45); sie beziehen sich dabei auf den ‚traditionellen‘ Antisemitismus. Ein Vergleich der Ergebnisse des ALLBUS aus den 1990er und den 2000er Jahren zeichnet hingegen ein etwas negativeres Bild: Bei den meisten abgefragten Indikatoren zum ‚traditionellen‘ und ‚sekundären‘ Antisemitismus zeigt sich im Jahr 2006 ein stärkerer Zuspruch zu antisemitischen Aussagen als 1996; 2012 war die Zustimmung zu antisemitischen Aussagen wieder rückläufig (GESIS 2014: 572–579). Angesichts des Anstiegs antisemitischer Einstellungen zwischen 1996 und 2006 ist bemerkenswert, dass im gleichen Zeitraum abwertende Einstellungen zu anderen Gruppen (Ausländern) zurückgingen (Diehl/Tucci 2010). Wie bereits angedeutet, sind beim Antisemitismus Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland zu beobachten – allerdings zum Teil entgegengesetzt zu dem gewohnten Muster bei vorurteilshafteren Einstellungen (wie Ausländer- oder Fremdenfeindlichkeit): Antisemitische Einstellungen sind in Westdeutschland stärker verbreitet als in Ostdeutschland (vgl. Gessler 2006; GESIS 2006: 63f.; Leibold/Kühnel 2009; Decker/Kiess/Brähler 2014: 35). Während die Unterschiede in den 1990er Jahren noch deutlich ausgeprägt waren, ist in den 2000er Jahren eine zunehmende Annäherung zu beobachten, so dass zum Teil keine signifikanten Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschen mehr festzustellen sind (vgl. Heitmeyer 2009; Leibold et al. 2012; Decker/Kiess/Brähler 2014). Diese Annäherung gilt jedoch lediglich für den ‚traditionellen‘, nicht für den ‚sekundären‘ Antisemitismus (Leibold/Kühnel 2009: 139–141). So ermitteln einzelne Umfragen mittlerweile auch in Ostdeutschland eine stärkere Zustimmung zu antisemitischen Aussagen (Klein/Zick 2014: 38; Klein/Groß/Zick 2014: 73).

Weiterführende Analysen zu antisemitischen Haltungen in Deutschland zeigen einen deutlichen Zusammenhang zwischen ‚traditionellem‘ Antisemitismus und chauvinistischen Einstellungen, einer Verharmlosung des Nationalsozialismus, einem niedrigen Bildungsgrad, dem Gefühl, sozial oder wirtschaftlich schlechtergestellt zu sein (soziale bzw. wirtschaftliche Deprivation), und einem höheren Lebensalter. Demgegenüber besteht kein signifikanter Zusammenhang zum Geschlecht, christlicher Religionszugehörigkeit und der Einschätzung der allgemeinen wirtschaftlichen Lage. Im Unterschied zum ‚traditionellen‘ Antisemitismus hängt ‚sekundärer‘ Antisemitismus neben einem niedrigen Bildungsgrad auch mit dem männlichen

Geschlecht und der Zugehörigkeit zu einer christlichen Konfession zusammen (Ullrich et al. 2012: 84). Andere Studien kommen zu ähnlichen Ergebnissen, insbesondere bezogen auf das Bildungsniveau; zugleich ermitteln sie einen Zusammenhang mit Nationalismus, Autoritarismus, sozialen Dominanzorientierungen (Überlegenheit der Eigengruppe), allgemeinem Vertrauensgefühl und anderen Ausprägungen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, z. B. Fremden- oder Muslimfeindlichkeit (Leibold/Kühnel 2009; Imhoff 2010; Zick/Küpper 2011; Krumpal 2012; Leibold et al. 2012; Ullrich 2013; Pew Research Center 2008).

Vergleichende Studien in westeuropäischen Ländern zeigen, dass Antisemitismus in der Bevölkerung in unterschiedlichem Maße verbreitet ist: In den Niederlanden etwa kommen antisemitische Einstellungen vergleichsweise selten vor, in anderen Ländern wie Österreich, Italien, der Schweiz und insbesondere Spanien hingegen deutlich häufiger (Anti-Defamation League 2002; Gerstenfeld 2005). Studien auf internationaler Ebene wie z. B. das „Pew Global Attitudes Project“ des *Pew Research Center*<sup>84</sup> zeigen, dass negative Einstellungen zu Juden – in der Studie wird der Begriff Antisemitismus vermieden – zwischen 2004 und 2008 insgesamt deutlich angestiegen sind. Von den in der Studie untersuchten europäischen Ländern sind im Jahr 2008 entsprechende Einstellungen am stärksten in Spanien (46 %), Polen (36 %) und Russland (34 %) vertreten. Deutschland liegt im Mittelfeld (25 %); in Frankreich (20 %) und vor allem in Großbritannien (9 %) und den USA (7 %) sind negative Haltungen gegenüber Juden am wenigsten verbreitet (Pew Research Center 2008: 1). In den drei arabischen Ländern, die in die Untersuchung einbezogen waren (Ägypten, Libanon und Jordanien), ist Antisemitismus nicht weniger als eine Grundeinstellung der gesamten Bevölkerung: Nur 5 Prozent der Befragten in diesen Ländern zeigen *keine* negative Einstellung zu Juden (Pew Research Center 2008).

### A.2.2.3 Antisemitische Handlungen

Befunde zu antisemitischen Handlungen liegen lediglich auf der Grundlage von Befragungen und Fallstatistiken vor, für die jedoch einige Einschränkungen gelten (s. Kap. A.2.1). Ergebnisse aus Testing-Verfahren, die sich explizit auf Diskriminierung wegen der jüdischen Religionszugehörigkeit beziehen, sind nicht bekannt.

### Befunde aus Befragungen

Ausgehend von einer Erhebung der FRA wurde 2013 die Studie „Diskriminierung und Hasskriminalität gegenüber Juden in den EU-Mitgliedstaaten: Erfahrungen und

84 Das *Pew Research Center* ist ein US-amerikanisches Meinungsforschungsinstitut mit Sitz in Washington D. C. Das „Pew Global Attitudes Project“ ist eins der sieben Projekte des Instituts; vgl. <http://www.pewglobal.org/>, 14.01.2016.



Wahrnehmungen im Zusammenhang mit Antisemitismus“ veröffentlicht (FRA 2013).<sup>85</sup> Daraus geht u. a. hervor, dass von den Befragten, „die sich selbst (aufgrund ihrer Religion, Kultur, Erziehung, Ethnizität oder Abstammung oder aus anderen Gründen) als Juden betrachteten“ (FRA 2013: 9), im Durchschnitt 28 Prozent Antisemitismus in ihrem Land als ein „sehr großes Problem“ einstufen und 38 Prozent als ein „ziemlich großes Problem“. Für Deutschland betragen die Werte 17 Prozent („sehr großes Problem“) und 44 Prozent („ziemlich großes Problem“). Ein weiterer Befund der Studie ist, dass 21 Prozent aller Befragten angaben, sie seien in den letzten zwölf Monaten vor der Erhebung „aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Judentum Opfer eines oder mehrerer Vorfälle von verbaler Beleidigung oder Belästigung oder eines körperlichen Angriffs“ geworden; in Deutschland lag der Anteil bei 16 Prozent (FRA 2013: 31f.). Insgesamt 19 Prozent der Befragten waren in diesem Zeitraum nach eigenen Angaben aufgrund ihrer Religion oder ihres Glaubens diskriminiert worden, der für Deutschland ermittelte Wert lag mit 24 Prozent noch höher. Diskriminierung wurde am häufigsten am Arbeitsplatz (11 %) oder bei der Arbeitssuche (10 %) bzw. in einer Schule oder Bildungseinrichtung (8 %) wahrgenommen, wobei für die einzelnen untersuchten Staaten keine differenzierten Zahlen ausgewiesen wurden (FRA 2013: 57–60). Die Aussagekraft solcher Erfassungen gefühlter Diskriminierung ist generell beschränkt, da sich eben nicht ermitteln lässt, ob ein hohes bzw. geringes Maß wahrgenommener Diskriminierung sich tatsächlich auf ein hohes bzw. geringes Maß diskriminierender Handlungen Dritter gründet oder durch unterschiedliche Sensibilitäten für entsprechende Handlungen beeinflusst wird. Nichtsdestoweniger können individuell und unterschiedlich als diskriminierend wahrgenommene Handlungen für die betroffenen Personen durchaus unterschiedliche reale Auswirkungen haben (vgl. Thomas 1923; Thomas/Thomas 1928).

#### Befunde aus Fallstatistiken

In ihrem Überblick über den Datenstand zu Antisemitismus in der EU weist die FRA (2015a) u. a. darauf hin, „dass verlässliche und vergleichbare Zahlen, die zu einer wirksamen Bekämpfung des Phänomens unverzichtbar sind, derzeit fehlen“ (FRA 2015b; vgl. auch FRA 2015a). Im Jahr 2014 wurde daher eine Arbeitsgruppe zur Bekämpfung von Hassverbrechen gegründet, die die statistische Erfassung solcher Verbrechen in allen EU-Staaten verbessern soll. Der aktuelle Bericht der FRA zeigt für Deutsch-

land insgesamt einen Anstieg antisemitischer Straftaten im Jahr 2014 (2014: 1.596; 2013: 1.275) (FRA 2015b: 34); das ist vermutlich auf Straftaten im Zusammenhang mit dem Israel-Palästina-Konflikt zurückzuführen, die in diesem Zeitraum von 41 auf 575 sprunghaft gestiegen sind (vgl. BT-Drs. 18/5758). Die in den Straftaten enthaltenen Gewalttaten waren zuletzt leicht rückläufig (2014: 45; 2013: 51) (FRA 2015b: 37). In einer Langzeitperspektive lässt sich insgesamt ein Rückgang antisemitischer Straftaten beobachten (FRA 2015a: 36–39; vgl. auch BT-Drs. 18/5758). Die Ergebnisse basieren auf der Polizeilichen Kriminalstatistik (PKS); diese erfasst jedoch lediglich strafrechtlich relevante Sachverhalte, die der Polizei bekannt geworden sind und registriert wurden (sog. Hellfeld). Daraus ergeben sich einige Einschränkungen: Einerseits ist von einer hohen Dunkelziffer strafrechtlich relevanter Sachverhalte auszugehen, die entweder nicht angezeigt werden oder generell unbeobachtet bleiben. Andererseits gibt die Statistik keine Auskunft darüber, ob der Tatverdacht tatsächlich zu einer Anklage und ggf. sogar einer Verurteilung geführt hat. Zudem werden in der PKS zusammenhängende strafrechtlich relevante Sachverhalte grundsätzlich als ein einziger Fall behandelt, auch wenn mehrere Personen geschädigt wurden (vgl. u. a. Cramer/Mischkowitz 2013; Schulz 2015).

### A.2.3 Abwertung und Diskriminierung von Muslimen

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlichen Phänomen der Abwertung von Muslimen ist vergleichsweise jung. Das erklärt wohl auch das konzeptionelle ‚Begriffswirrwarr‘: Begriffe wie Muslim- oder Islamfeindlichkeit, Islamophobie und antimuslimischer Rassismus werden oftmals synonym und ohne spezifische Abgrenzung verwendet. Entsprechend unterschiedlich ist der methodische Zugang bei der statistischen Erfassung abwertender Einstellungen zu Muslimen. Im Bereich diskriminierender Handlungen ist die Datenlage zu Muslimen hingegen etwas besser als zu Juden.

#### A.2.3.1 Islamophobie, Muslimfeindlichkeit, Islamfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus: unterschiedliche Konzepte und Begriffe

Im englischsprachigen Diskurs hat sich zur Beschreibung der Abwertung von Muslimen der Begriff *islamophobia*

<sup>85</sup> Im Rahmen der Untersuchung wurden in den Ländern Belgien, Deutschland, Frankreich, Italien, Lettland, Schweden, Ungarn und Großbritannien insgesamt 5.847 Personen befragt, die sich als jüdisch betrachten. Die Befragung erfolgte im Zeitraum September und Oktober 2012 online. Sie zeigt laut FRA (2013: 65–67) u. a., dass insgesamt etwa die Hälfte der Befragten (je nach Bereich zwischen 43 % und 53 %) nicht weiß, dass es Gesetze gibt, die Juden vor Diskriminierung schützen; etwa ein Drittel kennt keine Organisation, die Beratung oder Unterstützung für Diskriminierungsopfer anbietet. Im SVR-Integrationsbarometer 2014 gaben rund 27 Prozent der Befragten mit und 11 Prozent der Befragten ohne Migrationshintergrund an, das AGG nicht zu kennen.

etabliert. Über dessen genaue Entstehung ist sich die Wissenschaft uneinig, mehrere Autoren beanspruchen seine Einführung für sich (s. dazu López 2011). Grundsätzlich existiert der Begriff im englischsprachigen Diskurs bereits seit Anfang der 1980er Jahre. Anfangs wurde er zur Beschreibung von Angst bzw. Bedrohungsgefühlen der Mehrheitsgesellschaft durch den Islam verwendet, dann bald für Abwertung von und Vorurteile gegen Muslime (Allen 2010). Die deutsche Übersetzung Islamophobie wird hingegen mittlerweile kaum mehr genutzt (vgl. aber u. a. noch Heitmeyer 2002; 2010a); vor allem aufgrund der damit suggerierten Angst erschien sie als begriffliches Konzept für die Abwertung von Muslimen ungeeignet (Zick 2012: 35) und wurde zunehmend von den Begriffen Islamfeindlichkeit und Muslimfeindlichkeit abgelöst (vgl. Heitmeyer 2010b; Leibold/Kühnel 2006).

2012 veranstaltete die Deutsche Islam Konferenz (DIK) eine Fachtagung, bei der die inhaltliche Auseinandersetzung mit den verschiedenen Begriffen zur Beschreibung der Abwertung von Muslimen im Zentrum stand. Hier sah Heiner Bielefeldt (2012: 23) den „Begriff der Muslimfeindlichkeit am ehesten geeignet [...]. Denn darin kommt die menschenrechtliche Fokussierung zum Ausdruck, wonach es nicht um die Wahrheit oder Reputation der Religion als solcher geht, sondern um die *Menschen*, die [...] missachtet werden“ (Bielefeldt 2012: 23, Herv. im Original). Muslimfeindlichkeit ist danach eine Form gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit; sie richtet sich gegen Muslime und als Muslime wahrgenommene Menschen, die – unabhängig von ihrer tatsächlichen Religionszugehörigkeit oder Religiosität – als dem Islam zugehörig markiert und abgewertet werden. Bielefeldt (2012: 26) verweist darauf, dass sich auch der staatlich gewährleistete Rechtsschutz nicht auf die Religion als solche beziehe, sondern auf deren Ausübung durch die Menschen, deshalb seien Begriffe wie Islamfeindlichkeit ungeeignet. Entsprechend weist Andreas Zick (2012: 35) im Rahmen der Fachtagung darauf hin, dass einerseits zu unterscheiden sei „zwischen der Feindlichkeit gegenüber dem Islam als Religion und gegenüber Muslimen“, wengleich dies empirisch „in der Regel signifikant korrelierende Facetten“ seien, andererseits aber der „genaue empirische Nachweis, dass es auch bei den Vorurteilen gegenüber dem Islam letztendlich um eine Feindlichkeit gegenüber Muslimen geht, [...] erst zu erbringen“ sei. Der Begriff Islamfeindlichkeit wird u. a. in den jüngeren Studien des GMF-Projekts verwendet; hier wird er beschrieben als Ab-

wertung, die „gegen Menschen muslimischen Glaubens oder ganz allgemein gegen den Islam [gerichtet ist], unabhängig davon, inwieweit die Betroffenen religiös sind oder welcher spezifischen islamischen Glaubensrichtung sie angehören“ (Zick/Küpper/Hövermann 2011: 46). Islamfeindlichkeit kann demnach definiert werden als „Bedrohungsgefühl[ ] und Abwertung[ ] von Muslimen, ihrer Kultur und ihren öffentlich-politischen wie religiösen Aktivitäten“ (Klein/Groß/Zick 2014: 64). Am GMF-Projekt beteiligte Autoren räumen jedoch ein, dass der Begriff Muslimfeindlichkeit treffender wäre, „da es hier nicht um die Ablehnung einer Glaubensrichtung geht, sondern um die Abwertung von Menschen, die dieser Glaubensrichtung zugeordnet werden“; dieser Begriff habe sich aber bisher noch nicht durchgesetzt (Zick/Küpper/Hövermann 2011: 46; vgl. auch Decker/Kiess/Brähler 2012).

Attia, Häusler und Shooman (2014) plädieren hingegen für die Verwendung des Begriffs „antimuslimischer Rassismus“, weil „antimuslimische Argumentationen [...] vielfach mit anderen gesellschaftlichen Machtverhältnissen und hegemonialen Diskursen verwoben“ (Attia 2014: 27) seien; mit Verweis auf strukturelle Diskriminierung meinen sie, dass es sich somit um Rassismus handle, nicht nur um Feindschaft gegenüber Muslimen. Sie beziehen sich hier darauf, dass es nicht nur eine biologische, sondern auch eine kulturalistische Ausprägung von Rassismus gebe und Muslimfeindlichkeit auch eine ethnisierende Komponente habe (vgl. Shooman 2011; 2012; Miksch 2009). Dennoch verwenden auch diese Autoren die Begriffe Islamfeindlichkeit und antimuslimischer Rassismus teilweise parallel und ohne klare Abgrenzung voneinander (vgl. Shooman 2012).

### A.2.3.2 Abwertende Einstellungen gegenüber Muslimen

In empirischen Studien dominiert als Messkonstrukt der Begriff der Islamfeindlichkeit bzw. Islamfeindschaft. Während die Studien zunächst (unter dem Begriff der Islamophobie) darauf ausgerichtet waren, Ängste in Bezug auf den Islam und Muslime zu erfassen, wurde später (unter dem Begriff der Islamfeindlichkeit) die Abwertung von Muslimen und eine sich daraus ergebende Feindschaft ermittelt.<sup>86</sup> Diese Verschiebung führte auch dazu, dass die Indikatoren zur Messung entsprechender Einstellungen stetig weiterentwickelt und verändert wurden, mit der Folge, dass selbst das auf eine Dekade angelegte

86 Andere Umfragen wie z. B. der ALLBUS (GESIS 2013; vgl. GESIS 2014) zielen darauf ab, die Wahrnehmung von Konflikten zwischen Christen und Muslimen oder Meinungen zur Beschränkung der Ausübung des islamischen Glaubens zu erfassen, oder sie erheben und vergleichen (wie z. B. der Religionsmonitor) eher, wie verschiedene Religionen wahrgenommen werden, ohne dies mit Begriffen wie Islam- oder Muslimfeindlichkeit zu fassen (vgl. Pollack/Müller 2013: 36–41). Darüber hinaus wird in Umfragen das Wissen über den Islam erhoben. Im SVR-Integrationsbarometer 2014 beispielsweise sollten die Befragten schätzen, wie viele Muslime in Deutschland leben. Dabei zeigte sich, dass deren Zahl zum Teil erheblich überschätzt wird, was darauf hinweist, dass es an Wissen um die Vielfalt der hier lebenden Muslime mangelt. Ein Abbau solcher Wissensdefizite könnte u. a. helfen, Stereotypen vorzubeugen (SVR-Forschungsbereich 2014c).

Langzeitprojekt GMF keine durchgängig vergleichbaren Ergebnisse vorlegen konnte (vgl. dazu Heitmeyer 2002; 2010a; 2010b; Leibold et al. 2012: 184).<sup>87</sup> Daran wird nach Frindte (2013: 94) „[...] das Dilemma ersichtlich: Um islamfeindliche Einstellungen erfassen zu können, ist man einerseits auf permanente (Weiter-)Entwicklung neuer Indikatoren angewiesen. Es bedarf aber auf der anderen Seite auch einer weitreichenden Konstanz hinsichtlich der Erhebungsinstrumente und Begrifflichkeiten, um zuverlässige Aussagen [...] ableiten zu können.“ An einheitlichen Items und studienübergreifenden Konstrukten zur Erfassung entsprechender Haltungen fehlt es weiterhin. Darüber hinaus lassen sich – wie beim Antisemitismus – die jeweils ermittelten Anteile der Befragten, die eine abwertende Einstellung zu Muslimen äußern, in der Regel nicht vergleichen, weil selbst bei ähnlichen Fragen für die Antwortmöglichkeiten oftmals unterschiedliche Skalen mit oder ohne Mittelkategorie verwendet werden. Unabhängig von den verwendeten Begriffen bzw. den zur Erfassung verwendeten Indikatoren und Skalen zeigt sich aber, dass bei einem nicht zu vernachlässigenden Teil der Gesellschaft abwertende Haltungen gegenüber Muslimen vorherrschen (Tab. A.2).

Trotz der genannten Einschränkungen lassen also vor allem die GMF-Daten als Langzeittrend erkennen, dass der Islam bzw. Muslime als Bedrohung wahrgenommen werden (Leibold 2010; Leibold et al. 2012). Bezogen auf soziodemografische Faktoren ergeben sich ähnliche bivariate Zusammenhänge wie bei anderen Ausprägungen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit: Männer, Ältere, geringer Gebildete und Ostdeutsche stimmen islam- bzw. muslimfeindlichen Aussagen häufiger zu als Frauen, Jüngere, höher Gebildete und Westdeutsche (Decker et al. 2012). Zudem zeigt sich ein Zusammenhang von Muslimfeindlichkeit mit autoritären Orientierungen, chauvinistischen Einstellungen, sozialen Dominanzorientierungen (Überlegenheit der Eigengruppe) und der Ablehnung von Diversität (Decker et al. 2012; Zick/Hövermann/Krause 2012; vgl. auch Frindte 2013). Weitere Analysen ergeben zudem, dass insbesondere das Gefühl einer Bedrohung durch den Islam mit einer wahrgenommenen generellen Überfremdung durch Ausländer einhergeht (Leibold 2010). Ebenso zeigt sich, dass „das Konstrukt der Islamophobie direkt stärker durch das Bedrohungsempfinden [...] bestimmt [wird]“ (Leibold 2010: 155) als durch ge-

nerell fremdenfeindliche Einstellungen. Darüber hinaus gibt es Hinweise auf einen Zusammenhang zwischen Fernsehkonsum und der Abwertung von Muslimen (vgl. Eysel/Geschke/Frindte 2015), was vermutlich auch mit der (negativen) Darstellung des Islam in den Medien zu tun hat (Info-Box 3). Zick, Küpper und Hövermann (2011) stellen in ihrer vergleichenden Studie zu gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit in Europa (GFE-Europe) fest, dass muslimfeindliche Einstellungen zwar in Deutschland, Italien, Ungarn und Polen ähnlich stark ausgeprägt sind und signifikant stärker als in Frankreich, Großbritannien und insbesondere Portugal; dennoch „unterscheiden sich die acht Länder in der Verbreitung islamfeindlicher Vorurteile [...] nur gering“ (Zick/Küpper/Hövermann 2011: 12).

Die im Rahmen der Pew-Studie erhobenen Daten zielen zwar nicht direkt auf die Erfassung eines Konstrukts wie Muslimfeindlichkeit ab. Die Umfrage zeigt jedoch, dass der Anteil der Bevölkerung, die gegenüber Muslimen negativ eingestellt ist, in Spanien (52 %) und Deutschland (50 %) größer ist als in Polen (46 %), Frankreich (38 %), Russland (32 %), Großbritannien (23 %) oder den USA (23 %) (Pew Research Center 2008: 16).

Auch der Religionsmonitor 2013 der Bertelsmann Stiftung strebt nicht explizit an, Muslimfeindlichkeit oder ein ähnliches Konstrukt zu erfassen. Aus den unterschiedlichen Wahrnehmungen und Wertschätzungen verschiedener Religionen durch die Bevölkerung, die die Studie aufzeigt, lassen sich jedoch für die Diskussion hilfreiche Befunde gewinnen: Während das Christentum (76 % in Westdeutschland, 64 % in Ostdeutschland) und der Buddhismus (62 % in Westdeutschland, 48 % in Ostdeutschland) überwiegend als Bereicherung gelten, wird der Islam mehrheitlich als Bedrohung angesehen (49 % in West- und 57 % in Ostdeutschland) (Pollack/Müller 2013: 37).<sup>88</sup> Die damit aufgezeigte Dichotomie von einem ‚guten‘ Christentum und einem ‚guten‘ (und ‚sanften‘) Buddhismus auf der einen und einem ‚bösen‘ Islam auf der anderen Seite macht deutlich, dass die Ablehnung des Islam nicht als Ausfluss einer generellen Religionsskepsis zu bewerten ist (vgl. auch Hafez/Schmidt 2015), wie sie beispielsweise bei ‚radikal säkular‘ orientierten Menschen vorherrschen dürfte (s. Kap. B.1).

Die kulturellen Unterschiede und die soziale Distanz von Deutschen zu türkeistämmigen Zuwanderern werden allgemein als größer angesehen als zu anderen Zuwan-

87 Zick, Küpper und Hövermann (2011: 71) verwenden weitere Fragen, die „eine vermutete kulturelle Differenz und eine unterstellte Affinität von Muslimen zum Terrorismus erfassen“ und eng mit Islamfeindlichkeit zusammenhängen, jedoch eigenständige Konstrukte sind. Decker, Kiess und Brähler (2012) nutzen ebenfalls weitere Fragen, um ‚Islamkritik‘ zu erfassen. Auch diese hängen stark mit Islamfeindlichkeit zusammen, jedoch gibt es „eine klare Grenze zwischen Religionskritik und Islamfeindschaft, die auf Ressentiments beruht“ (Decker/Kiess/Brähler 2014: 48).

88 Die Frage lautete: „Wenn Sie an die Religionen denken, die es auf der Welt gibt: Als wie bedrohlich bzw. wie bereichernd nehmen Sie die folgenden Religionen wahr?“ Die Antwortmöglichkeiten waren: „sehr bedrohlich“, „eher bedrohlich“, „eher bereichernd“ und „sehr bereichernd“, außerdem „weder/noch“ und „sowohl als auch“.



Tab. A.2 Erfassung abwertender Einstellungen gegenüber Muslimen in ausgewählten (quantitativen) Studien

Aussage	Studie (Anteil der Befragten mit islamfeindlicher Einstellung)			
	GFE-Europe 2008 (Bielefeld)	Mitte Bielefeld 2014	Mitte Leipzig 2012	Mitte Leipzig 2014
	Antwortskala: 1 „stimme überhaupt nicht zu“ bis 4 „stimme voll und ganz zu“	Antwortskala: 1 „stimme überhaupt nicht zu“ bis 4 „stimme voll und ganz zu“	Antwortskala: 1 „lehne voll und ganz ab“ bis 5 „stimme voll und ganz zu“	Antwortskala: 1 „lehne voll und ganz ab“ bis 5 „stimme voll und ganz zu“
„Durch die vielen Muslime hier fühle ich mich manchmal wie ein Fremder im eigenen Land.“ (Z)	–	31,5 %	–	43,0 %
„Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden.“ (Z)	–	18,2 %	–	36,6 %
„Es gibt zu viele Muslime in [jew. Land].“ (Z)	46,1 %	–	–	–
„Muslime in [jew. Land] stellen zu viele Forderungen.“ (Z)	54,1 %	–	–	–
„Der Islam ist eine Religion der Intoleranz.“ (Z)	52,5 %	–	–	–
„Die islamische Welt ist rückständig und verweigert sich den neuen Realitäten.“ (Z)	–	–	57,5 %	–
„Der Islam ist eine archaische Religion, unfähig, sich an die Gegenwart anzupassen.“ (Z)	–	–	56,3 %	–
„Ich denke, dass die Nähe von Islam und Terrorismus schon im Islam selber und seinen aggressiven Seiten angelegt ist.“ (Z)	–	–	46,6 %	–
„Jegliche Kritik von Vertretern des Islam an der westlichen Welt ist übertrieben und ungerechtfertigt.“ (Z)	–	–	44,4 %	–
„Muslime und ihre Religion sind so verschieden von uns, dass es blauäugig wäre, einen gleichen Zugang zu allen gesellschaftlichen Positionen zu fordern.“ (Z)	–	–	57,1 %	–

Anmerkung: In der Tabelle sind jeweils die Anteile abgebildet, die eine antisemitische Einstellung anzeigen. Eine Zustimmung (Z) zur Aussage zeigt eine abwertende Einstellung an (GFE-Europe 2008 und Mitte Bielefeld 2014: Antwortkategorien 3 bis 4; Mitte Leipzig 2012 und 2014: Antwortkategorien 4 bis 5).

Quelle: Decker et al. 2012: 92; Decker/Kiess/Brähler 2014: 50; Zick/Küpper/Hövermann 2011: 70; Klein/Groß/Zick 2014: 67; eigene Zusammenstellung

### Info-Box 3 Darstellung des Islam in den Medien

Für die Wahrnehmung des Islam bzw. der Muslime spielt auch deren öffentliche und mediale Darstellung eine Rolle. Eine Auswertung des SVR-Integrationsbarometers 2012 durch den SVR-Forschungsbereich (2013) ergibt beispielsweise, dass Befragte mit wie ohne Migrationshintergrund meinen, der Islam und Muslime würden in den Medien zu negativ dargestellt. Hafez und Richter (2007) zeigen in einer Studie zum Islambild und zur Berichterstattung in ARD und ZDF, dass Berichte über Terror, Extremismus und Desintegration gegenüber anderen Themenfeldern (etwa Alltag/Soziales und Kultur/Religion) massiv dominieren. Eine Untersuchung von Jirschitzka, Haußbecker und Frindte (2010) zur medialen Konstruktion und Interpretation von Terrorismus in Hauptnachrichtensendungen verweist ebenfalls darauf, dass Islam und Terrorismus häufig im gleichen Kontext genannt werden:<sup>89</sup> In etwa jedem fünften analysierten Beitrag werde ein Bezug zur Religionszugehörigkeit der Akteure hergestellt „und fast ausnahmslos ist dann von *islamistischen Terroristen* die Rede“ (Jirschitzka/Haußbecker/Frindte 2010: 89, Herv. im Original). Eine Untersuchung von Überschriften der New York Times aus der Zeit zwischen 1985 und 2013 kommt allerdings zu einem anderen Ergebnis: Langfristig gesehen sind die Überschriften, die sich entweder auf den Islam oder auf Muslime beziehen, deutlich positiver geworden – selbst nach den Anschlägen vom 11. September 2001 oder anderen islamistischen Terroranschlägen (Bleich/Nisar/Abdelhamid 2015). Zu einem ähnlichen Befund kommt eine Analyse der Berichterstattung der Sender BBC, CNN, RAI und TST über Militäreinsätze in Afghanistan (2001) und dem Irak (2003). Danach sind sowohl Politiker als auch die Medien sehr darauf bedacht, den Krieg gegen den Terrorismus nicht mit dem Islam in Verbindung zu bringen und Terroristen nicht mit der Allgemeinheit der Muslime gleichzusetzen (Brusa 2012: 196). Eysel, Geschke und Frindte untersuchen in einer 2015 veröffentlichten Studie – mit Bezug auf das Konzept der „Reinforcing Spirals“ (Slater 2007) – die Wechselwirkungen zwischen Fernsehkonsum und Muslimfeindlichkeit in Deutschland. Dazu werten sie Telefoninterviews in Querschnitts- und Längsschnittanalysen im Hinblick darauf aus, wie die Quantität und Qualität des TV-Konsums muslimfeindliche Einstellungen der Konsumenten beeinflusst.<sup>90</sup> Die Ergebnisse der Studie zeichnen kein einheitliches Bild, zeigen jedoch, dass zwischen dem Fernsehkonsum und der Abwertung von Muslimen durchaus Zusammenhänge bestehen: Bezogen auf private Sender konnte gezeigt werden, dass der Fernsehkonsum und die Abwertung von Muslimen sich gegenseitig verstärken. Für die öffentlichen Sender ist eine entsprechende Wirkung nicht erkennbar (Eysel/Geschke/Frindte 2015).

derergruppen (z. B. Italienern) (Blohm/Wasmer 2008; Diehl/Tucci 2010; vgl. auch SVR 2015: 145). Angesichts dessen legt die vergleichsweise negative Bewertung des Islam im Allgemeinen und von Muslimen im Speziellen die Vermutung nahe, dass ‚Türken‘ und Muslime in der öffentlichen Wahrnehmung verschwimmen. So ist zu vermuten, dass Türkeistämmige in Deutschland auch oder gerade deshalb abgelehnt werden, weil sie (vermeintlich) Muslime sind, und umgekehrt mit Muslim ein ‚Türke‘ assoziiert wird. Dies dürfte u. a. der Tatsache geschuldet sein, dass die meisten in Deutschland lebenden türkeistämmigen Zuwanderer tatsächlich Muslime

sind (Diehl et al. 2013; Kühnel/Leibold 2007). Dazu passt auch, dass Türkeistämmige in Deutschland mehr Diskriminierung wahrnehmen als andere Zuwanderergruppen (s. Kap. A.2.3.3).<sup>91</sup>

#### A.2.3.3 Abwertende Handlungen gegenüber Muslimen

Befunde zu abwertenden Handlungen gegenüber Muslimen liegen nicht nur aus Befragungen vor, sondern auch aus Studien, die die Arbeitsmarktchancen von Muslimen mittels verschiedener Verfahren messen. In der Kriminal-

89 In dieser Studie werden die Hauptnachrichtensendungen der Sender ARD, ZDF, Sat.1 und RTL aus der Zeit zwischen August 2007 und Februar 2009 auf ihre Berichterstattung zu Terrorismus untersucht. Das Gesamtsample besteht aus 1.145 Beiträgen.

90 Für die Studie wurden nur deutsche Staatsbürger ohne Migrationshintergrund zwischen 14 und 33 Jahren befragt (N = 97). Bei der Auswertung wird nach Alter, Geschlecht und Größe des Wohnorts der Befragten gewichtet. Die Studie beschränkt sich auf die öffentlichen Sender ARD und ZDF und die privaten Sender Sat.1 und RTL.

91 Darüber hinaus haben Muslime in sozialen Interaktionen manchmal kaum die Möglichkeit, Stereotype über sie zu korrigieren, insbesondere wenn diese als sich selbst erfüllende Prophezeiungen wirken. Wenn beispielsweise Muslime in alltäglichen Interaktionen Ablehnung erfahren (aufgrund des negativen Stereotyps über sie) und darauf zurückhaltend und ihrerseits ablehnend reagieren – was eine angemessene Reaktion auf Ablehnung darstellt –, tragen sie damit unbeabsichtigt dazu bei, das negative Bild von ihnen zu bestätigen.

statistik werden islam- bzw. muslimfeindliche Straf- und Gewalttaten hingegen – anders als Fälle von Antisemitismus – nicht gesondert erfasst.<sup>92</sup>

### Befunde aus Befragungen

Im Rahmen einer Umfrage unter der muslimischen Wohnbevölkerung in vier deutschen Großstädten erheben Brettfeld und Wetzels (2007) u. a. Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen in den letzten zwölf Monaten vor dem Interview. Etwa ein Fünftel der Befragten berichtet von schweren (18,6 %) oder sehr schweren (3,5 %)<sup>93</sup> Diskriminierungserfahrungen. In den meisten Fällen handelt es sich dabei um Beleidigungen, tätliche Angriffe werden eher selten berichtet (2,9 %) (Brettfeld/Wetzels 2007: 105f.). Diskriminierungserfahrungen stehen auch bei dem 2008 von der FRA durchgeführten *European Union Minorities and Discrimination Survey* (EU-MIDIS) im Zentrum. 31 Prozent der in Deutschland befragten türkeistämmigen Muslime haben in den letzten zwölf Monaten Diskriminierung erfahren; im Schnitt berichten sie von 5,8 entsprechenden Vorfällen in diesem Zeitraum (FRA 2009: 5–8).<sup>94</sup> Diskriminierung bei der Arbeitssuche (28 %) bzw. am Arbeitsplatz (23 %) kommt am häufigsten vor; religiöse Bekleidung hat der Studie zufolge „nur einen geringen Einfluss auf die Diskriminierungserfahrungen“ (FRA 2009: 8).<sup>95</sup> Im SVR-Integrationsbarometer 2014 wurden ebenfalls u. a. Diskriminierungserfahrungen in Bezug auf die Religionsausübung erhoben. Danach fühlen sich 26,5 Prozent der Befragten, die sich zum Islam bekennen, bei der Religionsausübung benachteiligt, während es bei Nichtmuslimen lediglich 5,6 Prozent sind (SVR 2014: 33f.). Wie das SVR-Integrationsbarometer 2016 zeigt, sind sowohl Personen mit als auch ohne Migrationshintergrund mehrheitlich der Ansicht, dass viele Muslime aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden (s. Kap. SVR-Integrationsbarometer). Wie bereits erwähnt, wird vermutet, dass Türkeistämmige in Deutschland auch bzw. gerade deshalb abgelehnt werden, weil sie (vermeintlich) Muslime sind (s. Kap. A.2.3.2). Dies wird auch darauf zurückgeführt, dass die Mehrheitsgesellschaft zu türkeistämmigen Zuwanderern eine größere kulturelle und soziale Distanz

sieht als zu Zuwanderern anderer Herkunft. Das spiegelt sich indirekt auch in der Wahrnehmung der Türkeistämmigen selbst wider: Wie Daten des SOEP zeigen, nehmen Türkeistämmige der ersten wie der zweiten Generation in stärkerem Umfang Diskriminierung wahr als Zuwanderer anderer Herkunftsgruppen; insbesondere bei der zweiten Generation ist die Diskriminierungswahrnehmung zuletzt deutlich gestiegen (Abb. A.1).<sup>96</sup>

Hinsichtlich der Wirkung von Diskriminierung auf Integration ist an dieser Stelle auch auf den Aspekt der sog. Gruppendiskriminierung hinzuweisen: Auch Menschen, die selbst keine Diskriminierung erfahren haben, glauben oft, dass Angehörige ihrer Gruppe diskriminiert werden. Dies kann ihre Integrationsmotivation bremsen.

Aus kleineren regionalen Studien liegen befragungsbasierte Befunde zur ‚Diskriminierungsbereitschaft‘ im Prozess der Personalauswahl bzw. zu diskriminierenden Haltungen und Praktiken von Unternehmen vor. In einer Befragung im Landkreis Breisgau-Hochschwarzwald geben beispielsweise ca. 35 Prozent der befragten Unternehmen an, dass bei der Vergabe einer Ausbildungsstelle der „kulturelle Hintergrund“ eine Rolle spiele (Scherr/Gründer 2011: 5; vgl. auch Scherr/Janz/Müller 2013; 2015). Rund 15 Prozent der Betriebe sind nach eigenen Angaben nicht bereit, Auszubildende mit islamischer Religionszugehörigkeit einzustellen; fast 42 Prozent lehnen es ab, weibliche Auszubildende einzustellen, „die aus religiösen Gründen ein Kopftuch tragen“ (Scherr/Gründer 2011: 27). Dabei zeigen sich Unterschiede hinsichtlich der Betriebsgröße: In größeren Betrieben (über 51 Mitarbeiter) beträgt der Anteil der Ablehnung 29 Prozent, bei kleineren Betrieben (20 Mitarbeiter und weniger) liegt er über 45 Prozent (Scherr/Gründer 2011: 33). In einer ähnlichen Befragung in der Region Südlicher Oberrhein geben rund 35 Prozent der Unternehmen an, dass sie keine kopftuchtragende Muslima einstellen würden (Scherr/Janz/Müller 2013: 264).

### Befunde aus Testing-Verfahren

Hinweise auf Diskriminierung von Muslimen, die aus verschiedenen Untersuchungen gewonnen wurden, können

92 Islam- bzw. muslimfeindliche Straf- und Gewalttaten werden im Rahmen des Kriminalpolizeilichen Meldedienstes „Politisch motivierte Kriminalität“ (KPM-D-PMK) zwar erfasst, jedoch dem Oberbegriff Hasskriminalität zugeordnet und nicht gesondert als islam- oder muslimfeindlich kategorisiert. Folglich können entsprechende Straf- und Gewalttaten anders als bei Antisemitismus auch nicht genauer quantifiziert werden (vgl. BT-Drs. 18/4269). Dadurch, dass sie nur unter dem Label „Hasskriminalität“ Erwähnung finden, werden sie in der öffentlichen Kommunikation vermutlich unterschätzt.

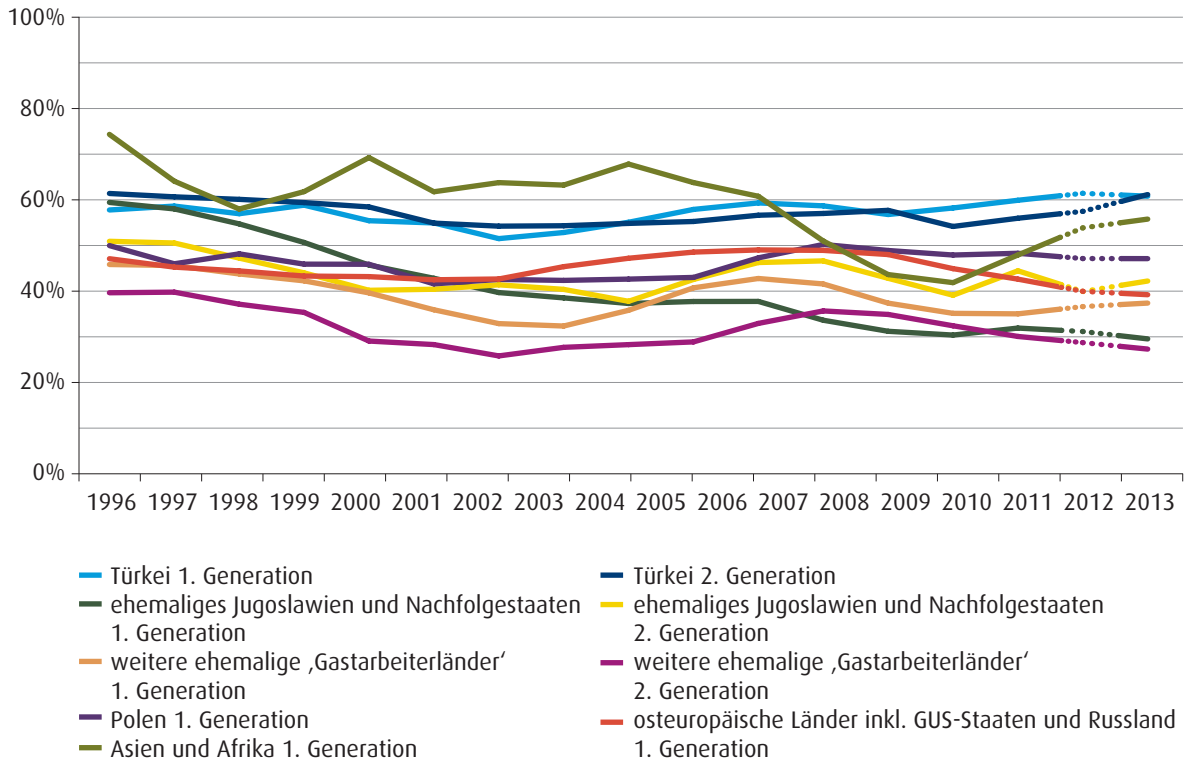
93 Als solche waren strafrechtlich relevante Handlungen definiert.

94 EU-MIDIS ist eine EU-weite Erhebung, in der Zuwanderer und ethnische Minderheiten zu ihren Diskriminierungs- bzw. Viktimisierungserfahrungen befragt werden. Insgesamt wurden für die vorliegende Studie 23.500 Personen in sämtlichen 27 Mitgliedstaaten befragt. Die Studie wurde 2009 veröffentlicht. Für Deutschland wurden ausschließlich türkeistämmige Muslime befragt.

95 In einer früheren Analyse der SOEP-Daten aus dem Erhebungsjahr 1996 kommen Diehl und Urbahn (1998: 30) zu dem Schluss, dass (insbesondere praktizierende) Muslime sich stärker von Diskriminierung betroffen fühlen als andere Migrantengruppen und dass „[d]er positive Zusammenhang zwischen der religiösen Partizipation und der wahrgenommenen Benachteiligung durch Angehörige der Mehrheitsgesellschaft [...] darauf zurückzuführen sein [kann], daß das offene Bekenntnis zum Islam zu verstärkter Diskriminierung führt“.

96 Der SVR dankt Elisabeth Liebau, wissenschaftliche Mitarbeiterin im Arbeitsbereich Surveymethodik und -management (SOEP Survey) des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung (DIW), für die Bereitstellung der Auswertungen des SOEP.

Abb. A.1 Diskriminierungswahrnehmungen von Zuwanderern in Deutschland 1996–2013 (nach Herkunftsgruppen der Befragten und Generation)



Anmerkung: Seit 2011 werden nur im Zweijahresrhythmus Daten erhoben, daher liegen für das Jahr 2012 keine Daten vor.  
Quelle: SOEP; Berechnung und Darstellung: Elisabeth Liebau

insbesondere durch Testing-Studien verifiziert werden. So werden beispielsweise in Korrespondenztests Bewerbungen von mindestens zwei fiktiven Personen verschickt. Diese sind nach ihren fiktiven Bewerberprofilen z. B. für die zu besetzende Stelle gleichermaßen qualifiziert und unterscheiden sich lediglich in einem (potenziell) diskriminierungsrelevanten Kriterium (z. B. nichtdeutscher Name, Migrationshintergrund, Staatsangehörigkeit, Religionszugehörigkeit etc.). Solche Testing-Studien bestätigen die Vermutung, dass Diskriminierung bei der Vergabe von Ausbildungsplätzen eine Rolle spielt. Diese Annahme beruht u. a. auf einem Befund der Studien zur Untersuchung von Leistungen, Motivation und Einstellungen (ULME), die gezeigt haben, dass deutsche Jugendliche höhere Chancen auf einen Ausbildungsplatz haben

als Jugendliche mit Migrationshintergrund, selbst wenn diese bessere Noten haben (Lehmann/Seeber/Hunger 2006: 185; Lehmann et al. 2002; vgl. auch Lehmann/Seeber 2007).<sup>97</sup> Im Rahmen eines Korrespondenztest-Experiments zur Untersuchung der Beschäftigungsmöglichkeiten türkeistämmiger Frauen erhielten rund 19 Prozent der fiktiven Bewerberinnen mit deutschen Namen eine positive Rückmeldung (Einladung zum Vorstellungsgespräch). Von den Bewerberinnen mit einem türkischen Namen wurden nur etwa 14 Prozent eingeladen; bei denjenigen, die als Teil der Bewerbungsunterlagen ein Passfoto mit Kopftuch verwendet hatten, waren es sogar nur knapp 4 Prozent (Weichselbaumer 2015). Die – über das Kopftuch vermittelte – islamische Religionszugehörigkeit wirkt sich hier also auf die Chance eines Zugangs

97 In den Untersuchungen ULME I-III werden Hamburger Schüler zu Beginn, im Verlauf und zum Ende ihrer Ausbildung an Berufs(fach)schulen untersucht. Von den teilnehmenden Schülern mit Migrationshintergrund sind fast 40 Prozent türkeistämmig.

zum Arbeits- bzw. Ausbildungsmarkt noch deutlich stärker negativ aus als ein (über den Namen vermittelter) türkischer Migrationshintergrund allein.

Zur Diskriminierung speziell von Muslimen in Deutschland gibt es bislang kaum Studien mit einem solchen Testing-Design. Aufschlussreich für die Frage nach dem Ausmaß der Diskriminierung von Muslimen sind aber auch Testing-Studien, die die Diskriminierung von Personen einer bestimmten Herkunft (bzw. in deutscher Diktion: mit einem spezifischen Migrationshintergrund) untersuchen. Da türkeistämmige Personen vor allem als Muslime wahrgenommen werden, lässt sich das Merkmal der ethnischen Herkunft, das in entsprechenden Untersuchungen im Zentrum steht, auch als Proxy für die Religionszugehörigkeit (in diesem Fall: den Islam) verwenden. Eine (ethnische) Diskriminierung türkeistämmiger Personen lässt demnach auch auf eine Diskriminierung von Muslimen schließen. Die Ergebnisse der Studie von Kaas und Manger (2010) dürften also durchaus als Beleg für eine Diskriminierung von Muslimen am Arbeitsmarkt gelten: Die Autoren stellen fest, dass Bewerber mit einem türkischen Namen, die sich auf einen Praktikumsplatz für Studierende der Volks- und Betriebswirtschaftslehre bewerben, bei gleichen Qualifikationen deutlich seltener eine Einladung zum Bewerbungsgespräch erhalten als Bewerber mit einem deutschen Namen. Zu ähnlichen Ergebnissen kommen eine schon ältere Studie zur Arbeitsmarktdiskriminierung (Goldberg/Mourinho/Kulke 1996) und eine aktuelle Studie des SVR-Forschungsbereichs zu Diskriminierung am Ausbildungsmarkt (SVR-Forschungsbereich 2014b). Ein eher geringes Ausmaß von Diskriminierung ermittelt die Studie von Hunkler (2014): In einer mehrstufigen Auswahl von Auszubildenden in einem südwestdeutschen Ausbildungsverbund stellt der Autor zwar bei den Einladungen zum Eignungstest Unterschiede zwischen türkeistämmigen Bewerbern und Bewerbern ohne Migrationshintergrund fest; diese lassen sich jedoch weitgehend auf Unterschiede im Qualifikationsprofil der Bewerber zurückführen. Aus den genannten Studien wird zudem ein ‚diskriminierungsreduzierender Größeneffekt‘ deutlich in der Form, dass ethnische (bzw. religiöse) Diskriminierung in mittelständischen und großen Unternehmen mit standardisierten Auswahlverfahren weitgehend verschwindet (Kaas/Manger 2010; SVR-Forschungsbereich 2014b).

Die Diskriminierung in Stellenbesetzungsverfahren, die solche Testing-Studien für Deutschland zutage fördern, findet sich auch in anderen Ländern (vgl. Adida/Laitin/Valfort 2016: 8f. für einen Überblick). Für Frankreich zeigen u. a. Amadiou (2004) oder Cédiey und Foroni (2007), dass Bewerber mit nordafrikanischen Namen gegenüber Bewerbern mit französischen Namen benachteiligt werden. Für Schweden konstatieren etwa Carlsson und Rooth (2006) eine Benachteiligung von Bewerbern mit arabischen gegenüber solchen mit schwedischen Namen. Ähnliche Ergebnisse liegen für Australien vor: Dort

werden Bewerber mit Namen aus dem mittleren Osten gegenüber Bewerbern mit angelsächsischen Namen benachteiligt (Booth/Leigh/Varganova 2010).

Ein diskriminierungsspezifischer Effekt der Religionszugehörigkeit lässt sich in den genannten Studien zwar vermuten, aber nicht belegen oder gar quantifizieren (Adida/Laitin/Valfort 2016: 8f.). Dies gelingt jedoch einer aktuellen Studie zum Einstellungsverhalten französischer Arbeitgeber im Buchhaltungssektor: Adida, Laitin und Valfort (2016) isolieren den ‚ethnischen Effekt‘ und vergleichen im Rahmen eines Korrespondenztests das Verhalten der Arbeitgeber: Sie verschicken jeweils zwei Bewerbungen von Frauen mit einem offensichtlich senegalesischen Nachnamen, davon eine mit einem eindeutig muslimischen und eine mit einem katholischen Vornamen, außerdem eine Bewerbung mit einem eindeutig französischen Namen. Zudem variieren sie die Lebensläufe in der Form, dass sie bei den muslimischen bzw. christlichen Bewerberinnen aus dem Senegal eine frühere Position sowie ehrenamtliches Engagement mit klarem muslimischen bzw. katholischen Bezug aufnehmen, bei der Bewerberin mit französischem Namen hingegen nur säkulare Berufserfahrung und Engagement. Hinsichtlich der im Lebenslauf dokumentierten Qualifikationen sind die versandten Bewerbungen vollkommen gleichwertig. Während sich das Antwortverhalten der Arbeitgeber bei den Bewerbungen der Christin senegalesischer Abstammung und der Französin nicht unterscheidet, wird die muslimische Senegalesin eindeutig diskriminiert.

Diskriminierung von Personen mit einem türkischen Namen (und darüber vermittelt auch von Muslimen) zeigt sich nicht nur auf dem Arbeitsmarkt, sondern auch in anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens. Gut dokumentiert sind etwa Benachteiligungen von Personen mit türkischem Namen auf dem deutschen Wohnungsmarkt; dieser Effekt verschwindet jedoch bei Personen mit einem hohen beruflichen Status (Auspurg/Hinz/Schmid 2011). Für den schulischen Bereich wurde zudem gezeigt, dass Schüleraufsätze in deutschen Grundschulen signifikant schlechter bewertet werden, wenn der Verfasser einen türkischen Namen trägt (Sprietsma 2009).

#### A.2.4 Fazit: ungleiche Begriffe und Konstrukte, gleiche Befunde

Zusammenfassend lassen sich vor allem zwei Ergebnisse identifizieren:

- (1) **⚠ Sowohl im Bereich des Antisemitismus als auch im Bereich abwertender Haltungen gegenüber Muslimen bezieht man sich zwar auf ein ähnliches Phänomen, spricht aber weder auf begrifflich-theoretischer noch auf empirischer Ebene vom Gleichen.**

- (2) **⚠️ Trotz der geschilderten Unterschiede hinsichtlich der verwendeten Begrifflichkeiten, Messkonstrukte und Erfassungsmethoden bleibt festzuhalten, dass bei einem nicht zu vernachlässigenden Teil der Gesellschaft abwertende Haltungen gegenüber bestimmten Menschen aufgrund ihrer (vermeintlichen) Religionszugehörigkeit vorherrschen.** Unklar und schon länger umstritten ist jedoch, in welchem Ausmaß sich abwertende Haltungen gegenüber bestimmten (religiösen oder nichtreligiösen) Gruppen in diskriminierendes Handeln umsetzen. Darüber hinaus ist bislang ungeklärt, inwieweit abwertende Haltungen und diskriminierende Handlungen die Integration von Individuen oder ganzen Gruppen beeinträchtigen.

Abhilfe schaffen können nicht nur Antidiskriminierungsgesetze und -stellen sowie entsprechende Maßnahmen verschiedener Institutionen und Verbände, sondern auch (lokale) Projekte zur Bekämpfung von Menschenfeindlichkeit und Diskriminierung, wie sie derzeit etwa durch das Bundesprojekt „Demokratie leben! Aktiv gegen Rechtsextremismus, Gewalt und Menschenfeindlichkeit“ (2015–2019) gefördert werden. Diskriminierung wirkungsvoll vorbeugen können vor allem Bildung und Kontakt.<sup>98</sup> Interreligiöser Dialog auf Augenhöhe und Möglichkeiten der persönlichen Begegnung mit ‚anders Gläubigen‘, z. B. eine Kooperation verschiedener Glaubensgemeinschaften in gemeinsamen sozialen Projekten, können folglich helfen, zwischen den Religionsgemeinschaften und ihren Angehörigen Brücken zu schlagen.

---

98 Für eine positive Wirkung von Kontakten müssen jedoch bestimmte Rahmenbedingungen erfüllt sein. So sollten die beiden Gruppen bzw. die Angehörigen der beiden Gruppen einen gleichen Status haben, die Fremdgruppe muss dem Stereotyp widersprechen, es muss ein gemeinsames Ziel verfolgt werden, die Kontakte dürfen nicht nur oberflächlich sein und es muss ein günstiges soziales Klima herrschen bzw. der Kontakt muss von Autoritäten unterstützt oder gefördert werden (vgl. u. a. Amir 1976; Cook 1978).



## Radikalisierung durch Religion

Nicht zuletzt durch die Barbareien der IS-Milizen, die im Nahen Osten wüten, und die in jüngerer Zeit in Europa verübten terroristischen Anschläge ist eine besonders dunkle Seite von Religion (wieder) in den Fokus der Öffentlichkeit gerückt, nämlich ihr Potenzial, Fundamentalismus, Radikalisierung, Extremismus und Terrorismus auszulösen bzw. zu begünstigen. Um diesen Aspekt von Religion geht es in diesem Kapitel. Bei den Phänomenen, die hier unter dem gemeinsamen Nenner ‚dunkle Seite‘ zusammengefasst sind, muss allerdings klar unterschieden werden zwischen Fundamentalismus auf der einen Seite und Radikalisierung und Extremismus auf der anderen.

### A.3.1 Radikalisierung und Extremismus

Laut Verfassungsschutzbericht 2014 sind bis Anfang 2015 mehr als 720 Personen mit deutscher Staatsangehörigkeit in den Irak oder nach Syrien ausgereist, um für islamistische Gruppen zu kämpfen (BMI 2015a: 79). Hier besteht ein Sicherheitsrisiko für Deutschland, das nicht unterschätzt werden darf. Denn es ist zumindest nicht auszuschließen, dass ‚Kämpfer‘, die in den Kriegen in Syrien und im Irak weiter radikalisiert wurden, bei einer Rückkehr nach Deutschland auch hier Anschläge verüben. Dieses Risiko und die Gefahr, dass Radikale in Form eines ‚individualisierten Jihad‘ terroristische Anschläge verüben, hält die Themen Radikalisierung, Extremismus und Terrorismus in Deutschland aktuell. Doch was genau ist Radikalismus und Extremismus – und vor allem: Welche Rolle spielt dabei die Religion?

In der Forschung haben sich bislang keine allgemein akzeptierten Definitionen von Radikalismus und Extremismus durchgesetzt (Veldhuis/Staun 2009: 4). Studien zu Deutschland orientieren sich meist an der Definition des Verfassungsschutzes: Dieser unterscheidet die beiden Begriffe danach, ob Maßnahmen vorgesehen sind, die sich gegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung richten (Frindte et al. 2011: 28). Als radikal eingestufte Personen stellen zwar die Prinzipien der Gesellschaftsordnung in

Frage, gehen aber gegen diese nicht aktiv vor; Extremisten hingegen verbinden eine solche Einstellung mit aktivem Handeln gegen die gesellschaftliche Grundordnung. Radikalisierung kann entsprechend unterschiedliche Grade haben, und sie kann zu terroristischen Aktivitäten führen (auch wenn das nicht zwingend ist). Darum stehen Radikalisierungsprozesse im Mittelpunkt der Forschung, ebenso wie die Entwicklung von Präventionsmaßnahmen.

Mit den Ursachen von Radikalisierungsprozessen werden also immer auch die Ursprünge von Terrorismus erforscht. Die Forschungslage dazu ist mittlerweile recht unübersichtlich; zur Entstehung radikaler und/oder extremistischer Positionen werden verschiedene einander widersprechende Erklärungsmodelle diskutiert (Frindte et al. 2011: 35). Weitgehend einig ist man sich darüber, dass Radikalisierung als ein fortschreitender Prozess individueller Veränderung verstanden werden muss, der zwar durch gewisse Momente oder Ereignisse getriggert werden kann, sich aber immer über einen gewissen Zeitraum entfaltet. Ongerling (2007: 3, Übers. d. SVR) etwa beschreibt Radikalisierung als „einen Prozess der persönlichen Entwicklung, in dem ein Individuum immer mehr extreme politische oder politisch-religiöse Ideen und Ziele annimmt und dabei davon überzeugt wird, dass die Erreichung dieser Ziele extreme Methoden rechtfertigt“. Als erwiesen kann zudem gelten, dass Radikalisierungsprozesse eng mit der sozioökonomischen und soziokulturellen Situation zusammenhängen, ebenso mit bestimmten psychologischen Dispositionen (z. B. Orientierung auf traditionelle Werte, Autoritarismus), Identifikation mit der Religion und einer Wahrnehmung von Marginalisierung (vgl. Herding 2013: 23; Brettfeld/Wetzels 2007).

Prominent geworden sind – besonders in der Politik und der Öffentlichkeit – vor allem theoretische Modelle, die anhand bisheriger empirischer Erkenntnisse versuchen, den Weg des Individuums zur vollzogenen Radikalisierung in einzelne klar abgrenzbare Stadien zu unterteilen (Veldhuis/Staun 2009: 11). Sie dienen staatlichen Stellen in der Vergangenheit auch als Grundlage für die Entwicklung von Vorbeugungsmaßnahmen.<sup>99</sup> Eines dieser Phasenmodelle

<sup>99</sup> Darüber hinaus wurden Phasenmodelle in Gerichtsprozessen verwendet, um das Gefahrenpotenzial radikalisierter Verdächtiger einzuschätzen (Veldhuis/Staun 2009: 10).

stammt vom *Danish Security and Intelligence Service* (PET); es unterteilt Radikalisierung in vier Stufen,<sup>100</sup> die nacheinander durchschritten werden. Der Prozess setzt bei einem Individuum an, das für radikale Wertvorstellungen empfänglich ist und mit der betreffenden Weltanschauung zunächst durch einen sog. *gatekeeper* in Berührung kommt (Phase I). Bereits an diesem Punkt spielt Religion eine entscheidende Rolle: Die religiöse Gemeinschaft und die Umwelt werden in Interpretationsangeboten dichotom als ‚wir‘ und ‚die‘ unterschieden. Dies eröffnet dem Individuum ein neues Koordinatensystem, das ihm psychische Stabilität verleiht. Die Übernahme dieses neuen Systems führt zu einer dauerhaften Verhaltensänderung, konkret: einer Fokussierung auf religiöse Rituale und Werthaltungen (Phase II). Dadurch verengt sich in der Folge der Bekannten- und Familienkreis zunehmend auf Personen mit ähnlichen Einstellungen (Phase III). Das Durchlaufen dieser drei Phasen mündet in eine rigide dichotome Weltansicht mit strengen religiösen Ansichten und einer Befürwortung politisch-religiöser Gewalt (Phase IV).

Bei solchen Phasenmodellen ist aber zu bedenken, dass sie eine Geradlinigkeit von Radikalisierungsprozessen vermitteln, die in dieser Form in der Realität kaum vorzufinden ist; sie resultiert vielmehr aus einer Vereinfachung komplexer Sachverhalte, auf der jedes theoretische Modell basiert. Nichtsdestoweniger ermöglicht das Modell eine ungefähre Verortung von Individuen bzw. Gruppen. So können z. B. die Salafisten, die in der Salafismusforschung als ‚kognitiv‘ oder wegen ihrer fehlenden politischen Ambitionen auch als ‚apolitisch‘ bezeichnet werden, den Phasen III und IV zugeordnet werden (Strunk 2014: 70): Sie haben zwar bereits eine dichotome Weltansicht und sind fest überzeugt, den einzig wahren Glauben zu besitzen; ihre Haltung ist jedoch nicht extremistisch in dem Sinne, dass sie Gewalt befürworten, um religiös begründete Ziele zu erreichen.

Auch in anderen theoretischen Modellen zur Erklärung von Radikalisierung ist Religion ein zentraler Erklärungsfaktor. Murshed und Pavan (2009: 13) untersuchen aber mit Bezug auf die Theorie der sozialen Identität (Tajfel/ Turner 1979) neben der Religionszugehörigkeit auch die vielfältigen anderen Rollen, die eine Person übernimmt, und ihre jeweiligen Implikationen für Radikalisierungsprozesse. Diese Autoren legen also (wie auch andere) den Fokus stärker auf sozioökonomische Determinanten; trotzdem betonen auch sie besonders die Bedeutung von Glaubenssystemen als Identifikationsangebote und damit als mögliche Verstärker von Radikalisierungsprozessen.

### A.3.1.1 Islamischer Extremismus in Deutschland: Potenzial und Propaganda

Der Verfassungsschutz stuft die Gefährdung durch islamistischen Extremismus in Deutschland nach wie vor als hoch ein (BMI 2015a: 86). Insgesamt sind bisher über 720 ‚deutsche Jihadisten‘ ausgewandert und nach derzeitigen Erkenntnissen etwa 200 von ihnen wieder nach Deutschland zurückgekommen. Ebendiese Gruppe bildet nach Einschätzung der Sicherheitsbehörden durch ihre Verrohung, die schon in der Ausbildungszeit begonnen hat, „ein erhebliches Sicherheitsrisiko“ (BMI 2015a: 89). Ihre wichtigsten Reiseziele sind mittlerweile Länder, in denen der IS aktiv ist. Dieser ließ schon in der Vergangenheit bei der Verbreitung seiner Botschaften eine „bemerkenswerte Professionalität“ erkennen, die in den letzten Jahren noch weiter gestiegen ist (BMI 2015a: 89). Hauptmedium der Kommunikations- und Marketingstrategie des IS ist das Internet, in den letzten Jahren werden zunehmend auch etablierte soziale Medien wie Facebook, YouTube oder WhatsApp genutzt. Dabei betreibt der IS eine zweigleisige Strategie: Durch gezielte Kampagnen über Internetforen und soziale Medien sollen einerseits Kämpfer aus dem Ausland rekrutiert werden. Andererseits wird in Deutschland Propagandamaterial lanciert, das einfache Deutungen anbietet. Es wird von Sympathisanten dezentral verbreitet, d. h. es gibt keine logistisch aufwändige Hierarchie, die für die Sicherheitsbehörden leichter zu entdecken wäre. Am 23. März 2011 fand der erste islamistische Anschlag eines Extremisten statt, der ausschließlich über das Internet radikalisiert worden war: Ein 21-jähriger Kosovare tötete am Frankfurter Flughafen zwei amerikanische Soldaten (vgl. Steinberg 2012: 7). Dieses Ereignis lässt erahnen, wie wirksam solche islamistische Propaganda über das Internet ist, denn der Attentäter war zuvor nicht als Mitglied einschlägiger Netzwerke aufgefallen und hatte die einzelnen Phasen der Radikalisierung allein und virtuell durchlaufen.

⚡ **Die Rolle der Moscheegemeinden als ‚Brutstätten‘ für islamistischen Terrorismus wird dagegen vermutlich eher überschätzt. Die Radikalisierung einzelner Muslime findet meist abseits der großen Moscheen statt, die in Deutschland von verschiedenen Dachverbänden betrieben werden.** Mit ihren „teils dogmatisch und an den Lebenswirklichkeiten vieler Muslime vorbei argumentierenden Imamen“ leisten die Moscheen einer Radikalisierung nur indirekt Vorschub: Indem sie die Bedürfnisse besonders der Jugendlichen nicht aufgreifen, die

100 Ähnliche Modelle finden sich bei Silber und Bhatt (2007) und leicht abgewandelt bei Veldhuis und Staun (2009) oder Moghaddam (2005).



in dritter Generation in Deutschland leben, lassen sie radikalisierte Prediger wie Pierre Vogel attraktiver erscheinen (Volk 2015: 11). Viele dieser Prediger, die abseits des Mainstreams deutscher Moscheegemeinschaften agieren, greifen die im Internet verbreiteten Botschaften der Terrornetzwerke auf; das von ihnen ausgehende Radikalisierungspotenzial lässt sich nur schwer einschätzen. Auffällig ist dabei, dass der IS und viele radikalisierte Prediger ihre Botschaften häufig auf Deutsch verbreiten und damit sowohl Konvertiten als auch in Deutschland geborene muslimische Jugendliche leichter erreichen; die meisten etablierten Moscheeverbände hingegen halten ihre Predigten in den Herkunftssprachen der muslimischen Einwanderer (vgl. Volk 2015: 10).

### A.3.1.2 Religion als Ursache für Radikalisierung/Extremismus?

Was ergibt die empirische Forschung nun zu der Frage, welche Rolle intensiv gelebte (vor allem muslimische) Religiosität für die Entstehung oder Förderung von Radikalisierung und Extremismus spielt? Die internationale Forschung ist sich in dieser Frage nicht einig (Borum 2011: 46) (zur Schwierigkeit der Messung radikaler Einstellungen s. Info-Box 4). Ein kleiner Teil der Untersuchungen sieht Religion lediglich als einen Nebenaspekt. Sageman (2008) etwa analysiert die Biografien einiger hundert zumeist junger Radikalisierte aus verschiedenen Herkunftsräumen und stellt fest, dass die untersuchten Personen überwiegend aus säkularen Familien mit einem mittleren sozioökonomischen Status stammen und über ein mittleres Bildungsniveau verfügen.<sup>101</sup> Als zentrale Auslöser für das Abgleiten in religiösen Radikalismus und Extremismus beschreibt er Diskriminierungserfahrungen, Antiamerikanismus, Antisemitismus, das Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Abenteuerlust. Dabei ist zu beachten, dass Zusammenhänge auch in beide Richtungen kausal sein können, z. B. zwischen Diskriminierungserfahrungen und Radikalisierung: Ein Jugendlicher, der besonders häufig Ausgrenzung oder Diskriminierung erfährt, kann stärker radikalierungsgefährdet sein; umgekehrt kann Radikalisierung aber auch dazu führen, dass Diskriminierung stärker wahrgenommen wird. Andere Studien mit retrospektiv erhobenen Daten sehen außer den genannten Aspekten auch sozialisationsbedingte Faktoren und Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen als Auslöser für Radikalisierung, wobei sie ebenfalls diese Faktoren im Vordergrund sehen und religiöse Indoktrination oder an-

dere mit Religion verbundene Aspekte eher als nachrangig (Hegghammer 2006; Bakker 2006). Die genannten Untersuchungen basieren allerdings entweder gänzlich oder zu großen Teilen auf öffentlich zugänglichen Informationen über bekannte internationale Radikalisierte oder Terroristen. Ihre Aussagekraft ist also durch das Studiendesign gleich in mehrfacher Hinsicht begrenzt: Abgesehen davon, dass die Auswahl der Fälle hochselektiv ist, sind wahrscheinlich nicht alle dafür relevanten Informationen zugänglich.

Es gibt nur wenige Studien, die Radikalisierung mittels qualitativer Interviews von bereits radikalisierten oder teilweise radikalisierten Muslimen untersuchen. Dazu gehört etwa die viel zitierte Studie von Slooman und Tillie (2006) zu muslimischen Einwohnern in Amsterdam und radikalisierten Jugendlichen. Die Autoren unterscheiden zur Erklärung von Radikalisierungsprozessen zwischen einer religiösen und einer politischen Dimension und ordnen die in den Phasenmodellen verwendeten Faktoren diesen beiden Strängen zu: Zur religiösen Dimension gehören eine selektive Auslegung des Koran und im Zusammenhang damit eine strenge Befolgung religiöser Riten sowie die Ausgrenzung von Andersdenkenden (Slooman/Tillie 2006: 4). Besonders häufig finden sich in dieser Dimension junge Muslime mit geringer Bildung und einer geringen politischen Allgemeinbildung. Die von den Autoren identifizierte politische Dimension beinhaltet ein Ungerechtigkeitsempfinden, das durch die Zugehörigkeit zur islamischen Glaubensgemeinschaft vermittelt wird.<sup>102</sup> Mit der Selbst- und/oder Fremdzugehörigkeit zur islamischen Gemeinschaft geht ein Gefühl von Ungerechtigkeit einher, das einerseits aus erlebter Diskriminierung und Ausgrenzung im Lebensumfeld resultiert, andererseits aus einer Identifikation mit der muslimischen Welt insgesamt, die vermeintlich ungerecht behandelt wird. In dieser Dimension finden sich vorwiegend höher Gebildete, die von erlebter Diskriminierung berichten und ein politisches Bewusstsein ausgebildet haben. Die einzige Gemeinsamkeit der beiden Dimensionen ist eine dichotome Weltsicht, die nur zwischen Gut und Böse unterscheidet. Radikalisierung entsteht entsprechend, wenn diese beiden voneinander unabhängigen Dimensionen zusammenwirken (vgl. Slooman/Tillie 2006: 4). Damit spielt Religion nach Slooman und Tillie in zweifacher Hinsicht eine Rolle: Einerseits bietet die Zugehörigkeit zum Islam eine Plattform für eine stärkere Identifikation mit der internationalen islamischen Gemeinschaft. Andererseits wird Radikalisierung durch einen reduktiven religiösen Dualismus begünstigt, wie er

<sup>101</sup> Zu ähnlichen Ergebnissen gelangen auch Krueger (2008), Berman et al. (2011) sowie zuletzt Gambetta und Hertog (2016).

<sup>102</sup> Kühle und Lindekilde (2010) stellen in diesem Zusammenhang fest, dass die Muslime in Aarhus sich mit der Hamas, den Taliban und anderen islamistischen Organisationen solidarisieren.

## Info-Box 4 Die Herausforderung, radikale Einstellungen zu messen

Der Erforschung von Radikalisierungsprozessen, der Identifikation von Faktoren, die Radikalisierung bedingen und fördern, und der Bestimmung ihrer Wirkstärke stehen eine Reihe feldspezifischer Probleme entgegen. So bilden Radikalisierte und erst recht Extremisten eine äußerst kleine Bevölkerungsgruppe. Qualitativen Methoden wie Interviews ist diese Gruppe tendenziell nicht zugänglich. Erkenntnisse zum Radikalisierungsprozess, die sich aus einer Rekonstruktion der Biografie von Radikalisierten oder Extremisten ergeben, lassen sich aber nur bedingt verallgemeinern; so bieten entsprechende Studien, die ‚typische Karrieren‘ von Radikalisierten nachzeichnen, in der Regel nur einen geringen analytischen Mehrwert.

Für eine quantitativ ausgerichtete Radikalisierungsforschung sind die methodischen Probleme anders gelagert: Auch wenn große Bevölkerungsteile standardisiert befragt werden, ist es nicht möglich, tatsächliche extremistische Personen(gruppen) exakt zu identifizieren (das ist auch nicht angestrebt) und darauf aufbauend zu analysieren. Entsprechend geht es in solchen Untersuchungen eher darum festzustellen, wie weit bestimmte Einstellungen verbreitet sind, die für Radikalisierungsprozesse eine Rolle spielen (z. B. Akzeptanz religiös motivierter Gewalt). So erheben Befragungen die Zustimmung zu bzw. Ablehnung von radikalen Ansichten; auf dieser Basis lassen sich dann Personengruppen mit einer erhöhten Neigung zu Radikalismus bzw. einer Anfälligkeit dafür identifizieren. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Akzeptanz oder Billigung von Gewalt nur mittelbar auf tatsächliche Gewaltausübung oder die Bereitschaft dazu schließen lässt. Studien zum Zusammenhang von Gewaltakzeptanz und Gewalt bei Jugendlichen belegen einen mittleren bis schwachen Zusammenhang zwischen den beiden Phänomenen (Uslucan/Fuhrer 2004: 185; Uslucan/Fuhrer/Rademacher 2003). Ein weiteres Problem quantitativer Sozialforschung in diesem Bereich ist das Phänomen der sozialen Erwünschtheit, d. h. der Tendenz der Befragten, vermeintlich sozial verträgliche Antworten zu geben (vgl. Schnell/Hill/Esser 2008: 355). Das führt zu einer Verzerrung der Ergebnisse, die sich schwer quantifizieren lässt. Dahinter steht ein Bedürfnis der Probanden nach sozialer Anerkennung. Dieses kann sich auf unterschiedliche Arten äußern: Im Bereich der Radikalisierungsforschung ist beispielsweise vorstellbar, dass eine Zustimmung zu radikalen Ansichten, die muslimische Jugendliche in Befragungen äußern, zum Teil eher auf Männlichkeitsnormen dieser Gruppe zurückgeht als auf eine tatsächliche radikalisierte Einstellung. Möglich ist allerdings auch der (klassische) umgekehrte Effekt, dass radikale Ansichten in einer Befragungssituation verschwiegen werden.

mit fundamentalistischen Orientierungen oft einhergeht (vgl. Almond/Appleby/Sivan 2003).

Einen ähnlichen Weg wie Slooman und Tillie hat das *Centre for Studies in Islamism and Radicalisation* (CIR) in Dänemark beschritten (Kühle/Lindekilde 2010; Goli/Rezaei 2010). In mehreren europäischen Städten<sup>103</sup> wurde eine qualitative Studie unter jungen Muslimen durchgeführt, die von einer quantitativen Befragung in Dänemark flankiert wurde. Der qualitative Teil für Aarhus konzentriert sich u. a. auf die Nachwirkungen des Karikaturenstreits (s. dazu auch Kap. B.3.2) und die daraus entstandene Reaktivierung der Religion bei Muslimen (ohne dass damit ein konkreter Zusammenhang mit Radikalisierung besteht); bei der quantitativen Befragung ging es darum, den Anteil der radikalisierten Muslime einzuschätzen. Mithilfe mehrerer Fragenblöcke<sup>104</sup> ermittelten die Auto-

ren, dass etwa 6 Prozent der muslimischen Bevölkerung deutliche Anzeichen radikalierter Einstellungen zeigen; charakteristisch für Personen dieser Gruppe ist, dass ihre Ansichten stark islamistisch geprägt sind und sie religiös-politisch motivierte Gewalt gutheißen (Goli/Rezaei 2010: 48). Zudem sind sie überdurchschnittlich oft schon einmal von der Polizei in Gewahrsam genommen worden. Darüber hinaus berichten diese Menschen deutlich häufiger von Diskriminierungserfahrungen und halten religiöse Ge- und Verbote stärker ein (Goli/Rezaei 2010: 79, 92). Zwischen radikalen Einstellungen und der sozioökonomischen Lage zeigte sich dagegen kein Zusammenhang.

Die Studie des *Centre for Studies in Islamism and Radicalisation* verdeutlicht, dass Religion bzw. Religiosität mit zahlreichen weiteren Faktoren in Verbindung gebracht werden muss, um Radikalisierungsprozesse

<sup>103</sup> Es handelte sich vor allem um mittelgroße Städte: Lille (Frankreich), Leicester (UK), Parma und Verona (Italien) sowie Aarhus (Dänemark).

<sup>104</sup> Die Fragen bezogen zum Teil stark extremistische Positionen ein, z. B.: „Ich ziehe in Betracht, in ein besetztes muslimisches Land zu reisen, um für den Islam zu kämpfen“ (Goli/Rezaei 2010: 47, Übers. d. SVR).

zu verstehen. Unbeantwortet bleibt allerdings in beiden hier dargestellten Querschnittsstudien die Frage der kausalen Zusammenhänge. Die festgestellten Korrelationen beschreiben (wie auch in vielen anderen empirischen Studien) zunächst einmal nur Muster, die sich bei radikalisierten Muslimen finden. Religionszugehörigkeit und Religiosität können somit nicht eindeutig als Ursachen für Radikalisierung herangezogen werden.

Offen bleibt in den meisten Arbeiten auch die politisch wichtige Frage, welche Faktoren einen begonnenen Radikalisierungsprozess stoppen oder wieder rückgängig machen können. Auf dieses Defizit weist auch Borum (2011: 38) hin: Um die Wechselwirkungen der verschiedenen Faktoren einzuschätzen, die Radikalisierung fördern bzw. ihr vorbeugen, müsse man nicht nur Radikalisierte untersuchen, sondern auch ehemalige Radikalisierte. Nur dann sei es möglich, die Effektstärken einzelner Faktoren und ihr Zusammenwirken zu quantifizieren. Ein solcher Versuch wird aber selten unternommen. Ansatzweise findet er sich z. B. bei Horgan (2008): Dieser identifiziert in seiner qualitativen Analyse zu ehemaligen Terroristen Desillusionierung als Hauptfaktor dafür, sich von extremistischen Aktivitäten zu distanzieren. Interessanter war allerdings, dass die Probanden an ihren radikal-religiösen Einstellungen durchaus festhielten, sie lebten sie nur nicht länger in extremistischen Handlungen aus (bzw. wollten dies nicht mehr tun).

Einen etwas anderen Schwerpunkt bei der Erklärung extremistischer Phänomene setzen Ginges und seine Kollegen (2011): Um extremistische Aktivitäten frühzeitig zu identifizieren, müsse man nicht nur individuelle psychologische und soziodemografische Eigenschaften beobachten (vor allem den sozialen Status einer Person und ihre Religionszugehörigkeit oder Religiosität), sondern auch stärker auf Gruppendynamiken achten. Gerade weil sich die soziodemografischen Eigenschaften identifizierter Terroristen oftmals stark unterschieden, müssten die Gründe für ein Abdriften in Extremismus eher in ebenjenen Wechselwirkungen zwischen den Mitgliedern einer Gruppe zu suchen sein: „Insgesamt unterscheiden sich Terroristen von den meisten anderen Menschen auf der Welt nicht so sehr durch individuelle Symptomaten, die Persönlichkeit, die Bildung, das Einkommen oder irgendeinen anderen demografischen Faktor, sondern durch Kleingruppendynamiken, deren relevantes Merkmal zufällig der Dschihad ist“ (Ginges et al. 2011: 11, Übers. d. SVR).

### A.3.1.3 Radikalisierung: empirische Erkenntnisse für Deutschland

Auch für Deutschland gibt es zum Themenfeld Radikalisierung und Extremismus kaum empirisch belastbare Ergebnisse (vgl. Herding 2013: 21). Außerdem lässt sich beobachten, dass deutsche Studien einen anderen

Schwerpunkt setzen als internationale Forschungsarbeiten: Während Letztere auf Terrorismus fokussieren, wird in Deutschland „die Thematik stärker unter dem Aspekt der gelingenden oder misslingenden Integration“ (Herding 2013: 22) diskutiert. Damit rücken auch andere Fragestellungen zu Religion und Wertvorstellungen ins Blickfeld, die sich meist auf die Gruppe der Muslime konzentrieren, etwa Demokratiedistanz, Autoritarismus, gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit und Gewaltakzeptanz (Brettfeld/Wetzels 2007; Frindte et al. 2011; Koopmans 2015b; Baier et al. 2010; Uslucan/Liakova/Halm 2011). Die relevanten Faktoren, die in internationalen empirischen Studien zu Terrorismus bzw. Radikalisierung identifiziert und in Phasenmodellen aufgezeigt wurden, sind aber auch in Studien zu Deutschland eingegangen.

Die umfassendsten Untersuchungen zu Radikalisierung bezogen auf Deutschland sind die von Frindte et al. (2011) und von Brettfeld und Wetzels (2007). Letztere wollten vor allem systematisch die Stadien untersuchen, die einer Radikalisierung vorangehen, und über eingeschränkt aussagekräftige qualitative Studien hinaus fundiertes Wissen über den „Resonanzboden [gewinnen], der die Entfaltung eines islamisch geprägten Extremismus begünstigen [...] kann“ (Brettfeld/Wetzels 2007: 9). Bei Frindte et al. (2011: 24) hingegen steht im Zentrum, Kriterien herauszuarbeiten, nach denen junge Muslime als radikalisiert gelten können. Im Gegensatz zu Brettfeld und Wetzels untersuchen sie auch eine kleine Stichprobe von deutschen Nichtmuslimen (206 Befragte) als Vergleichsgruppe.

Ein zentraler Indikator für Radikalisierung ist bei Brettfeld und Wetzels die Akzeptanz politisch-religiös motivierter Gewalt. Dazu verwenden sie insgesamt vier Fragen; weitere vier Fragen zur Legitimität terroristischer Anschläge dienen dazu, radikale Einstellungen zu ermitteln. Von den 970 Befragten stimmen z. B. 38 Prozent der Aussage zu, dass Muslime sich gegen die Bedrohung des Islam durch die westliche Welt gewaltsam verteidigen dürfen (Brettfeld/Wetzels 2007: 176). Darüber hinaus glauben 44 Prozent, dass sie ins Paradies kommen, wenn sie im Kampf für den Islam sterben. Deutlich weniger sind bereit, selbst aktiv Gewalt anzuwenden: Der Aussage „Wenn es der islamischen Gemeinschaft dient, bin ich bereit, körperliche Gewalt gegen Ungläubige anzuwenden“ stimmen nur 8 Prozent eher oder völlig zu (Brettfeld/Wetzels 2007: 176). Geringe Zustimmungswerte haben auch konkrete terroristische Gewaltakte: 91 Prozent stimmen der Aussage zu, dass Selbstmordattentate feige sind und der Sache des Islam schaden (Brettfeld/Wetzels 2007: 177). Über solche deskriptiven Befunde hinaus differenzieren die Autoren umfassend die religiösen Orientierungen der Befragten und typisieren sie anhand der erhobenen Aussagen zur Einschätzung der eigenen Religiosität, zum Alltagsbezug der Religion und zur individuellen Bewertung der Einhaltung religiöser Vorgaben,

aber z. B. auch danach, wie rigide religiöse Ge- und Verbote zu den erhobenen religionsbezogenen Indikatoren ausgelegt werden (Brettfeld/Wetzels 2007: 195). Sie ordnen die Befragten nach dem Grad ihrer Religiosität, der Bedeutung, die Religion für sie hat, und den weiteren Angaben jeweils einem bestimmten Cluster zu. 40 Prozent werden als fundamental orientiert eingestuft.<sup>105</sup> Charakteristisch für diese Gruppe bzw. dieses Cluster ist „eine hohe Bedeutung der ursprünglichen Quellen sowie der Ge- und Verbote des Koran bei gleichzeitig hohem Stellenwert der Religion im Alltag [...] verbunden mit einer pauschalen Aufwertung des Islam und einer Abwertung anderer Gesellschaftsformen und Religionen unter dem Aspekt einer geringeren Moralität“ (Brettfeld/Wetzels 2007: 195). Diese Binnendifferenzierung der Muslime dient den Autoren als Analyseschema für alle weiteren untersuchten Merkmale. Danach gibt es (wenig überraschend) in der fundamental orientierten Personengruppe deutlich höhere Zustimmungswerte bei radikalen Einstellungen.<sup>106</sup> Darüber hinaus wird innerhalb der fundamental Orientierten eine Untergruppe identifiziert, die „extreme Formen der Aufwertung der Eigen- und Abwertung von Fremdgruppen gepaart mit extremen Ausprägungen religiös-fundamentaler Elemente“ aufweist (Brettfeld/Wetzels 2007: 195); hier sind die Zustimmungsraten bei religiös-politisch motivierter Gewalt noch höher. Die Autoren bezeichnen diese Untergruppe als fundamentalistisch, sie macht 6 Prozent der Gesamtstichprobe aus. Nach dem sog. Konfidenzintervall, das hier anzulegen ist, schätzen sie den Anteil der fundamentalistisch Orientierten an der Gesamtpopulation der Muslime auf 5 bis 8 Prozent.<sup>107</sup>

Bedauerlicherweise lassen sich die Ergebnisse der beiden Studien zu diesem Themenfeld, die für Deutschland zentral sind (Brettfeld/Wetzels 2007; Frindte et al. 2011), nur bedingt miteinander vergleichen, da Letztere durchweg nur Mittelwerte ausweist.<sup>108</sup> Bei Frindte et al. (2011) lautet eine der Kernaussagen, die aus allen Indikatoren abgeleitet sind, dass von den insgesamt 200 befragten deutschen Muslimen 15 Prozent als „streng Religiöse mit starken Abneigungen gegenüber dem Westen, tendenzieller Gewaltakzeptanz und ohne Integrationsstendenz“ einzuordnen sind; bei den nichtdeutschen Muslimen (insgesamt 517 Befragte) beläuft sich der Wert auf rund 24 Prozent (Frindte et al. 2011: 614f.).<sup>109</sup> Da sich die Befragung auf 16- bis 32-Jährige beschränkt, können die Ergebnisse nicht für die muslimische Bevölkerung in Deutschland insgesamt verallgemeinert werden. Die Autoren stellen weiterhin fest, dass eine hohe traditionelle Religiosität<sup>110</sup> sich bei deutschen wie nichtdeutschen Muslimen auf die Aspekte auswirkt, die Radikalisierung anzeigen. Der zentrale Befund aus dem Vergleich mit der nichtmuslimischen deutschen Vergleichsgruppe lautet: „Insgesamt bleibt zu konstatieren, dass die deutschen Nichtmuslime bei einem Großteil der Indikatoren weniger vorurteilsbehaftet und weniger negativ eingestellt sind als die sich häufig nicht voneinander unterscheidenden beiden Muslimgruppen“ (Frindte et al. 2011: 271). Religion spielt für Radikalisierung laut den Autoren zwar eine wichtige, aber nicht die entscheidende Rolle. Es komme nicht auf den Grad der Religiosität an, sondern auf ihren Stellenwert im kulturellen Kontext: „Somit kann hohe Religiosität zwar zu Radikalisierung führen, tut es aber nicht

105 Die Zuordnung der Befragten zu den verschiedenen Kategorien religiöser Orientierung basiert auf einem statistischen Verfahren (Clusteranalyse), das Gruppen identifiziert, die sich in bestimmten Merkmalen ähneln – in diesem Fall den zu Religion erhobenen Merkmalen. Meist erlauben die Ergebnisse der Clusteranalyse unterschiedliche Einteilungen der Gruppe; letztlich müssen die Autoren entscheiden, welche ihnen die schlüssigste erscheint (die der Realität am ehesten entspricht). Die übrigen Kategorien in der betreffenden Studie waren traditionell-konservativ (20 %) (Muslime mit eher geringer individueller Religiosität, die gleichzeitig die islamischen Regeln relativ streng befolgen); orthodox-religiös (20 %) (sehr religiöse Muslime, die die religiösen Regeln streng befolgen) und gering religiös (19 %) (Menschen mit schwach ausgeprägter Religiosität, die sich dem Islam nur wenig verbunden fühlen) (Brettfeld/Wetzels 2007: 138).

106 Zu beachten ist, dass hier wie auch überall sonst bei Brettfeld und Wetzels eine Ursachenanalyse nicht möglich ist, da es sich um eine Querschnittstudie handelt. Bei den beschriebenen Zusammenhängen handelt es sich demnach stets um Korrelationen.

107 Diese Schätzung bezieht sich nicht auf die Gesamtpopulation der Muslime in Deutschland, sondern nur auf die Städte, in denen die Befragung durchgeführt wurde (Berlin, Hamburg, Köln und Augsburg).

108 Frindte et al. (2011) erfassen radikale Einstellungen durch Fragen zu folgenden Bereichen: Vorurteile gegen den Westen und gegen Juden, Ausprägung von religiösem Fundamentalismus, negative Emotionen in Bezug auf den Umgang des Westens mit dem Islam, Demokratiedistanz und Akzeptanz religiös-politisch motivierter Gewalt (Frindte et al. 2011: 120).

109 Die prozentualen Anteile beziehen sich jeweils auf die Stichproben der befragten deutschen (200) und nichtdeutschen (517) Muslime.

110 Traditionelle Religiosität wurde durch insgesamt fünf Fragen operationalisiert: Religiosität von Familie und Freunden, Bedeutung von Religion im Alltagsleben, Bethäufigkeit am Vortag und Häufigkeit des Moscheebesuchs. Kritisch ist hier anzumerken, dass diese Operationalisierung weit hinter den Dimensionen zurückbleibt, die sich in der empirischen Religionsforschung etabliert haben. So unterscheidet etwa Glock bereits in den 1960er Jahren die Aspekte „religiöse Erfahrung“, „rituelle Praxis“, „ideologische Dimension“, „intellektuelle Dimension des Wissens über die Religion“ und „ethische Dimension“. Dagegen erscheint die von Frindte et al. vorgenommene Operationalisierung deutlich unterkomplex. Ferner ist es problematisch, muslimische und christliche Religiosität gleichzusetzen, indem man dieselben Items verwendet; die (alltägliche) muslimische Religiosität verlangt dem Individuum eine deutlich höhere psychische Anstrengung ab als die christliche (z. B. durch das fünfmalige Gebet vom frühen Morgen bis in die Nacht, Fasten während des Ramadan etc.). Zudem erfordert es in einer Minderheitensituation und in einem eher säkularen Umfeld höhere Anstrengungen, (dennoch) religiös zu sein. Solche Aspekte müssten durch ein (stärker) religionssensibles Instrumentarium berücksichtigt werden.

zwangsläufig. Die kulturelle Einbettung der Religiosität scheint ein entscheidender Faktor dafür zu sein, ob traditionelle Religiosität zu Radikalisierung führen kann oder nicht“ (Frindte et al. 2011: 362).

Um die Ergebnisse richtig einordnen zu können, ist weiterhin auf die Grenzen ihrer Aussagekraft hinzuweisen, die sich aus dem Studiendesign ergeben. So geht es in beiden Studien darum, mittels verschiedener Indikatoren das Potenzial einzuschätzen, das „islamistisch geprägten Extremismus begünstigen kann“ (Brettfeld/Wetzels 2007: 9). In diesem Zusammenhang weist Borum (2011: 38) darauf hin, dass das durch Extremismus entstehende Gefahrenpotenzial durch eine Erfassung radikalisierten Einstellungen nur ungefähr eingeschätzt werden kann, weil es dadurch nur indirekt gemessen wird. Zwar gehen extremistischen Handlungen oftmals Radikalisierungsprozesse voraus, das ist aber letztlich nicht zwingend (Borum 2011: 38).

### A.3.2 Fundamentalismus unter Muslimen

Radikalismus und Extremismus auf der einen und Fundamentalismus auf der anderen Seite werden zumindest im öffentlichen Diskurs oftmals synonym verwendet. Analytisch muss zwischen diesen Begriffen allerdings klar unterschieden werden, denn eine fundamental-religiöse Orientierung bedeutet zunächst einmal nur eine hohe Religiosität unter Rückbesinnung auf die ‚wahren Werte‘ der Religion. Problematisch wird Fundamentalismus erst, wenn die darin enthaltene Überzeugung, im Besitz der einzigen Wahrheit zu sein, zu Ausgrenzung und Abwertung von Andersgläubigen führt (vgl. Altemeyer/Hunsberger 1992). Fundamentalismus als Gegenstand der Forschung ist an sich nicht neu, bis zur Jahrtausendwende wurden aber hauptsächlich christlich-fundamentale Einstellungen erforscht (Pratt 2006: 2). Breit angelegte Projekte – wie etwa die in den Vereinigten Staaten, die in den 1990er Jahren von der *American Academy of Arts and Sciences* gefördert wurden – haben Grundprinzipien und zentrale Mechanismen fundamentalistischer Weltanschauungen offengelegt, die heute weithin anerkannt sind (vgl. Marty/Appleby 1991). Hierzu gehört u. a. das Festhalten an der Vorstellung und den Werten einer vermeintlich goldenen Ära, die auf originär religiösen Wertvorstellungen aufbaut (vgl. Marty 1989). Diese Rückbesinnung hat nach Marty (1989: 7) zur Folge, dass die Umwelt dichotom in Elemente eingeteilt wird, die entweder mit den Grundwerten vereinbar oder abzulehnen sind; damit werden gesellschaftliche Strömungen und Ansichten vermieden, die die betreffende Weltanschauung gefährden (wie z. B. Pluralismus).

Seit den Anschlägen vom 11. September 2001 wird Fundamentalismus international vor allem als eine ‚mus-

limische Angelegenheit‘ behandelt und in Zusammenhang mit bzw. als Vorstufe zu Terrorismus gesehen (vgl. Pratt 2006). Auch in Deutschland markiert der 11. September 2001 eine Zäsur: Vormalig bezogen sich Studien vor allem auf Wechselwirkungen von Religiosität und Integration; seither sind sie stärker sicherheitspolitisch ausgerichtet und beschäftigten sich mit dem Zusammenhang von Fundamentalismus und Terrorismus (s. Kap. A.3.3). Der Löwenanteil dieser Studien ist qualitativ angelegt und befasst sich damit, fundamentalistische Positionen im Islam und dessen Verhältnis zum Westen historisch aufzuarbeiten (Lewis 2002; vgl. u. a. Köktas 2005; Tibi 2005); nur wenige untersuchen, wie weit fundamentale Einstellungen in der muslimischen Gemeinschaft verbreitet sind. Für Deutschland kann als empirische Pionierarbeit in diesem Zusammenhang die Studie von Heitmeyer, Müller und Schröder (1997) gelten. Als klassisches ‚Kind ihrer Zeit‘ diskutiert sie, inwieweit Fundamentalismus Desintegration fördert und ob er als Antwort der muslimischen Minderheit auf Ausgrenzung und Diskriminierung durch die Mehrheitsgesellschaft zu sehen ist. Von den türkisch-muslimischen Jugendlichen, die für die Studie befragt wurden, stimmen u. a. 56 Prozent der Aussage zu, alle Religionen außer der muslimischen seien falsch und der Islam sei die einzige rechthabende Religion. 49 Prozent lehnen eine Modernisierung des Glaubens ab und meinen, man müsse stattdessen für die göttliche Ordnung eintreten (Heitmeyer/Müller/Schröder 1997: 123). Als Ursachen für die Reaktivierung des Religiösen bei den Jugendlichen, die zum Teil schon in der dritten Generation in Deutschland leben, nennen die Autoren u. a. die bereits angesprochene Ausgrenzung durch die Mehrheitsgesellschaft und Diskriminierungserfahrungen. Angesichts des Umfangs fundamentaler Orientierungen innerhalb der Stichprobe schlussfolgern sie: „Insgesamt wäre es eine gefährliche Entwicklung für die Integration der *Gesamtgesellschaft*, wenn eine weitgehend enttraditionalisierte, säkularisierte und funktional differenzierte Mehrheitsgesellschaft in Konfrontation mit retraditionalisierten, religiös-politisch ausgerichteten Teilgruppen einer sich entwickelnden Parallelgesellschaft von Minderheiten geriete“ (Heitmeyer/Müller/Schröder 1997: 192, Herv. im Original). Um dies zu verhindern, sei es notwendig, allgemeingültige demokratische Werte deutlich zu betonen und auf diese Weise alle Teilgruppen zu integrieren (Heitmeyer/Müller/Schröder 1997: 191).

Darüber hinaus sind fundamentale Orientierungen grundsätzlich nicht nur relevant (und gefährlich), weil sie individuelle Radikalisierungsprozesse fördern. Es ist auch erwiesen, dass sie eng mit Autoritarismus und der Abwertung von Fremdgruppen zusammenhängen (vgl. u. a. Altemeyer/Hunsberger 1992; Laythe et al. 2002). Als einschlägig zur Frage des muslimischen Fundamentalismus kann die schon angesprochene – aktuelle – Studie von Koopmans (2015b) gelten. Sie baut auf Erkenntnissen



von Brettfeld und Wetzels (2007) auf und analysiert den Zusammenhang zwischen Fundamentalismus und der Abwertung von Fremdgruppen erstmals für die Gruppe der nach Europa zugewanderten Muslime und die der Christen im Vergleich. Dafür wurde im Jahr 2008 in sechs westeuropäischen Ländern jeweils eine Stichprobe von türkischen und marokkanischen Muslimen und eine Vergleichsgruppe von Christen ohne Migrationshintergrund befragt. Fundamentalismus wurde durch drei Fragen operationalisiert.<sup>111</sup> In der Erhebung stimmen 60 Prozent der muslimischen Befragten der Aussage zu, dass die Muslime zu den Wurzeln des Islam zurückkehren sollten. 75 Prozent bejahen die Aussage, es gebe nur eine Auslegung des Koran, an die sich alle Muslime halten sollten, und 65 Prozent geben an, dass der Koran ihnen wichtiger sei als die Gesetze des jeweiligen Landes (Koopmans 2015b: 43).

Christen ohne Migrationshintergrund wurden die gleichen Fragen bezogen auf das Christentum und die Bibel gestellt; die Zustimmungsraten lagen bei 13 bis 21 Prozent. Als „fundamental orientiert“ werden in der Studie nur Personen eingestuft, die alle drei Aussagen bejahen. Der so ermittelte Anteil der Fundamentalisten in den beiden Gruppen unterscheidet sich erheblich: Bei den Christen beträgt er 4 Prozent; in der Gruppe der Marokko- und Türkeistämmigen, die die Studie als Annäherung an die Gruppe der Muslime heranzieht, liegt er bei 44 Prozent. Dieser Unterschied bleibt auch signifikant, wenn man soziodemografische Faktoren wie Alter, Bildung und Erwerbsstatus kontrolliert. Insgesamt liegen die Werte für fundamentale Einstellungen, die multivariate Modelle für Deutschland berechnen, aber vergleichsweise niedrig (und unter den Ländern, die in den Vergleich einbezogen wurden, gemeinsam mit Schweden am niedrigsten). Darüber hinaus stellt Koopmans zusammenfassend fest, dass alle sozioökonomischen Variablen signifikant sind und bestätigen, dass Fundamentalismus mit sozioökonomischer Marginalisierung zusammenhängt; so weisen diejenigen ein signifikant höheres Maß an Fundamentalismus auf, die arbeitslos sind, einen niedrigeren beruflichen Status haben, geringer gebildet sind und zur Miete wohnen (Koopmans 2015b: 45). Diese Zusammenhänge, die zuvor schon bei muslimischen Jugendlichen festgestellt wurden (Heitmeyer/Müller/Schröder 1997), gelten für Christen

wie Muslime gleichermaßen. Allerdings sind die Effekte zum Teil unterschiedlich stark; so nehmen fundamentale Einstellungen bei Muslimen mit steigendem sozioökonomischen Status stärker ab als bei Christen.

Jenseits der Analyse der Faktoren, die fundamentale Orientierungen erklären, ist Fundamentalismus als innere Haltung ein wichtiger Prädiktor für Fremdgruppenfeindlichkeit. Koopmans (2015b) zeigt in seiner Studie, dass selbst bei Kontrolle von sozioökonomischen Faktoren und z. B. Religiosität Fundamentalismus stark mit Fremdgruppenfeindlichkeit<sup>112</sup> korreliert, wobei der Zusammenhang bei den Muslimen deutlicher ausgeprägt ist: Beispielsweise lehnen von den fundamental orientierten und sehr religiösen Christen über 30 Prozent homosexuelle Freunde ab; in der entsprechenden muslimischen Teilgruppe liegt der Wert bei über 70 Prozent (Koopmans 2015b: 50). Betrachtet man die Vergleichsgruppen insgesamt, lehnen 11 Prozent der Christen homosexuelle Freunde ab und 57 Prozent der Muslime (Koopmans 2015b: 47).<sup>113</sup> Unter 2 Prozent der Christen und 26 Prozent der Muslime stimmen allen drei Aussagen zu, mit denen Fremdgruppenfeindlichkeit erfasst wird.

### A.3.3 Strategien der Bekämpfung von Radikalisierung und Extremismus

Mittlerweile gibt es ein umfangreiches Portfolio von Maßnahmen, um Radikalisierung und Fundamentalismus zu bekämpfen. Diese werden von staatlichen Einrichtungen wie auch von der Zivilgesellschaft getragen; neben präventiven Programmen gehören dazu auch strafrechtliche Maßnahmen.

Hauptakteur im Bereich der Präventivprogramme ist das Bundesfamilienministerium. Zwischen 2010 und 2013 förderte es 40 Modellprojekte gegen Extremismus, die sich überwiegend auf Jugendliche bezogen. 22 davon beschäftigten sich ausdrücklich mit islamistischem Extremismus, die meisten zielten gleichzeitig auf verschiedene Radikalisierungsformen. Das Programm „Initiative Demokratie stärken“ etwa widmete sich den Themenfeldern islamistischer Extremismus und Linksextremismus (BMFSFJ 2014: 4). Es sollte einerseits extremistische Haltungen bei

111 Die Befragung wurde in Österreich, Belgien, Frankreich, Deutschland, den Niederlanden und Schweden durchgeführt. In allen Ländern wurden Türkeistämmige interviewt, in Deutschland, Frankreich, den Niederlanden und Belgien zusätzlich Personen marokkanischer Herkunft. Koopmans' (2015b) Operationalisierung fundamentaler Orientierungen unterscheidet sich allerdings erheblich von der, die Brettfeld und Wetzels (2007) vornehmen.

112 Operationalisiert wurde Fremdgruppenfeindlichkeit über die Items „Ich möchte keine Homosexuellen als Freunde haben“, „Juden kann man nicht trauen“ und „Die Muslime wollen die westliche Kultur zerstören“ (für Einheimische) bzw. „Die westlichen Länder wollen den Islam zerstören“ (für Zugewanderte).

113 Die Ergebnisse von Koopmans (2015b) sind allerdings nicht unumstritten. Kritisch hinterfragt wird z. B. der extrem hohe Anteil der Christen: In der Studie werden 70 Prozent der einheimischen Befragten als solche identifiziert, dies sei selbst bei einer großzügigen Auslegung des Begriffs Religionszugehörigkeit deutlich mehr, als frühere Untersuchungen ermittelt hätten (Washington Post 2015).

Jugendlichen abbauen bzw. ihnen vorbeugen, andererseits bestehende pädagogische Konzepte für Jugendliche weiterentwickeln, bei denen „bestimmte Gefährdungskonstellationen“ vorliegen oder eine Radikalisierung bereits eingesetzt hat (BMFSFJ 2014: 4). Die hier verwendeten Werkzeuge ähneln denen aus den Projekten gegen Rechtsradikalismus. Träger der lokalen wie bundesweiten Projekte aus dieser Initiative sind etwa die Föderation der Alevitischen Gemeinden in Deutschland (AABF e. V.), die Aktion Gemeinwesen und Beratung e. V. („Ibrahim trifft Abraham in Düsseldorf“) oder auch christliche Organisationen wie die Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in Deutschland e. V. Daran schloss sich 2015 die Initiative „Demokratie leben“ an. Sie baut auf den Erkenntnissen dieser Projekte auf und fördert weiterhin Modellprojekte, die Radikalisierung vorbeugen, z. B. das vom Zentrum für Demokratische Kultur (ZDK) getragene Diagnostisch-Therapeutische Netzwerk Extremismus. Allerdings bildet Radikalisierung in der aktuellen Initiative nur einen von mehreren Schwerpunkten. Neben der Initiative des Bundesfamilienministeriums (BMFSFJ) gibt es noch Maßnahmen, die Radikalisierung vorbeugen sollen: Das Projekt „Wegweiser“ etwa soll zunächst in Bochum, Bonn und Düsseldorf gewaltbereiten Salafismus bekämpfen, und das Projekt „180°-Wende“ soll in Kooperation mit Polizei und Moscheen der Radikalisierung von Jugendlichen entgegenwirken. Insgesamt zeigen bisherige Projekte, dass es für wirksame Präventionsarbeit wichtig ist, muslimische Vereinigungen einzubinden. Dabei stellen die Behörden bei einem Teil der muslimischen Gemeinden eine „grundlegende Skepsis“ in Bezug auf solche Präventionsprojekte fest; diese muss zunächst abgebaut werden, um gemeinsam effektiver gegen Radikalisierung vorgehen zu können (BMFSFJ 2014: 13).

Neben dem präventiven Zugang gibt es auch eher repressiv angelegte Optionen. Dazu gehören etwa Vereinsverbote. Diese fördern zwar nicht direkt die Ent- bzw. Deradikalisierung der Vereinsmitglieder, aber sie stören die Kommunikationsstrukturen der Vereine und halten radikalisierte Mitglieder so ggf. davon ab, Straftaten zu begehen (vgl. BMI 2014: 202). In den Bereich repressiver Gegenmaßnahmen gehört auch das Instrument der Reisebeschränkung. Hier gibt es ein breites Spektrum: Der betreffenden Person kann die Ausreise untersagt werden, der Reisepass entzogen bzw. die Gültigkeit des Personalausweises auf Deutschland beschränkt werden, schließlich kann sie auch in einschlägigen Dateien zur Fahndung ausgeschrieben werden. Nach dem 11. September 2001 wurde zudem der § 129b StGB neu geschaffen; danach können die Behörden nun Personen strafrechtlich verfolgen, die ausländische terroristische Organisationen unterstützen. Damit geraten auch international tätige Terrororganisationen bzw. ihre in Deutschland tätigen Unterstützer in den Fokus der Behörden. Allerdings erfordert diese Art der Strafverfolgung eine entsprechende Ermächtigung durch das Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz (BMJV). Mittlerweile wurden bereits erste Personen wegen Unterstützung des IS verurteilt, einer ausländischen Vereinigung, die in Deutschland bislang keine bekannten Strukturen hat (vgl. BMI 2015a: 100). Vorher waren bereits Unterstützer weniger bekannter Vereinigungen verurteilt worden, z. B. Mitglieder der terroristischen Organisation „Deutsche Taliban Mujahideen“ (BMI 2014: 203). Mit der Ausweitung des strafrechtlichen Fokus auf Mitglieder ausländischer Vereinigungen reagiert der Gesetzgeber direkt und unmittelbar darauf, dass u. a. die IS-Propaganda international ausgerichtet ist und radikalisierungsfördernde Interpretationen anbietet, die zum Teil konkret auf einzelne Länder zugeschnitten sind.

## **B. Zum staatlichen Umgang mit Religion und religiöser Vielfalt im Einwanderungsland Deutschland**



Die prominente Vorstellung, dass das Religiöse generell an Bedeutung verliert (Säkularisierungsthese), hat sich als unzutreffend erwiesen. Religion spielt im gesellschaftlichen Leben weiterhin eine wichtige Rolle, nur hat sich diese in den letzten Jahrzehnten stark verändert. Aus den gesellschaftlichen Megatrends der Säkularisierung und der Pluralisierung (die auch, aber nicht nur mit Einwanderung zusammenhängt) ergibt sich die Notwendigkeit, das Verhältnis von Religion und individuell gelebter Religiosität auf der einen Seite und Politik und Recht auf der anderen Seite neu zu definieren.

Kap. B.1 beschreibt zunächst empirisch die Veränderungen im Stellenwert des religiösen Lebens in Deutschland, die mit den Schlagworten Säkularisierung und Pluralisierung umrissen werden. Anschließend dis-

kutieren Kap. B.2 und Kap. B.3 zwei unterschiedlich gelagerte Herausforderungen im staatlichen Umgang mit der neuen Präsenz von Religion(en) und Religiosität. Diese Unterscheidung zwischen Religion(en) und Religiosität basiert darauf, dass Religion sowohl eine individuelle Komponente hat als auch eine kollektive Praxis darstellt. Entsprechend geht es in Kap. B.2 zunächst um Fragen der institutionellen Gleichstellung von Religionsgemeinschaften, die sich in Deutschland neu etablieren (vor allem des Islam), während Kap. B.3 sich der Frage widmet, wie der Staat mit Kollisionen zwischen der Ausübung individueller Freiheitsrechte (Religionsfreiheit) und anderen Rechtsgütern umgeht, die bei der fortschreitenden Pluralisierung des religiösen Lebens in Deutschland unweigerlich auftreten.

## Historische Entwicklung: religiöse Pluralisierung auch durch Einwanderung

Deutschland gehört seit vielen Jahren zu den wichtigsten Einwanderungsländern der Welt; wie die OECD jüngst errechnet hat, verzeichneten 2014 nur die USA eine höhere Nettozuwanderung.<sup>114</sup> Zuwanderung nach Deutschland ist aber keine neue Entwicklung. Sie ist in der Geschichte des Landes seit Jahrzehnten eine Konstante und zweifellos ein wichtiger Mechanismus, um den Wandel in Bevölkerungs- und Sozialstruktur zu erklären. **Durch Einwanderung, aber auch durch interne Modernisierungsprozesse ist das soziale Leben in den letzten Jahrzehnten in fast allen Bereichen vielfältiger geworden, auch in Bezug auf Lebensstile und Geschlechterorientierungen** (SVR 2014: 128).

Der religiöse Bereich ist ein Teilaspekt dieses soziodemografischen und -strukturellen Wandels. Er ist durch zwei gegenläufige Entwicklungen gekennzeichnet: Auf der einen Seite nehmen religiöse Bindungen an die zwei ehemals dominierenden christlichen Konfessionen immer mehr ab, und damit verlieren Religion und Religiosität im öffentlichen Leben der Moderne zunehmend an Bedeutung. Auf der anderen Seite nehmen religiöse Angebote zu und differenzieren sich aus; diese Pluralisierung kann auch als eine Revitalisierung des Religiösen gedeutet werden. Sie wurde möglicherweise durch Zuwanderung ausgelöst, wird durch diese aber in jedem Fall verstärkt.

### B.1.1 Verliert Religion in der Gesellschaft tatsächlich an Bedeutung?

Wie lässt sich das Verhältnis zwischen Religion und Politik bzw. Religion und Gesellschaft heute beschreiben? In der Religionssoziologie haben sich drei bis heute debattierte Modelle etabliert, um die religiösen Entwicklungen in modernen Gesellschaften zu erklären (vgl. Pickel 2013: 67–70): Säkularisierungstheorie, Individualisierungstheorie des Religiösen und Marktmodell des Religiösen.

Die in den 1960er Jahren aufgekommene Säkularisierungstheorie basiert auf der Annahme, dass Prozesse der

Moderne und Religion grundsätzlich in einem Spannungsverhältnis stehen. Entsprechend prognostiziert sie, dass das Religiöse in modernen Gesellschaften zwangsläufig immer mehr an Bedeutung verlieren wird, es zu einer „Entzauberung der Welt“ (Weber 1917 [2002]: 488) und einer ‚Vernunftorientierung‘ der Gesellschaft (Durkheim 1912 [2007]) kommt. Im Kern lautet die Formel also: „je mehr Modernität, desto weniger Religion“ (Berger 2013: 40). Diese Theorie fungierte lange als wissenschaftliches Paradigma; in den vergangenen Jahrzehnten wurde sie jedoch zunehmend kritisiert und zum Teil neu formuliert. Einige ihrer ehemaligen Verfechter wie beispielsweise Peter L. Berger weisen ihre Kernthese inzwischen als eurozentrisch und empirisch widerlegt zurück. Denn weltweit betrachtet lässt sich kein Rückgang des Religiösen feststellen, im Gegenteil: In Lateinamerika, Afrika und Asien oder in den USA erleben Pfingstbewegungen, der evangelikale Protestantismus und andere Religionsgemeinschaften einen Aufschwung (Berger 2013: 1–2).<sup>115</sup> Allgemein scheint man sich in der Religionssoziologie inzwischen einig zu sein, dass die heutige Zeit sowohl von Religiosität als auch von Säkularität gekennzeichnet ist (Pollack/Rosta 2015; Weir 2015). Dabei ist aber zu beachten, dass es „in hohem Maße deutungs offen und wissenschaftlich ebenso wie gesellschaftlich strittig“ ist, „was Religion ist, was die Moderne ist, was Säkularität ist“ (Reuter 2013: 29).

Relativiert wird die Säkularisierungstheorie seit Ende der 1980er Jahre u. a. durch die *Individualisierungstheorie* (Luckmann 1991). Diese geht nicht von einem Verschwinden, sondern vielmehr von einer Transformation des Religiösen aus: Während die Bindungen an institutionelle Religionsgemeinschaften zurückgehen, bleibt subjektive oder individuelle Religiosität unvermindert wichtig. Grace Davie (1990) beschreibt dies als „believing without belonging“, also als Glauben ohne Zugehörigkeit. Obwohl sich ihre Prognosen zur Bedeutung von Religion und Religiosität im privaten und öffentlichen Leben unterscheiden, steht nach der Individualisierungsthese wie

<sup>114</sup> Von Nettozuwanderung spricht man, wenn in einem Jahr mehr Menschen in ein Land zu- als ausgewandert sind.

<sup>115</sup> Der Theologe und Historiker Friedrich Wilhelm Graf (2004) konstatiert in seinem Buch „Wiederkehr der Götter“ keinen Bedeutungsverlust, sondern vielmehr eine Transformation des Religiösen.

auch nach der Säkularisierungstheorie eine „funktionale [ ] Differenzierung von Staat und Kirche – und damit ein[ ] Verschwinden der Religion aus dem öffentlichen Bereich“ (Pickel 2013: 71) außer Frage.<sup>116</sup>

Die Vertreter des Marktmodells des Religiösen (z. B. Stark/Bainbridge 1985; Iannaccone 1991) bestreiten ebenfalls, dass das Religiöse in modernen Gesellschaften an Bedeutung verliert, wie es die Säkularisierungstheorie allgemein und die Individualisierungstheorie auf die institutionelle Religiosität bezogen diagnostiziert. Sie gehen davon aus, dass jeder Mensch ein inneres Bedürfnis nach Religiösem hat und deshalb „Religion nachfragt“ (Chiswick 2014: 380). Wie sich die religiöse Landschaft entwickelt, hängt nach dieser Auffassung von der ‚Angebotspalette‘ ab – je ‚freier‘ der religiöse Markt in einer Gesellschaft, desto vitaler ist die Religion.

Unbestritten ist, dass die Bindekraft der christlichen Großkirchen in Deutschland in den letzten Jahrzehnten deutlich abgenommen hat, wie Säkularisierungs- und Individualisierungstheorie übereinstimmend aussagen. Abb. B.1 illustriert dies: 1970 haben sich in Westdeutschland noch 93,6 Prozent der Bevölkerung entweder der evangelischen oder der katholischen Kirche zugeordnet. 2011<sup>117</sup> tun dies laut dem Zensus in Gesamtdeutschland nur noch knapp zwei Drittel und in den neuen Bundesländern (ohne Berlin) gerade einmal 24,1 Prozent der Bevölkerung. In Ostdeutschland ist der Bedeutungsverlust der Religion also bedeutend weiter fortgeschritten als in Westdeutschland. Dies geht vor allem auf die Geschichte des Staatssozialismus zurück, denn das DDR-Regime hatte Kirchen und Gläubige aus ideologischen und machtpolitischen Gründen unterdrückt (Pollack/Müller 2013). Dadurch sank der Anteil der Ostdeutschen, die Mitglied in einer der beiden christlichen Großkirchen waren, zwischen 1953 und 1990 von 90 auf 27 Prozent; nach der Wiedervereinigung setzte sich diese Erosion in Ostdeutschland fort (Pickel 2013). Auch in Westdeutschland verlieren die großen christlichen Konfessionen seit den 1960er Jahren Mitglieder, allerdings finden gemessen an Ostdeutschland „diese Erosionsprozesse immer noch auf einem vergleichsweise hohen Niveau statt“ (Pickel 2013: 81). In den alten Bundesländern und Berlin sind

heute noch fast 70 Prozent der Bevölkerung kirchensteuerzahrendes Mitglied einer der christlichen Großkirchen (Abb. B.1).

Im gesamtdeutschen Raum stehen heute einem Kircheneintritt im Durchschnitt fünf Kirchenaustritte gegenüber (Pickel 2013: 80). Die Individualisierungstheorie scheint sich also empirisch zu bestätigen – auch insofern, als die nicht Ausgetretenen immer seltener den Gottesdienst besuchen. Die Abkehr von der Kirche vollzieht sich durch einen schrittweisen Rückzug (vgl. Pickel 2013: 82). Gleichzeitig nimmt der Anteil der Älteren in beiden Großkirchen stark zu, denn die Abkehr von der Kirche verläuft entlang der Generationen: Die jeweils jüngere Alterskohorte bricht mit der Weitergabe religiöser Traditionen bzw. führt diese nicht fort. Jüngere Menschen geben seltener als ältere an, dass sie religiös erzogen wurden. Das führt offensichtlich dazu, dass heute „vielen Menschen ein Leben ohne Religion als ganz selbstverständlich erscheint“ (Pollack/Müller 2013: 15–16).

Kann also tatsächlich von einem allgemeinen Trend der Säkularisierung gesprochen werden? Empirisch beobachtbar ist ohne Zweifel eine *gesellschaftliche Säkularisierung*: Die zunehmende Trennung von Staat und Religion ist ein zentraler Teil der Modernisierung, der sich in westlichen Gesellschaften seit Jahrhunderten entwickelt, und als solcher ist sie in Deutschland – wie auch in anderen Ländern – weit fortgeschritten. In der Bevölkerung ist auch die Vorstellung fest verankert, dass Religion keine staatliche, sondern eine private Angelegenheit ist (Pickel 2013: 87). Für eine individuelle Säkularisierung, also eine sinkende Bedeutung subjektiver Religiosität, gibt es ebenfalls empirische Hinweise: Beispielsweise glauben immer weniger Deutsche an einen persönlichen Gott.<sup>118</sup>

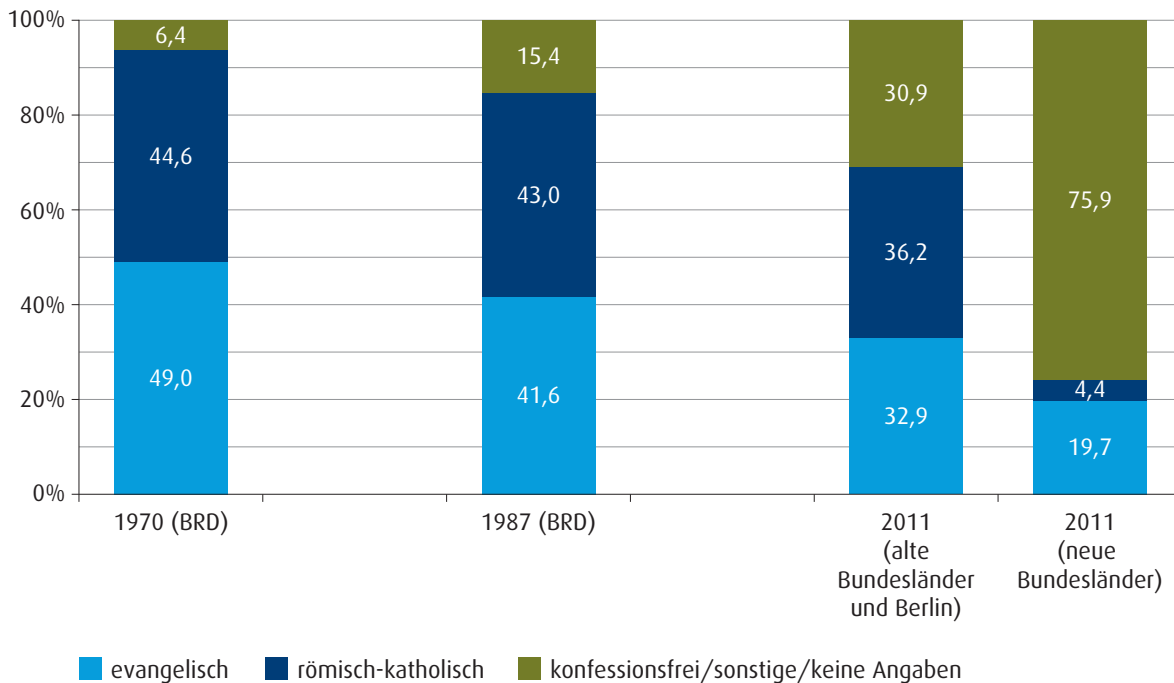
Eine Verdrängung religiöser Themen aus dem öffentlichen Diskurs ist aber nicht zu konstatieren – im Gegenteil sind „[i]n gewisser Hinsicht [...] religiöse Diskurse (und Konflikte) in die Politik zurückgekehrt“ (Pickel 2013: 98–99). **Die These der Säkularisierung erweist sich somit als nur zum Teil zutreffend. Vielmehr hat sich die Bedeutung von Religion in der modernen Gesellschaft gewandelt;** das spiegelt sich auch darin wider, dass Religion eben nicht mehr als selbstverständlich betrachtet

116 Kritik an der Säkularisierungstheorie übt neben den Vertretern der Individualisierungstheorie u. a. Casanova (2011): Ihm zufolge befinden wir uns in einem Zeitalter des ‚Postsäkularen‘, in dem Religion auch im öffentlichen Diskurs wieder an Bedeutung gewinnt.

117 In der Haushaltsbefragung des Zensus 2011 wurden Religionszugehörigkeit und Glaubensbekenntnis mit zwei Fragen erfasst: Zum einen wurde nach der Mitgliedschaft in einer öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaft gefragt (hier war die Auskunft verpflichtend); zum anderen konnten Befragte, die diese erste Frage verneinten (32 %), ihre Religion, ihr Glaubensbekenntnis oder ihre Weltanschauung konkretisieren (diese Angabe war freiwillig). Die zweite Frage wurde in die Haushaltsbefragung aufgenommen, um erstmals Aufschluss darüber zu gewinnen, wie viele Menschen in Deutschland anderen (nicht öffentlich-rechtlich organisierten) Weltreligionen angehören. Allerdings haben darauf nur 48 Prozent der betreffenden Personen geantwortet, darum liegt für ca. 17 Prozent der Bevölkerung keine Angabe zur Religion oder Weltanschauung vor. Deshalb können die Ergebnisse zu dieser Frage nach Auskunft des Statistischen Bundesamts nicht veröffentlicht werden.

118 Nur noch rund jeder zweite Westdeutsche und jeder vierte Ostdeutsche glaubt nach eigenen Angaben an die Existenz eines Gottes (bzw. mehrerer Gottheiten) oder an etwas Göttliches (Pollack/Müller 2013: 12).

Abb. B.1 Religiöse Zugehörigkeiten in Deutschland 1970, 1987 und 2011



Anmerkung: Die Darstellung basiert auf den Ergebnissen der Volkszählungen von 1970, 1987 und 2011.  
 Quelle: Statistisches Bundesamt 1974; 1990; 2014; eigene Darstellung

wird und zunehmend eine „Frage der individuellen Entscheidung“ (Berger 2013: 8) ist. **Religion wird vielfältiger. Dazu trägt nicht zuletzt die religiöse Pluralisierung durch Einwanderung bei** (vgl. Casanova 2011).<sup>119</sup>

### B.1.2 Religiöse Pluralisierung

Neben der eben beschriebenen gesellschaftlichen und individuellen Säkularisierung zeichnet sich als ein zweiter Megatrend „seit den siebziger Jahren ein Schub der religiösen Pluralisierung [ab], der hauptsächlich aus der Immigration muslimischer und christlich-orthodoxer Zuwanderer entstanden ist“ (Pickel 2013: 83).

Dabei ist religiöse Vielfalt als solche nicht neu: Eine religiöse Pluralisierung ist in Deutschland spätestens seit Entstehung der ersten christlichen Freikirchen im 19. Jahrhundert zu verzeichnen (Geldbach 2005). Statistisch ‚wasserdicht‘ belegbar ist sie zwar nicht (Götze/Jaekel/Pickel 2013),<sup>120</sup> es ist aber klar, dass religiöses Leben in Deutschland (wie in westlichen Einwanderungsgesellschaften allgemein) heute stärker ausdifferenziert ist als noch vor wenigen Jahrzehnten.<sup>121</sup> Diese Zunahme religiöser Diversität zeigt sich in Abb. B.1 vor allem darin, dass der Anteil der Gruppe „sonstige“ zunimmt; darin sind alle Personen zusammengefasst, die nicht den beiden christlichen Großkirchen angehören. Muslime stellen einen Anteil von etwa 5 Prozent an der Gesamtbevölkerung (Haug/

119 Der indische Politikwissenschaftler Bhargava (2014, Übers. d. SVR) spricht gar davon, dass die heutige religiöse Vielfalt, die es so noch nie gegeben habe, den „europäischen Säkularismus“ als politisches Konzept in eine Krise gestürzt habe, da dieser immer noch christliche Kirchen gegenüber anderen Religionsgemeinschaften privilegiere.

120 Eine Übersicht über die religiöse Vielfalt gibt es bislang lediglich für Nordrhein-Westfalen: Das „Bochumer Pluralismus-Projekt“ unter der Leitung von Volkhard Krech ermittelte in diesem Bundesland 228 religiöse Gemeinschaften und Strömungen (Hero/Krech/Zander 2008).

121 Religiöse Pluralisierung bedeutet jedoch nicht, dass es jemals eine religiös bzw. weltanschaulich vollständig homogene Gesellschaft gegeben hätte: „Religiöse Vielfalt war mehr oder weniger seit Anbeginn ihrer Existenz immer Teil westlicher Gesellschaften“ (Deneen 2007: 18, Übers. d. SVR). Die verbreitete – und wohl auch zutreffende – Wahrnehmung, dass religiöse Vielfalt zunimmt, kann daher vielleicht zum Teil auch auf die allgemeine Erwartung zurückgeführt werden, dass mit dem Fortschreiten der Moderne Religion als Phänomen rückläufig sein sollte (vgl. Deneen 2007).

Müssig/Stichs 2009).<sup>122</sup> Dann folgen mit großem Abstand Orthodoxe (1,3 %), Angehörige evangelischer Freikirchen (0,9 %) und Personen jüdischen Glaubens (0,1 %); ein kleiner Teil (2,7 %) gehört sonstigen öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften an (s. dazu Kap. B.2.1). Fast ein Drittel (33,0 %) der Bevölkerung gehört keiner als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannten Religionsgesellschaft an (25,4 % in den alten Bundesländern und Berlin, 74,0 % in den neuen Bundesländern) (Statistisches Bundesamt 2014).

Die Einstellung der Bevölkerung zur wachsenden religiösen Vielfalt ist ambivalent. Wie die Religionssoziologen Detlef Pollack und Olaf Müller im Religionsmonitor der Bertelsmann Stiftung zeigen, steht die Mehrheit der Bevölkerung der zunehmenden religiösen Vielfalt zwar aufgeschlossen gegenüber und versteht sie als kulturelle Bereicherung (Westdeutschland: 61 %; Ostdeutschland: 57 %), sieht sie jedoch gleichzeitig als Ursache für Konflikte (Westdeutschland: 65 %; Ostdeutschland: 59 %). Es erscheint plausibel, dass der Trend zur religiösen Pluralisierung gerade wegen der Selbstwahrnehmung als säkulare Gesellschaft auch auf Ablehnung oder Unbehagen stößt. So wird ‚der Islam‘ nicht in erster Linie als nichtchristliche oder nichteuropäische Religion verstanden, sondern wegen seiner Religiosität an sich in Abgrenzung zur europäischen Säkularität abgelehnt (vgl. Casanova 2004). Anders gesprochen: Der Islam als neue, glaubensstarke und wachsende Religion irritiert das säkulare Europa.

❗ **Die hier skizzierte zunehmende Vielfalt religiöser Zugehörigkeiten ist ein Grund dafür, dass in Deutschland, wo zumindest formale Religionsbindungen gesellschaftlich an Bedeutung verlieren, Religion in Diskussionen über Integration eine ganz neue Prominenz gewonnen hat.<sup>123</sup> Recht und Gesellschaft sind mit neuen Ansprüchen in Bezug auf religiöse Entfaltung konfrontiert; diese lassen sich aus dem Gebot der strukturellen Gleichheit auf dem Feld der Wahrnehmung religiöser Freiheiten ableiten** (s. dazu vor allem Kap. B.2). Zum Teil führen diese Ansprüche auch zu Normenkollisionen (s. Kap. B.3).

### B.1.3 ‚Eingewanderte‘ Religionen in Deutschland

Ein zentraler Faktor für die Pluralisierung des religiösen Lebens in Deutschland ist Zuwanderung. Dadurch werden

nicht nur neue, vorher kaum oder gar nicht bekannte religiöse Vorstellungen nach Deutschland importiert: Wie das Beispiel der jüdischen Zuwanderung zeigt, kommen darüber auch Religionen nach Deutschland zurück, die hier ehemals etabliert waren und dann verschwunden sind (im entsprechenden Fall: nahezu ausgerottet wurden).

#### B.1.3.1 Judentum in Deutschland nach 1945

Ein Kennzeichen der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland ist ihre große Heterogenität: Ihr gehören ebenso Nachfahren osteuropäischer Juden an, die sich nach Kriegsende als *Displaced Persons* (DP) auf deutschem Boden befanden, wie Nachfahren deutscher Juden, die den Holocaust im Exil, in einem Versteck oder im Konzentrationslager überlebt haben. Dazu kommen jüdische Zuwanderer aus Ungarn, der Tschechoslowakei, Israel, dem Iran, den USA und seit 1990 vor allem der ehemaligen Sowjetunion (Brenner 2007).

Man geht davon aus, dass in Deutschland vor 1933 etwa 570.000 Juden lebten (Spiegel 2006). Ein Jahr nach Kriegsende waren in sog. DP-Camps (*Displaced Persons-Camps*) ca. 40.000 jüdische *Displaced Persons* registriert, nach erneuten Pogromen in Osteuropa stieg ihre Zahl im Folgejahr auf ca. 182.000. Einige hatten die Shoah im Untergrund überlebt, meist mit der Unterstützung nichtjüdischer Familienmitglieder; vereinzelt kehrten in der Nachkriegszeit auch jüdische Emigranten aus dem Exil zurück. In der unmittelbaren Nachkriegszeit war die Stimmung in Deutschland allerdings nicht etwa „judenfreundlich“ (Herzig 2007: 263; vgl. auch Sinn 2014); so wurden beispielsweise weiterhin jüdische Friedhöfe geschändet.<sup>124</sup> Auf der anderen Seite forderten internationale jüdische Organisationen (wie etwa der *World Jewish Congress* im Juli 1948), Juden sollten sich „nie wieder auf deutschem blutgetränktem Boden“ (Sinn 2014: 31) ansiedeln. Die Rahmenbedingungen für eine Revitalisierung des jüdischen Lebens in Deutschland waren also nach dem Zweiten Weltkrieg eher schlecht. Trotzdem „begannen jüdische Gruppen in Deutschland schon bald nach der Befreiung mit ihrer Selbstorganisation“ (Sinn 2014: 31): Quasi direkt nach Kriegsende entstanden in den befreiten Konzentrationslagern jüdische DP-Komitees, so im April 1945 in Bergen-Belsen. Im September 1945 gründete sich das – zionistisch ausgerichtete – Zentralkomitee der befreiten Juden in der britischen Zone (ZKBZ), Pendant in der französischen und amerikanischen Zone folgten. Das

<sup>122</sup> Weniger als 2 Prozent der Muslime leben in Ostdeutschland (Haug/Müssig/Stichs 2009: 107).

<sup>123</sup> Zuwanderer werden immer häufiger nach ihrer religiösen Zugehörigkeit anstatt nach ihrer Herkunft eingeordnet (Diehl/Tucci 2010). Zum Teil werden auch Zuwanderer aus bestimmten Herkunftsländern pauschal mit einer bestimmten Religionszugehörigkeit gleichgesetzt, dabei sind sehr viele Zuwanderer aus muslimisch geprägten Herkunftsländern keine Muslime (Haug/Müssig/Stichs 2009: 12).

<sup>124</sup> Erst „das Wirtschaftswunder der 50er Jahre, die allmähliche Westintegration, aber wohl auch die offiziell propagierte antikommunistische Ideologie [führten] zu einem allmählichen Rückgang antijüdischer Einstellungen“; in den 1960er Jahren erfolgte dann eine „stärkere Sensibilisierung der politischen Öffentlichkeit und des kulturellen Lebens gegen judenfeindliche Äußerungen“ (Herzig 2007: 265–266).

jüdische Pressewesen entwickelte sich ebenfalls schnell; in den Lagern entstanden zahlreiche Zeitschriften, die u. a. Namenslisten von Überlebenden und Suchanzeigen veröffentlichten (Sinn 2014: 35–36). Auch außerhalb der DP-Camps entstanden ab 1945 wieder jüdische Gemeinden, vor allem in größeren Städten.<sup>125</sup> Die Neugründungen basierten allerdings nicht auf einer bewussten Entscheidung, jüdisches Leben in Deutschland fortzusetzen (vgl. Herzig 2007); vielmehr betrachteten diese Gemeinden sich selbst als „Liquidationsgemeinden“ (Sinn 2014: 41), also als ‚Gemeinden in Abwicklung‘.

Tatsächlich wanderten nach der Gründung des Staates Israel 1948 viele der Überlebenden dorthin aus; zwischen Mai 1948 und Juni 1949 „verließen etwa 70.000 [jüdische] DPs den Wartesaal Deutschland“ (Sinn 2014: 49). 1952 lebten in den verbliebenen DP-Camps nur noch 12.000 jüdische Personen; das letzte dieser Lager wurde 1957 geschlossen (Herzig 2007). Viele Familien verschoben jedoch die anfangs fest geplante Emigration aus verschiedensten Gründen; etliche blieben, wenngleich sie ihre Auswanderungsabsicht teilweise aufrechterhielten. Entsprechend bewegte sich die Zahl der in Deutschland lebenden Juden in den vier Jahrzehnten von 1950 bis 1990 zwischen 20.000 und 30.000.

Die institutionelle Selbstorganisation, die kurz nach Kriegsende mit der Gründung von DP-Komitees und Gemeinden begonnen hatte, setzte sich im Nachkriegsdeutschland jedenfalls fort: Zunächst schlossen sich Gemeinden überregional zusammen, und im Juli 1950 wurde schließlich der Zentralrat der Juden in Deutschland als Körperschaft des öffentlichen Rechts (s. zu diesem Begriff Kap. B.2.1) gegründet. Letzteres ging zum einen darauf zurück, dass die erste Regierung der jungen Bundesrepublik Deutschland „ein Gegenüber [suchte], das die Interessen der Juden in Deutschland artikulieren und besonders im Zusammenhang mit den Wiedergutmachungsverhandlungen als verlässlicher Verhandlungspartner bereitstehen würde“ (Sinn 2014: 54). Ein anderer Grund war, dass die deutschen Juden international isoliert wurden: Die internationalen jüdischen Organisationen, darunter der *World Jewish Congress*, lehnten eine Wiederansiedlung von Juden ‚im Land der Täter‘ entschieden ab und sahen deshalb keine Notwendigkeit, auf deutschem Boden jüdische Interessen zu vertreten, abgesehen von Verhandlungen über Entschädigungszahlungen. Diese

Position forderte die Vertreter der jüdischen Gemeinden im Nachkriegsdeutschland zu einer Reaktion heraus (vgl. Sinn 2014: 277–290).

Bis 1990 vertrat der Zentralrat etwa 90 jüdische Gemeinden mit ca. 30.000 Mitgliedern.<sup>126</sup> In den 1950er und 1960er Jahren wanderten vereinzelt Juden aus den Ostblockstaaten zu, vor allem aus Polen, Ungarn und der Tschechoslowakei (Brenner 2007). Dann gab es in den 1970er Jahren eine erste Welle von Einwanderern aus der damaligen Sowjetunion (Zentralrat der Juden in Deutschland 2015a), die als Asylsuchende im Rahmen des Grundrechts auf Asyl (Art. 16 GG a. F., heute Art. 16a Abs. 1 GG) nach Deutschland kamen. Nach dem Zerfall der Sowjetunion stieg die Zahl der jüdischen Gemeindeglieder in Deutschland in knapp zehn Jahren auf mehr als das Dreifache. Die Mitgliederstatistik der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (ZWST) – einem der sechs Spitzenverbände der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland – zeigt eindrucksvoll, wie die jüdischen Gemeinden seit 1990 durch Zuwanderung gewachsen sind (Abb. B.2).<sup>127</sup>

Von 1991 bis Ende 2004 wurde die Aufnahme jüdischer Zuwanderer über das sog. Kontingentflüchtlingsgesetz geregelt, das auch das Ziel hatte, die jüdischen Gemeinden in Deutschland zu erhalten (BMI/Sachverständigenrat für Zuwanderung und Integration 2004). Entgegen der streng religiösen Auffassung wurde für die Anerkennung als jüdischer Kontingentflüchtling nicht zwingend die Abstammung von einer jüdischen Mutter vorausgesetzt, sondern auch die Abstammung von einem jüdischen Vater als hinreichend akzeptiert. Als Beleg diente die Eintragung ‚jüdische Nationalität‘ in den sowjetischen bzw. russischen Passdokumenten (Haug 2005). Tatsächlich hat die Zuwanderung von ca. 220.000 Personen aus der ehemaligen Sowjetunion, von denen etwa die Hälfte nichtjüdische Familienmitglieder waren, „die jüdischen Gemeinden in ganz Deutschland vor dem Aussterben bewahrt; gleichzeitig hat diese Einwanderungswelle die Gemeinden aber komplett auf den Kopf gestellt“ (Kessler 2008: 131, Übers. d. SVR). Manche der jüdischen Gemeinden bestehen heute fast zu 100 Prozent aus Menschen, die aus dem Osten zugewandert sind. Dabei waren die Gründe für die Einwanderung nach Deutschland meist eher pragmatische<sup>128</sup> und weniger ideologisch-religiöse: „[D]er typische jüdisch-sowjetische Zuwanderer der 1990er Jahre ist apolitisch, säkular und westlich

125 Bis 1948 hatten sich in der britischen Zone 50 jüdische Gemeinden gegründet, in der amerikanischen 23 und in der französischen 15. „Erschwert wurde der Wiederaufbau jüdischer Gemeinden im Nachkriegsdeutschland [...] durch das Fehlen von Rabbinern, Kantoren und Religionslehrern“ (Sinn 2014: 43).

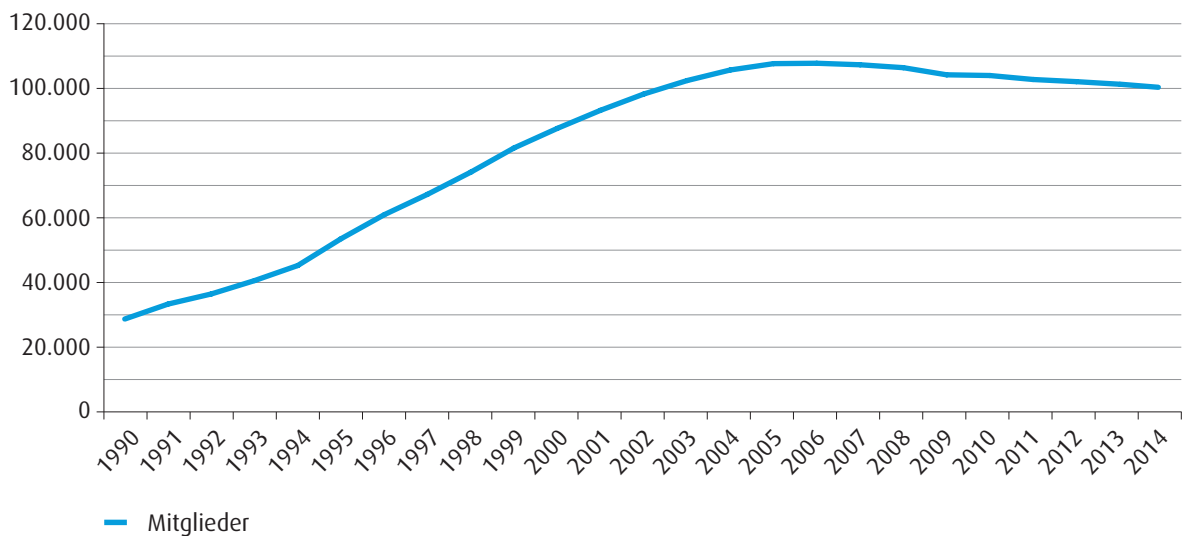
126 In der DDR lebten 1989 nur noch rund 400 Juden in fünf Gemeinden, die meisten von ihnen in Ostberlin (Zentralrat der Juden in Deutschland 2015b).

127 Die Zahlen der Mitgliederstatistik weichen von denen aus dem Zensus ab: Letzterem zufolge lebten in Deutschland 2011 83.430 Angehörige jüdischer Gemeinden (Statistisches Bundesamt 2014).

128 Die USA hatten ihre Einwanderungsquote beschränkt, und Israel wurde als zu gefährlich und zu fremd betrachtet; so erschien Deutschland als eine realistischere Option. Ein Übriges taten geografische Nähe, klimatische und kulturelle Ähnlichkeiten (vgl. Kessler 2008).



Abb. B.2 Entwicklung der Mitgliederzahlen der jüdischen Gemeinden in Deutschland 1990–2014



Quelle: Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e. V. 2015

orientiert“ (Kessler 2008: 133, Übers. d. SVR). Denn von jüdischen Traditionen, kulturellem und religiösem Wissen waren sowjetische Juden in den sieben Jahrzehnten unter dem Sowjetregime quasi abgeschnitten gewesen.

Mittlerweile blüht das kulturelle und religiöse jüdische Leben in Deutschland wieder, in den letzten Jahren wurden zahlreiche Synagogen und jüdische Schulen gegründet und an Hochschulen Rabbiner-Seminare eröffnet (Brenner 2007; Herzig 2007; Schoeps/Glückner 2008). Allerdings besteht innerhalb der jüdischen Community immer noch eine Kluft zwischen den ‚alteingesessenen‘ deutschen Juden und den neu Dazugekommenen, und es gibt weiterhin Debatten über Defizite bei der Integration russischer Juden (Schoeps/Glückner 2008).

### B.1.3.2 Muslimische Zuwanderer und der Islam in Deutschland

Jüdisches Leben ist in Deutschland seit Jahrhunderten verwurzelt; durch die Shoah brach es jäh weg und hat sich nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem durch Zuwanderung langsam wieder entwickelt und etabliert. Der Islam dagegen ist in Deutschland praktisch eine vollkommen neue Religion. Zwar gibt es Muslime hier nicht erst seit der ‚Gastarbeiter‘-Ära, und erste muslimische Vereine wurden bereits Ende des 19. Jahrhunderts gegründet (Rosenow/Kortmann 2010). Dabei handelte es sich aber zunächst höchstens um einige Tausend Menschen, vor allem Akademiker, Künstler und Studenten aus dem Osmanischen Reich (vgl. Beinhauer-Köhler 2009). In großer Zahl

kamen Zuwanderer aus muslimisch geprägten Ländern erst ins Land, nachdem die Bundesrepublik Deutschland 1961 ein Anwerbeabkommen mit der Türkei (und wenige Jahre später auch mit Marokko und Tunesien) geschlossen hatte.

Heute leben in Deutschland rund 4 Millionen Muslime. Die meisten von ihnen sind als ‚Gastarbeiter‘ oder deren Angehörige ins Land gekommen bzw. als deren Nachfahren hier geboren; einige kamen als Flüchtlinge z. B. aus Afghanistan oder dem Irak. An diesen rund 4 Millionen Muslimen hat die Glaubensgruppe der Sunniten einen geschätzten Anteil von 74 Prozent, die der Aleviten 13 Prozent und die der Schiiten 7 Prozent; die übrigen gehören kleineren Gruppen wie der Ahmadiyya (unter 2 %) oder anderen muslimischen Glaubensgemeinschaften an (Haug/Müssig/Stichs 2009). Die (überwiegend) aus der Türkei zugewanderten Aleviten nehmen unter den Muslimen insofern eine Sonderstellung ein, als sich ihre Glaubensauffassung deutlich vom orthodoxen Islam unterscheidet. Darum ist selbst unter Aleviten umstritten, ob das Alevitentum überhaupt zum Islam gehört; die überwiegende Mehrheit betrachtet sich jedoch als muslimisch (Haug/Müssig/Stichs 2009: 314).

Zu Beginn der ‚Gastarbeiter‘-Ära spielten Fragen der Religionsausübung keine prominente Rolle. Da auch die Arbeitnehmer selbst zunächst nur für begrenzte Zeit in Deutschland bleiben wollten, war die Organisation in Gewerkschaften anfangs wichtiger als die in Moscheegemeinden. Zudem stellten Arbeitgeber den ‚Gastarbeitern‘ „in vielen Fabriken für die täglichen Pflichtgebete Räume

zur Verfügung“ (Beinhauer-Köhler 2009: 25). Erste Gemeinden wurden meist auf Initiative engagierter Laien gegründet. Im Laufe der Zeit entstanden so zahlreiche Moscheen in Industriegebieten oder diversen innerstädtischen Räumlichkeiten, die nach außen kaum als solche zu erkennen waren – die viel zitierten ‚Hinterhofmoscheen‘. So blieben „Moscheen als soziale und religiöse Zentren der Gemeinden [...] in der Vergangenheit für die deutsche Gesellschaft weitgehend ‚unsichtbar‘“ (Suder 2012: 70). Dies ist sicher ein Grund dafür, dass der Islam als ‚eingewanderte‘ Religion zunächst kaum wahrgenommen wurde, obwohl bereits in den 1950er Jahren vereinzelt Moscheen errichtet wurden, u. a. in Hamburg und Aachen (Beinhauer-Köhler 2009). Die meisten der heute ca. 2.600 Moscheen in Deutschland sind „seit den siebziger Jahren ziemlich geräuschlos entstanden“ (Leggewie 2009: 117).

Seit Anfang der 1990er Jahre bauen Moscheevereine nun auch größere und teilweise sehr repräsentative Moscheen, die nach außen als solche erkennbar sind und somit in der Öffentlichkeit stärker wahrgenommen werden. Diese Entwicklung wird damit erklärt, dass die zweite Zuwanderergeneration über mehr Ressourcen, bessere Sprachkenntnisse und das erforderliche Know-how (z. B. Behördenwissen) und auch über ein stärkeres Selbstbewusstsein verfügt (Suder 2012: 70). Mit der Wahrnehmbarkeit der Moscheebauten sind auch die öffentlichen Auseinandersetzungen darum gestiegen. Claus Leggewie (2009: 122) sieht diese als ‚Moscheekonflikte‘ bekannt gewordenen Dispute als „jenseits der Streitigkeiten um Lärm und Parkplätze und jenseits der konkreten Funktion von Sakralbauten hochbrisante symbolische Anerkennungskonflikte“.

Noch heute sind Muslime in Deutschland vor allem in privatrechtlichen gemeinnützigen Moscheevereinen organisiert. Parallel zum Bau von mehr und stärker sichtbaren Moscheen wurden jedoch auch muslimische Dachverbände gegründet: 1975 zunächst die Islamische Gemeinschaft *Milli Görüş* (IGMG) bzw. ihre Vorläuferorganisation, dann folgten der Dachverband Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DITIB), der Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ), die Alevitische Gemeinde Deutschland (AABF), der Islamrat (IR) und 1994 schließlich der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) e. V. Ein islamisches Pendant zur Deutschen Bischofskonferenz, der Evangelischen Kirche in Deutschland oder dem Zentralrat der Juden in Deutschland gibt es allerdings nicht (s. Kap. B.2.1). 2007 wurde der Koordinationsrat der Mus-

lime (KRM) gegründet, kurz nachdem die DIK erstmals einberufen worden war, doch als ein solcher legitimierter zentraler Ansprechpartner konnte er sich bisher nicht etablieren (vgl. Blätte 2010).

Auch an Schulen und Hochschulen ist der Islam in Deutschland mittlerweile vertreten. In mehreren Bundesländern wurde an öffentlichen Schulen probeweise islamischer Religionsunterricht eingeführt (s. dazu ausführlich Kap. B.2.2). Seit 2011 gibt es Zentren für Islamische Theologie an deutschen Hochschulen, die vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) für fünf Jahre gefördert werden, und an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg wurde im Januar 2015 die erste Juniorprofessur für das Alevitentum in Deutschland besetzt (s. dazu ausführlich Kap. B.2.3).

Die Institutionalisierung des Islam ist generell jüngeren Datums. Lange Zeit wurden die Zuwanderer aus mehrheitlich muslimischen Ländern kollektiv als ‚Gastarbeiter‘ und ‚Ausländer‘ und ohne weitere religiöse Konnotation bezeichnet. Erst mit Beginn der 1980er Jahre wurden ‚Türken‘ in der öffentlichen Wahrnehmung pauschal zu ‚Moslems‘ – ungeachtet dessen, ob sie tatsächlich muslimischen Glaubens oder überhaupt in irgendeiner Weise gläubig waren.<sup>129</sup> Zu Beginn des neuen Jahrtausends und besonders nach dem 11. September 2001 verschob sich die Bewertung nochmals und Muslime wurden in Deutschland – wie auch in anderen säkularen westlichen Ländern – zunehmend zum Sinnbild des problematischen Migranten (Spielhaus 2013).

### B.1.3.3 Diversifizierung des Christentums durch Zuwanderung

Auch das Christentum hat sich in den letzten Jahrzehnten in einem neuen Maß ausdifferenziert. Das geht zwar nicht nur, aber auch darauf zurück, dass Menschen christlichen Glaubens aus verschiedensten Herkunftsländern zugewandert sind. Neben den beiden Großkirchen, die ehemals ‚Duopolisten‘ waren, und auch in Abgrenzung zu diesen haben sich weitere Konfessionen und Freikirchen unterschiedlichster Ausrichtungen entwickelt, viele davon ‚mit Migrationshintergrund‘. Vereinfacht können drei Typen von ‚Migrantenkirchen‘ oder ‚-gemeinden‘ unterschieden werden (vgl. Plessentin 2008): Erstens gibt es heute vor allem in Großstädten im Rahmen der etablierten Konfessionen immer mehr fremdsprachige Gemeinden, die etwa Gottesdienste und Seelsorge z. B. auf Polnisch, Finnisch, Schwedisch oder Niederländisch anbieten.

129 So sagte beispielsweise der damalige Innenminister Zimmermann, der für die ‚Ausländerpolitik‘ zuständig war, in einem Interview mit der Zeitschrift *Der Spiegel* im Jahr 1983: „Die [Türken] kommen aus einem anderen Kulturkreis und in einer anderen Größenordnung. Es ist ein riesiger Unterschied, ob ich hier 1,7 Millionen Moslems vor mir habe, die in Wirklichkeit ja nicht auf Dauer bleiben wollen, sich nicht integrieren wollen, auch nicht deutsche Staatsbürger werden wollen, sondern mit dem erkennbaren Willen einreisen, hier Geld zu verdienen und dann wieder zurückzugehen“ (zitiert nach Herbert 2003: 253).



Zweitens haben sich Migrantengemeinden etabliert, die zur orthodoxen oder anglikanischen Kirche gehören und damit zu Kirchen bzw. Konfessionen, die in Deutschland vormals nicht beheimatet waren. Drittens haben Migranten neue Freikirchen gegründet, die oft stark auf das Herkunftsland bezogen sind.

Heute gehören ca. 1,5 Millionen Gläubige den orthodoxen Gemeinden an; damit ist die Orthodoxie die drittstärkste christliche Konfession in Deutschland. Acht Bistümer haben mittlerweile ihren Sitz in Deutschland bzw. sind hier mit Gemeinden vertreten; das ist das „Ergebnis eines mehrhundertjährigen dynamischen Prozesses der Zuwanderung und Ansiedlung von Orthodoxen in Deutschland“ (Thon 2000). Nach dem Ersten Weltkrieg kamen viele Anhänger der russisch-orthodoxen Kirche als Flüchtlinge nach Deutschland und gründeten neue Gemeinden; viele wanderten allerdings später in andere Länder weiter. In der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg stieg die Zahl der orthodoxen Christen in den Besatzungszonen durch Zwangsverschleppte sowie befreite Zwangsarbeiter und Kriegsgefangene aus der Ukraine, Weißrussland und Russland stark an. Serbische *Displaced Persons* gründeten serbisch-orthodoxe Gemeinden, die Ende der 1960er und in den 1970er Jahren infolge der Zuwanderung von ‚Gastarbeitern‘ aus Jugoslawien viele Mitglieder gewannen. In den 1960er Jahren entstanden außerdem zahlreiche griechisch-orthodoxe Gemeinden, die von griechischen ‚Gastarbeitern‘ gegründet wurden. Die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland, die zugleich das Exarchat von Zentraleuropa ist, wurde 1974 zunächst in Nordrhein-Westfalen, dann in allen (westdeutschen) Bundesländern als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt. Weiterhin kamen gut 10.000 arabischsprachige orthodoxe Christen entweder als Gastarbeiter oder als Asylbewerber aus der Türkei und dem Libanon (Thon 2000).

Auch unter den Spät-/Aussiedlern, die überwiegend evangelisch oder katholisch sind, gibt es eine russisch-orthodoxe Minderheit (Elwert 2013). So kam es dazu, dass in Deutschland 1993 die Rumänische Metropole für Deutschland und Zentraleuropa gegründet und 1994 der Sitz der Bulgarischen Diözese von West- und Mitteleuropa hierhin verlegt wurde (Thon 2000). Seit 1994 gibt es in Deutschland auch einen Dachverband der orthodoxen Kirchen, die Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (Verband der Diözesen). 2010 wurde die Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) gegründet. Mehrere Bundesländer haben an staatlichen Schulen orthodoxen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach eingerichtet; an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und der Ludwig-Maximilians-Universität Mün-

chen gibt es seit 1979 bzw. 1984 Lehrstühle für orthodoxe Theologie (Thon 2000).

Weitere ca. 1,5 Millionen Menschen in Deutschland gehören freikirchlichen Glaubensgemeinschaften an. Neben den klassischen evangelischen Freikirchen (wie den Mennoniten oder den Baptisten) entwickeln sich in einer zweiten Pluralisierungsphase seit einigen Jahrzehnten weitere Formen christlicher Glaubensgemeinschaften, die sich zum Teil explizit als konfessionsunabhängig verstehen (Hempelmann 2013), darunter mehrere hundert pfingstlich-charismatische Gemeinden, die ab den 1980er Jahren entstanden sind. Die Bildung solcher zielgruppenorientierter Gemeinden könnte auch mit der allgemeinen ‚Entkirchlichungstendenz‘ in der säkularen Gesellschaft zusammenhängen (vgl. Hempelmann 2013). Unter den Freikirchen befinden sich zudem seit den 1980er Jahren viele ‚Migrantenkirchen‘, z. B. koreanische, indonesische oder afrikanische Gemeinden. Zur Zahl dieser Gemeinden und ihrer Mitglieder gibt es allerdings keine verlässlichen Angaben (Hempelmann 2013).<sup>130</sup> Auch russlanddeutsche Christen haben zahlreiche ‚Aussiedlergemeinden‘ gegründet; Schätzungen zufolge gehören etwa 15 Prozent der Spät-/Aussiedler Freikirchen an (u. a. Mennoniten, Baptisten, Pfingstlern oder Adventisten) (Elwert 2013). Diese Gemeinden gelten ebenfalls als „stark durch ihre Herkunftsländer geprägt“ (Geldbach 2005: 342).

#### B.1.3.4 Weitere ‚eingewanderte‘ Religionsgemeinschaften

Neben den oben beschriebenen Religionsgemeinschaften gibt es noch weitere religiöse Gruppen, die stark durch Zuwanderung geprägt oder dadurch überhaupt erst nach Deutschland gekommen sind; in der allgemeinen Wahrnehmung sind sie aber wenig präsent. Zu erwähnen sind hier etwa die buddhistischen Gemeinschaften. Sie zählten 2012 ca. 270.000 Mitglieder, von denen etwa die Hälfte aus dem Ausland stammt, vor allem aus Vietnam und Thailand (Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V. 2012). Im Dachverband Deutsche Buddhistische Union (DBU) sind nach eigenen Angaben derzeit 67 buddhistische Gemeinschaften verschiedener Schulen bzw. Ausrichtungen organisiert.

Rund 100.000 Menschen in Deutschland gehörten 2012 hinduistischen Glaubensgemeinschaften an. Etwa 40.000 von ihnen sind Indischstämmige, die zunächst als Arbeitsmigranten nach Deutschland gekommen sind. Weitere 42.000–45.000 sind Tamilen aus Sri Lanka, die vor allem wegen des Bürgerkriegs in den 1980er Jahren migriert sind. Jeweils einige Tausend Hindus stammen aus Afghanistan oder sind deutsche Konvertiten (Religions-

130 Wissenschaftliche Studien, die sich mit solchen Religionsgemeinschaften befassen, sind meist ethnografisch angelegt; vgl. z. B. Döring (2012) zu lateinamerikanisch-brasilianischen Pfingstlern in Deutschland, Weiß (2012) zu koreanisch-christlichen Gemeinden in Nordrhein-Westfalen.

wissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V. 2015). Einen großen Dachverband der Hindus in Deutschland gibt es nicht. Allerdings vertritt der Zentralrat der afghanischen Hindus und Sikhs in Deutschland e. V. ca. 6.000 Personen, von denen nach eigenen Angaben ein Drittel von Abschiebung nach Afghanistan bedroht ist.

Schließlich leben in Deutschland etwa 100.000 Yeziden. Viele von ihnen sind in den 1960er Jahren als ‚Gastarbeiter‘ aus der Türkei gekommen oder später, in den

1980er Jahren, vor der zunehmenden Unterdrückung von dort geflohen; andere stammen aus Syrien und dem Irak. Viele Yeziden in Deutschland haben sich in städtischen Ballungsgebieten im südlichen Niedersachsen und nördlichen Nordrhein-Westfalen angesiedelt (REMID e. V. 2005). 2007 hat sich der Zentralrat der Yeziden in Deutschland gegründet, u. a. um die „gemeinsamen politischen Interessen der yezidischen Gemeinden“ zu vertreten (Zentralrat der Yeziden in Deutschland 2015).

## Institutioneller Umgang mit religiöser Vielfalt unter besonderer Berücksichtigung der Gleichstellung des Islam

Hinsichtlich des staatlichen Umgangs mit Religion(en) und religiöser Vielfalt ist zwischen zwei unterschiedlich gelagerten Dimensionen und Mechanismen zu unterscheiden. In Kap. B.2 geht es zunächst um den korporativen bzw. institutionellen Integrationspfad; dieser ist vor allem für diejenigen Einwanderungsländer in Europa bedeutsam, in denen Staat und Kirche in vielen Bereichen kooperieren.<sup>131</sup> Einen Gegenpol dazu bilden die USA, wo jegliche staatliche Kooperation mit Religionsgemeinschaften der *Establishment Clause* des *First Amendment* der amerikanischen Verfassung widersprechen würde (Joppke 2013: 417).

Konkret stellt sich die Frage, wie der Staat mit den Forderungen der neu etablierten Religionsgemeinschaften nach institutioneller Gleichstellung mit den etablierten christlichen Kirchen umgehen soll. Dabei geht es zwar vor allem um die Frage der Institutionalisierung des Islam; dennoch berühren Säkularisierung und Pluralisierung in sehr prinzipieller Weise das Verhältnis von Staat und Religion, das in seiner bisherigen Form auf die beiden christlichen Großkirchen zugeschnitten ist. Zu den Klassikern solcher Gleichstellungsfragen gehören in Deutschland die Anforderungen an die Organisation als Religionsgemeinschaft und die daran anknüpfende Anerkennung neuer Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts (s. Kap. B.2.1), die Etablierung eines bekenntnisgebundenen islamischen Religionsunterrichts (s. Kap. B.2.2) und der Auf- und Ausbau islamischer Theologie an deutschen Hochschulen (s. Kap. B.2.3). Zudem fallen in diesen Bereich Aspekte der Gleichstellung etwa im Bereich der Wohlfahrtspflege, der Militär-, Gefängnis- und Krankenhauseelsorge sowie der Rundfunkräte; diese werden in Kap. B.2.4 zusammenfassend behandelt. Abschließend wird die grundsätzliche Frage erörtert, in-

wieweit Religionsgemeinschaften sich als Arbeitgeber auf das kirchliche Selbstbestimmungsrecht berufen können, das kirchliche Arbeitsrecht also gegenüber den Freiheitsrechten der Arbeitnehmer Vorrang hat (s. Kap. B.2.5).

### B.2.1 Religionsgemeinschaft und Körperschaft des öffentlichen Rechts: der Fall des Islam

Das Grundgesetz sieht für religiöse Vereinigungen institutionell ein abgestuftes System vor. Der grundlegende Status einer Personenmehrheit von Gläubigen ist die Religionsgemeinschaft. Dieser Begriff wird in Art. 7 Abs. 3 S. 2 GG im Zusammenhang mit der Erteilung von Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen (d. h. staatlichen) Schulen (Art. 7 Abs. 3 S. 1 GG) genannt (s. Kap. B.2.2). Er ist gleichbedeutend mit dem der „Religionsgesellschaft“ (vgl. Heinig 2010: 101; Waldhoff 2010a: D 76f.), der in Art. 137 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) i. V. m. Art. 140 GG<sup>132</sup> verwendet wird. Art. 137 WRV beinhaltet verschiedene rechtliche Garantien: die Freiheit religiöser Vereinigung (Abs. 2), das Selbstbestimmungsrecht der Gemeinschaften (Abs. 3) und das Recht, den Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft weiterzuführen (sofern er bereits bestanden hatte, als die WRV am 14. August 1919 in Kraft trat und mit Art. 137 Abs. 1 WRV die Staatskirche abgeschafft wurde)<sup>133</sup> oder ihn unter bestimmten Voraussetzungen neu zu erwerben (Abs. 5). Mit dem Körperschaftsstatus hängt vor allem das in Abs. 6 aufgeführte Besteuerungsrecht zusammen, das nach dem Wortlaut nur den „Religionsgesellschaften,

131 Historischer Hintergrund dazu ist auch der jahrhundertelange Kampf zwischen Staat und Kirche um „Funktionen, die vormals von der Kirche beansprucht wurden; von der Ausübung politischer Macht [...] bis zu Erziehung und Wohlfahrt, aber auch Sinnstiftung und Identität“ (Joppke 2013: 417).

132 Die sog. Weimarer Kirchenartikel (Art. 136, 137, 138, 139 und 141 WRV) wurden mit Art. 140 GG in das Grundgesetz überführt, d. h. sie sind auch heute noch vollwertige Verfassungsbestimmungen. Die Inkorporationsvorschrift des Art. 140 GG wird im Folgenden nicht zitiert.

133 In den einzelnen deutschen Staaten war das Staatskirchentum allerdings zu diesem Zeitpunkt schon im Wesentlichen abgeschafft, mit der WRV wurden also vor allem noch die landesherrlichen Kirchenregimenten in den evangelischen Gebieten aufgehoben (vgl. Unruh 2015: 96, 26). Freilich wird damit auch die (Wieder-)Einführung einer Staatskirche verboten (vgl. Unruh 2015: 39).

welche Körperschaften des öffentlichen Rechts sind“, zusteht. ‚Einfache‘ Religionsgemeinschaften dagegen können ihre Rechtsfähigkeit gemäß Art. 137 Abs. 4 WRV ausschließlich nach den Vorschriften des bürgerlichen Rechts erwerben, d. h. sie können sich etwa als Vereine nach §§ 21ff. BGB organisieren.<sup>134</sup> Somit erhält nicht jede Religionsgemeinschaft den Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft; eine Voraussetzung für die Verleihung dieses Status ist aber nach Art. 137 Abs. 5 WRV, dass eine Religionsgemeinschaft (= „Religionsgesellschaft“) besteht.

Bestehende Religionsgemeinschaften haben als solche bereits verschiedene grundlegende Rechte. So garantiert ihnen etwa Art. 7 Abs. 3 S. 2 GG, dass sie als „Ansprechpartner“ des Staates fungieren können (Waldhoff 2010a: D 91), um den Religionsunterricht als konfessionell gebundenen Unterricht an öffentlichen Schulen inhaltlich zu gestalten (vgl. Germann 2015a: Art. 7 Abs. 3 Rn. 47 u. 54).<sup>135</sup> Weiterhin stehen Religionsgemeinschaften all jene Rechte zu, die sich aus dem Grundrecht auf Glaubensfreiheit nach Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG ergeben, soweit sie ihrem Wesen nach auch auf Personenmehrheiten anwendbar sind. Das betrifft insbesondere die Ausübung der Glaubensfreiheit im „forum externum“, also nach außen gerichtete Glaubensäußerungen (z. B. kultische Handlungen) (vgl. Germann 2015a: Art. 4 Rn. 29; Unruh 2015: 56). Insoweit sind Religionsgemeinschaften Träger der korporativen Religionsfreiheit und genießen als solche die spezifischen korporativen Rechte aus Art. 137 Abs. 2–4 WRV, die die Glaubensfreiheit ergänzen (Germann 2015b: Art. 140 Rn. 31) bzw. spezifizieren (Unruh 2015: 105).

Mit dem Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft nach Art. 137 Abs. 5 WRV werden weitere Rechte erworben, die über die einer schlichten Religionsgemeinschaft hinausgehen, wie das o. g. Besteuerungsrecht

(Abs. 6) oder andere Rechte, die typischerweise mit dem Status öffentlich-rechtlich<sup>136</sup> und damit mit dem Staat verbunden sind. Dazu zählen die Dienstherrnenfähigkeit, das Parochialrecht,<sup>137</sup> das Widmungsrecht<sup>138</sup> und das sog. Privilegienbündel,<sup>139</sup> das z. B. Einzelvergünstigungen steuerlicher oder bauplanungsrechtlicher Art beinhaltet, aber auch die Anerkennung als Träger der freien Jugendhilfe (vgl. BVerfG, Urt. v. 19.12.2000, Az. 2 BvR 1500/97). Erfahrungsgemäß haben nicht alle Religionsgemeinschaften ein Interesse daran, diese spezifischen Befugnisse zu erlangen, aber einige eben schon.

### B.2.1.1 Voraussetzungen für das Vorliegen einer Religionsgemeinschaft

Nach dem Staatsrechtslehrer Gerhard Anschütz ist eine Religionsgemeinschaft zu verstehen als „ein Verband, der die Angehörigen eines Glaubensbekenntnisses oder mehrerer verwandter Glaubensbekenntnisse zu allseitiger Erfüllung der durch das Bekenntnis gestellten Aufgaben zusammenfasst“ (zitiert nach Gutknecht 2014: 7). In modernerer Diktion spricht man von einem „auf einem religiösen Konsens beruhenden Zusammenschluss zur umfassenden, gemeinschaftlichen Bezeugung (Verwirklichung) des religiösen Konsenses“ (Waldhoff 2010a: D 77). Religionsgemeinschaften müssen also in einem umfassenden Sinne die Aufgaben erfüllen, die aus dem jeweiligen Glauben resultieren. Darin unterscheiden sie sich von religiösen Vereinen, die nur einige dieser Aufgaben wahrnehmen (z. B. karitative Tätigkeiten) (vgl. Unruh 2015: 162f.).

Für eine Religionsgemeinschaft gelten „gewisse objektivierbare Mindestanforderungen“ (Waldhoff 2010a: D 77f.) in Bezug auf ihre Organisation: Sie muss entsprechend ihrem jeweiligen Selbstverständnis einen hinreichend organisierten Zusammenschluss bilden (s. BVerfG,

134 Für Religionsgemeinschaften gelten dabei allerdings etwas andere Regeln; insbesondere kann bei einer Einbindung in übergeordnete hierarchische Strukturen die Vereinsautonomie weitgehend eingeschränkt werden (vgl. Unruh 2015: 171f.; Waldhoff 2010a: D 84f.).

135 Um seine Verfassungspflicht aus Art. 7 Abs. 3 S. 2 GG zu erfüllen, benötigt der Staat für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zwingend einen solchen Partner, weil nur der „verbindlich über die Grundsätze der betreffenden Religionsgemeinschaft Auskunft geben kann“ (Waldhoff 2010a: D 91). Er selbst ist dafür aufgrund seiner religiös-weltanschaulichen Neutralität nicht kompetent (Waldhoff 2010a: D 90; Germann 2015a: Art. 7 Abs. 3 Rn. 54).

136 Auch das Privatrecht kennt den Körperschaftsbegriff. So haben z. B. Aktiengesellschaften, Gesellschaften mit beschränkter Haftung oder rechtsfähige Vereine eine körperschaftliche Struktur, d. h. sie sind juristische Personen, die in ihrem Bestand von den einzelnen Mitgliedern unabhängig und insoweit rechtlich selbständig sind. Entscheidend am Status als öffentlich-rechtliche Körperschaft ist, dass er mit der „partiellen Verleihung öffentlicher Gewalt“ (Deutscher Juristentag 2010: O 89) einhergeht, d. h. mit Befugnissen, die ansonsten staatlichen Hoheitsträgern vorbehalten sind; am augenfälligsten ist dies beim Besteuerungs- und Dienstrecht. Gleichwohl werden die Religionsgemeinschaften durch den Erwerb dieser Befugnisse nicht selbst Bestandteil des Staates (Waldhoff 2010a: D 79) und sind auch nicht in dessen Organisation eingebunden (hierzu zuletzt BVerfG, Beschl. v. 30.06.2015, Az. 2 BvR 1282/11, Rn. 91).

137 Damit ist das Recht gemeint, die Mitgliedschaft der Gläubigen in einer Ortsgemeinde nach dem Wohnsitz festzulegen (vgl. Unruh 2015: 195).

138 Die Befugnis zur Widmung von sog. öffentlichen Sachen ist deshalb hervorzuheben, weil Religionsgemeinschaften damit auf Dritte einwirken können, die nicht Mitglied dieser Gemeinschaft sind (s. BVerfG, Beschl. v. 30.06.2015, Az. 2 BvR 1282/11, Rn. 91). Die Abwehr von Störungen (etwa von liturgischem Glockengeläut wegen Lärmüberschreitung) hat dann den Rang einer öffentlich-rechtlichen Streitigkeit und wird als solche den Verwaltungsgerichten zugewiesen (§ 40 Abs. 1 S. 1 VwGO).

139 Heinig (2010: 97) sieht den Begriff Privilegienbündel als „zumindest missverständlich, weil [er] suggeriert, dass bestimmten Religionsgesellschaften gleiche Rechte vorenthalten werden“.

Beschl. v. 05.02.1991, Az. 2 BvR 263/86, Leitsatz 1). Ob die Voraussetzungen tatsächlich vorliegen, müssen in Deutschland Verwaltung und Gerichte jeweils im Einzelfall entscheiden (vgl. Heinig 2010: 101). Zentrales Kriterium dafür ist, dass natürliche Personen das sog. personale Substrat der Organisation bilden. Das Bundesverwaltungsgericht (BVerwG) hat allerdings 2005 in einer Grundsatzentscheidung zum islamischen Religionsunterricht betont, dass auch Dachverbände prinzipiell Religionsgemeinschaften sein können, sofern die Gläubigen sich vor Ort jeweils in Vereinen organisiert haben und der Dachverband als Zusammenschluss dieser Vereine „für die Identität [der] Religionsgemeinschaft wesentliche Aufgaben“ wahrnimmt. Hierbei muss die Tätigkeit auf Dachverbandsebene auch organisatorisch zurückgebunden sein an die Gläubigen in den Mitgliedsvereinen, deren Tätigkeit der umfassenden Religionspflege dient (BVerwG, Urt. v. 23.02.2005, Az. 6 C 2.04, Ziff. II.2.e.ee, II.4.a). Für die islamischen Gemeinschaften, die regelmäßig als Dachverbände organisiert sind, ist das eine ganz wesentliche Erleichterung. Ob damit auch die schon bestehenden Dachverbände als Religionsgemeinschaften betrachtet werden können, ist allerdings noch nicht abschließend geklärt<sup>140</sup> (vgl. SVR 2014: 133).

Weiterhin wird vorausgesetzt, dass die Vereinigung ein Minimum an organisatorischer Struktur besitzt und auf eine gewisse Dauer angelegt ist und dass ihre Mitglieder eine gemeinsame Glaubensüberzeugung teilen (Unruh 2015: 162). Für islamische Gemeinschaften variieren die verfassungsrechtlichen Hürden also danach, welchen institutionellen Status sie anstreben: Anerkennung als Religionsgemeinschaft oder Zuerkennung des Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft. Zumindest in organisatorischer Hinsicht dürften die praktischen und rechtlichen Hürden in den beiden Fällen gleich hoch sein (BVerwG, Urt. v. 23.02.2005, Az. 6 C 2.04, Ziff. II.5.b). Das gilt jedenfalls im Hinblick auf die Kooperation, die für den Religionsunterricht an staatlichen Schulen notwendig ist, auch wenn hierfür nach überwiegender Auffassung der formale Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts nicht erforderlich ist. Denn es ist sicherzustellen, dass der Religionsunterricht mit den jeweiligen Grundsätzen der betreffenden Religionsgemeinschaft übereinstimmt (Art. 7 Abs. 3 S. 2 GG). Der Staat kann diese Grundsätze nicht selbst festlegen. Das Land Hessen kooperiert im Hinblick auf die Erteilung bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen – neben der

*Ahmadiyya Muslim Jamaat* – bereits mit der DITIB.<sup>141</sup> Hier ergibt sich aber ein spezifisches Problem aus der besonderen Nähe der DITIB zum türkischen Staat (vgl. de Wall 2011: 40–42), diese ist an zahlreichen institutionellen und personellen Verschränkungen mit der staatlichen türkischen Religionsbehörde (kurz: *Diyanet*) abzulesen, die auf der satzungsmäßigen Organisation der DITIB basieren. Diese Nähe ist insofern problematisch, als es dem Grundsatz der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften (und somit dem Verbot einer Staatskirche gemäß Art. 137 Abs. 1 WRV) widerspräche, „wenn ausländischen Staaten das Recht vermittelt würde, die Grundsätze der Religionsgemeinschaften im Sinne des Art. 7 Abs. 3 S. 2 GG zu definieren“ (de Wall 2011: 40f.). In der Literatur wird bezweifelt, dass die DITIB letztlich vom türkischen Staat hinreichend unbeeinflusst ist, und empfohlen, eine unabhängige Kommission zu verankern, die die Grundsätze für den Religionsunterricht festlegt (vgl. de Wall 2011: 40f.).

### B.2.1.2 Bedeutung des Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft

Der verfassungsrechtliche Grundstatus einer religiösen Gemeinschaft ist nach alldem der der Religionsgemeinschaft. Dieser Status wird nicht vom Staat verliehen, er ist nach Maßgabe der vorgenannten Kriterien entweder gegeben oder nicht. In der öffentlichen Wahrnehmung ist indes der Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft i. S. v. Art. 137 Abs. 5 WRV entscheidend, den der Staat Religionsgemeinschaften unter bestimmten Voraussetzungen zuerkennt. Dieser Status ist einst als Kompromisslösung in die WRV eingegangen: Einerseits sollte die historisch gewachsene „besondere Staatsnähe“ der beiden christlichen Großkirchen (s. Kap. B.1.2) bewahrt werden, andererseits sollte „aus Gründen der religiösen und weltanschaulichen Neutralität die Möglichkeit, diesen Status zu erlangen, allen Religionsgemeinschaften [eröffnet werden], die den verfassungsrechtlichen Anforderungen entsprechen“ (Unruh 2015: 176, 178). In Art. 137 Abs. 5 S. 1 u. 2 WRV heißt es dazu: „Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechtes, soweit sie solche bisher waren. Anderen Religionsgesellschaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten.“ Der Status der öffentlich-rechtlichen Körperschaft enthält somit materiell ein „Gleichheitsversprechen“ (Heinig 2010): ‚Neue‘

140 Das Bundesverwaltungsgericht als Revisionsinstanz ließ dies offen, weil die von der Vorinstanz getroffenen Feststellungen nicht ausreichten, um es zu beurteilen. Problempunkte können nach den Ausführungen des Gerichts darin liegen, dass die Dachverbände auf rein koordinierende Tätigkeiten beschränkt sind und dass ihnen auch Vereine angehören, die nur eine „partielle Pflege des religiösen Lebens“ betreiben (wie z. B. karitative Tätigkeiten) (s. BVerwG, Urt. v. 23.02.2005, Az. 6 C 2.04, Ziff. II.2.e.ee. und ff.), die also ihrerseits nur religiöse Vereine darstellen.

141 Auch die Länder Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen bieten islamischen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach i. S. v. Art. 7 Abs. 3 S. 1 GG an, aber nur Hessen hat zu diesem Zweck islamische Gemeinschaften als Religionsgemeinschaften anerkannt (s. Kap. B.2.2).



Religionsgemeinschaften<sup>142</sup> müssen nach Art. 137 Abs. 5 S. 2 WRV auf Antrag den altkorporierten großen christlichen Kirchen rechtlich gleichgestellt werden, sofern sie die Voraussetzungen dafür erfüllen.

Der Körperschaftsstatus bildet eine eigene Organisationsform (Heinig 2010: 95; Unruh 2015: 176). Der Terminus fungiert als „Mantelbegriff“ (BVerfG, Beschl. v. 05.02.1991, Az. 2 BvR 263/86, Rn. 60), mit dem „die besondere Rechtsstellung der betreffenden Religionsgemeinschaften beschrieben werden“ soll (Unruh 2015: 176). Nach Auffassung des Bundesverwaltungsgerichts dient dieser Status dazu, die religionsspezifischen Grundrechte zu stärken.<sup>143</sup> Seine Gewährung ist danach ein „Mittel zur Entfaltung der Religionsfreiheit“ und „soll die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaft unterstützen“ (BVerfG, Beschl. v. 30.06.2015, Az. 2 BvR 1282/11, Rn. 91). Eine ganze Reihe von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften hat den Körperschaftsstatus bislang erworben; dazu zählen vor allem christliche Freikirchen,<sup>144</sup> aber auch die Bahá'í-Gemeinde sowie die *Ahmadiyya Muslim Jamaat* Deutschland, die im Frühjahr 2013 als erste muslimische Gemeinschaft diesen Status erhielt (vgl. DIK 2013; Jonker/Herzog 2013). Bei Letzterer ist allerdings umstritten, inwiefern sie überhaupt als ‚islamisch‘ gelten kann – der KRM bezeichnet sie als „eigenständige Religionsgemeinschaft mit muslimischen Elementen“, die „eine Reihe fundamentaler Unterschiede zum Islam“ aufweise (KRM 2013a). Zahlreiche weitere islamische Organisationen streben den Körperschaftsstatus nach Art. 137 Abs. 5 WRV an, allein in Nordrhein-Westfalen waren bei der zuständigen Behörde 2010 laut Heinig (2010: 98) über zehn entsprechende Anträge in Bearbeitung.

### B.2.1.3 Verleihung des Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft

Sofern die Voraussetzungen nach Art. 137 Abs. 5 S. 2 WRV vorliegen, hat eine Religionsgemeinschaft Anspruch auf

Verleihung des Körperschaftsstatus. Die Verleihung ist konstitutiv: Die an den Körperschaftsstatus gebundenen Befugnisse bestehen nicht schon kraft Verfassung, sondern die Verfassungsnorm muss erst von einer staatlichen Behörde angewendet werden. Zuständig dafür sind die Länder, die nach landesrechtlichen Bestimmungen (vgl. Art. 137 Abs. 8 WRV) über die Verleihung entscheiden. Wie das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) in seiner zweiten Zeugen-Jehovas-Entscheidung im Jahr 2015 feststellte, geht es dabei also „funktional um Verwaltungshandeln“, um vorgeschriebenen „Normenvollzug“ nach Maßgabe von Art. 137 Abs. 5 WRV (BVerfG, Beschl. v. 30.06.2015, Az. 2 BvR 1282/11, Rn. 140 u. 127). Es handelt sich dabei „insoweit um eine gebundene Entscheidung, die den Ländern bei Vorliegen der Verleihungsvoraussetzungen keinen Gestaltungs- oder Ermessensspielraum lässt“ (BVerfG, Beschl. v. 30.06.2015, Az. 2 BvR 1282/11, Rn. 110). Gleichwohl prüft jedes Land eigenständig, ob die Voraussetzungen nach Art. 137 Abs. 5 WRV vorliegen. Die Wirkung der Verleihung ist auf das jeweilige Landesgebiet begrenzt, d. h. auch wenn der Status in einem Land erstmals verliehen wurde, können Hoheitsbefugnisse in anderen Ländern erst ausgeübt werden, wenn dort ein sog. Zweitverleihungsverfahren erfolgreich durchgeführt wurde (BVerfG, Beschl. v. 30.06.2015, Az. 2 BvR 1282/11, Rn. 110ff.).<sup>145</sup>

### B.2.1.4 Voraussetzungen für die Verleihung des Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft

Für den hier verhandelten Bereich institutioneller Gleichstellung gibt es zwei grundlegende religionspolitische Optionen, die über Diskriminierungsvorwürfe erhaben sind: Entweder man folgt den deutschen staatskirchenrechtlichen Traditionen und öffnet die Arrangements, die einst für die christlichen Kirchen geschaffen wurden, auch für neu hinzugekommene Gemeinschaften. Oder – sozusagen das laizistische Gegenprogramm – man schafft spezifische Organisationsformen, die an das institutionelle ‚Design‘

142 Im Gegensatz zu den altkorporierten Gemeinschaften kann man hier – wenn der Status zuerkannt wird – von neukorporierten Körperschaften sprechen bzw. von erst „gekorenen“ gegenüber den „geborenen“ (Waldhoff 2010a: D 79).

143 Bereits in der ersten Zeugen-Jehovas-Entscheidung (BVerfG, Urt. v. 19.12.2000, Az. 2 BvR 1500/97) führte das BVerfG aus: „Im Kontext des Grundgesetzes ist der den Religionsgemeinschaften in Art. 137 Abs. 5 S. 2 WRV angebotene Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts ein Mittel zur Entfaltung der Religionsfreiheit.“ Diese Argumentationslinie hält das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung allerdings nicht konsequent durch (so Heinig 2010: 111).

144 Dazu gehören z. B. die Alt-Katholische Kirche, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten), der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, der Bund Freireligiöser Gemeinden, der Bund für Geistesfreiheit Bayern, die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, die Heilsarmee in Deutschland, die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen), die Neuapostolische Kirche, die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden, die Dänische Seemannskirche in Hamburg und viele mehr. Das Bundesministerium des Innern (BMI) listet die Religionsgemeinschaften mit Körperschaftsstatus nach Bundesländern hier auf: [http://www.personenstandsrecht.de/PERS/DE/Themen/Informationen/Religionsgemeinschaften/religionsgemeinschaften\\_node.html?sessionid=6A050B7BC5DD54A550CE7DF554786FD8.1\\_cid287](http://www.personenstandsrecht.de/PERS/DE/Themen/Informationen/Religionsgemeinschaften/religionsgemeinschaften_node.html?sessionid=6A050B7BC5DD54A550CE7DF554786FD8.1_cid287), 07.03.2016.

145 Das Bundesverfassungsgericht erklärte in seiner Entscheidung die bremische Rechtsgrundlage für die Verleihung der Körperschaftsrechte für nichtig, weil diese eine Entscheidung durch ein Parlamentsgesetz vorsah und der Bürgerschaft dabei explizit einen Ermessensspielraum zubilligte. Dies verstieß gegen den Grundsatz der Gewaltenteilung und beschränkte in unzulässiger Weise die Rechtsschutzmöglichkeiten der Betroffenen, weil gegen Gesetze grundsätzlich kein fachgerichtlicher Rechtsschutz möglich ist (s. BVerfG, Beschl. v. 30.06.2015, Az. 2 BvR 1282/11, Rn. 133ff.).

der christlichen Kirchen angelehnt sind, ab (wie etwa die Einrichtung der Körperschaft des öffentlichen Rechts) und verweist Religionsgemeinschaften etwa auf die privatrechtliche Organisationsform als Verein. Die zweite Position wird zumindest derzeit politisch wie rechtlich nur vereinzelt vertreten.<sup>146</sup> Die Diskussion um die institutionelle Gleichstellung des Islam konzentriert sich somit vor allem auf die Frage, inwieweit die im deutschen Religionsverfassungsrecht etablierten Bedingungen für die Zuerkennung des Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft für den Islam angemessen sind.

Nach Art. 137 Abs. 5 S. 2 WRV müssen dafür ‚benannte‘ und ‚unbenannte‘ Voraussetzungen erfüllt sein. Die ‚benannten‘ sind jene, die die Norm ausdrücklich formuliert. Dazu gehört neben dem Antragserfordernis, dass die antragstellende Vereinigung überhaupt eine Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft im o. g. Sinne sein muss. Eine dritte explizite Voraussetzung ist die „Gewähr der Dauer“; als Indikatoren dafür nennt Art. 137 Abs. 5 S. 2 WRV die „Verfassung“ der Religionsgemeinschaft und die „Zahl der Mitglieder“. Unter „Verfassung“ ist der „tatsächliche Gesamtzustand“ (Unruh 2015: 182) der Religionsgemeinschaft zu verstehen. Für dessen Bewertung können verschiedene Indizien herangezogen werden; üblicherweise sind dies die Vereinssatzung, die Finanzausstattung, die Dauer ihres bisherigen Bestehens und die Intensität des praktizierten religiösen Lebens. Die Gemeinschaft muss „umfassende Religionspflege“ betreiben; das wurde für die DITIB Hamburg, den Rat der islamischen Gemeinschaft in Hamburg (SCHURA Hamburg) und den VIKZ Köln in einem Rechtsgutachten 2011 – jedenfalls in der Tendenz – bejaht (de Wall 2011: 29). Die Auslegung des Indikators der Mitgliederzahl hat sich im Laufe der Zeit gewandelt: Bislang gingen die Bundesländer in der Verleihungspraxis meist von einem Tausendstel ihrer Bevölkerung aus (vgl. Unruh 2015: 183), doch 2012 hat das Bundesverwaltungsgericht entschieden, dass Hessen die Bahá'í-Gemeinde als öffentlich-rechtliche Körperschaft anerkennen muss, obgleich ihre Mitgliederzahl darunter liegt.<sup>147</sup> Für das Verständnis des Kriteriums der Dauer ist

zentral, dass „[t]heologische Erwägungen [...] bei der Prognoseentscheidung keinen Raum [haben]. So können auch solche Gemeinschaften, die einen absehbaren Weltuntergang vorhersagen, dauerhaft sein“ (Heinig 2010: 107). Dies trifft etwa auf die Zeugen Jehovas zu (vgl. BVerfG, Urt. v. 19.12.2000, Az. 2 BvR 1500/97, Rn. 67).

Als ungeschriebene Voraussetzungen werden Rechtsstreue und Loyalität gegenüber dem Staat diskutiert. Konsens besteht darüber, dass eine Religionsgemeinschaft, die den Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft anstrebt, rechtstreu sein muss. Die Anforderungen an die Rechtstreue wurden vom Bundesverfassungsgericht im (ersten) Zeugen-Jehovas-Urteil von 2000 (BVerfG, Urt. v. 19.12.2000, Az. 2 BvR 1500/97, Rn. 83) weitgehend abgesteckt: Danach muss die Glaubensgemeinschaft „die Gewähr dafür bieten, dass ihr künftiges Verhalten die [...] fundamentalen Verfassungsprinzipien, die dem staatlichen Schutz anvertrauten Grundrechte sowie die Grundprinzipien des freiheitlichen Religions- und Staatskirchenrechts des Grundgesetzes nicht gefährdet“.<sup>148</sup> Hingegen ist das weitergehende „Kriterium der ‚Staatsloyalität‘ in Rechtsprechung und Literatur umstritten“ (Unruh 2015: 184). So wird etwa vorgebracht, dass „‚primäre Loyalität‘ [...] auch vom politischen Liberalismus nicht gefordert [wird]. Für das Verständnis der integrationspolitischen Bedeutung des Rechts ist relevant, dass diese Forderung auch rechtlich anachronistisch ist“ (Joppke 2013: 425). Das Bundesverfassungsgericht hat der Forderung nach ‚Staatsloyalität‘ in der genannten Entscheidung dann auch eine Absage erteilt. Somit konnten „[d]ie Zeugen Jehovas, die den Staat des Grundgesetzes als ‚Werk des Satans‘ bezeichnen und ihren Mitgliedern unter Androhung des Ausschlusses aus der Gemeinschaft die Teilnahme an allgemeinen demokratischen Wahlen verbieten, [...] auf der Grundlage dieser Rechtsprechung Körperschaft des öffentlichen Rechts werden“ (Langenfeld 2009: 179f.). Dem Bundesverfassungsgericht genügte es, dass die staatliche Ordnung als „von Gott geduldete Übergangsordnung“ (BVerfG, Urt. v. 19.12.2000, Az. 2 BvR 1500/97, Rn. 98) akzeptiert wird und durch den Aufruf zur Wahl-

146 Eine Abschaffung des Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts fordert etwa Sacksofsky (2009: 28). Damit würde automatisch auch das Besteuerungsrecht wegfallen. Um den daraus entstehenden Verlust der Finanzierungssicherheit zu kompensieren, sollte aus ihrer Sicht eine Sozialsteuer nach italienischem oder spanischem Vorbild eingeführt werden.

147 Das Bundesverwaltungsgericht (Urt. v. 28.11.2012, Az. 6 C 8.12) führte aus: „Zwar ist der gegenwärtige Mitgliederbestand der Religionsgemeinschaft Grundlage der Prognose, ob die Religionsgemeinschaft dauerhaft bestehen wird. Jedoch kann regelmäßig allein aus der Zahl der Mitglieder nicht unmittelbar auf den künftigen Fortbestand der Religionsgemeinschaft geschlossen werden. Wie jede statistische Zahl bedarf die Zahl der Mitglieder einer Bewertung, wenn aus ihr eine Aussage für die zukünftige Entwicklung abgeleitet werden soll. Dieselbe Zahl an Mitgliedern kann im Lichte notwendiger weiterer Bewertungsfaktoren die Prognose dauerhaften Bestandes stützen oder zu Fall bringen.“ Infolge dieser Rechtsprechung urteilte das Verwaltungsgericht Arnsberg 2013 (Urt. v. 07.06.2013, Az. 12 K 2195/12), dass Nordrhein-Westfalen einer hinduistischen Tempelgemeinschaft den Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft verleihen muss, obwohl deren Mitglieder nur 0,01 Promille der nordrhein-westfälischen Bevölkerung stellen (vgl. Gutknecht 2014).

148 Maßgeblich dafür soll das tatsächliche Verhalten der Religionsgemeinschaft sein, nicht ihr Glauben. Freilich schließt das nicht aus, dass im Einzelfall von Glauben und Lehre der Gemeinschaft Rückschlüsse auf das künftige Verhalten gezogen werden können (BVerfG, Urt. v. 19.12.2000, Az. 2 BvR 1500/97, Rn. 89). Diese Anforderung geht über die Abwehr militant verfassungsfeindlicher Bestrebungen im Gewand einer Körperschaft und damit über Art. 9 Abs. 2 (Vereinigungen) und Art. 21 (Parteien) hinaus.



abstinenz nicht „erhebliche Teile der wahlberechtigten Bevölkerung von einer Teilnahme an staatlichen Wahlen“ (Rn. 103) abgehalten werden.

Im Ergebnis liegt somit auch die Anforderung der Rechtstreue ausgesprochen niedrig. Dies wird in der Literatur denn auch kritisch bewertet: „Keine Religionsgemeinschaft ist gezwungen, sich als Körperschaft des öffentlichen Rechts zu organisieren. Wenn sie es dennoch tut, sich damit in eine gewisse Nähe zum Staat begibt und mit ihm in vielfältiger Weise zusammenarbeitet, kann der Staat von ihr mehr verlangen als vom einzelnen Bürger“ (Langenfeld 2009: 180).<sup>149</sup>

Soweit nicht eine über die reine Rechtstreue hinausgehende spezifische Verfassungstreue zu fordern ist – die in der öffentlichen Debatte für islamische Vereinigungen verschiedentlich in Frage gestellt wird –, scheint die einzige verbleibende Hürde für die Verleihung der Körperschaftsrechte an muslimische Gemeinschaften also die Frage zu sein, ob sie überhaupt als Religionsgemeinschaften gelten, die Gewähr der Dauer bieten und eine mitgliedschaftliche Struktur aufweisen (vgl. Joppke 2013: 426). Dies ist bei den muslimischen Vereinen und Verbänden insofern schwierig, als die größtenteils informelle Mitgliedschaft sowie das niedrige Vertretungs- und Legitimationsniveau der übergeordneten Verbände die erforderliche Gewähr der Dauer in Frage stellen: Der Islam unterscheidet sich vom Christentum strukturell dadurch, dass er grundsätzlich weitaus weniger organisiert ist (Oebbecke 2010). Zum einen besteht bei Moscheegemeinden (zu deren Entstehung s. Kap. B.1.3.2) eine „Kluft zwischen formaler Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft und der tatsächlichen Frequentierung“ (Chbib 2011: 104).<sup>150</sup> Zum anderen ist der Islam in Deutschland organisatorisch fragmentiert und „kennt keine zentrale Organisation“ (Chbib 2011: 94). Auch zwischen dem Vertretungsanspruch der islamischen Dachverbände und ihrer tatsächlichen Vertretungsleistung liegen Welten, wie die Auswertung der Befragungsergebnisse der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ von Stichs, Haug und Müssig (2009) eindrücklich zeigt.<sup>151</sup> Das geringe Vertretungs- und Legitimationsniveau der Verbände hat zur Folge, dass schon das ‚personale Substrat‘ fraglich er-

scheint, das für die Kategorisierung als Religionsgemeinschaft vorausgesetzt wird.

### B.2.1.5 Hol- oder Bringschuld? Lösungswege und Alternativen zur Religionsgemeinschaft

Angesichts der beschriebenen Hürden, die sich aus der Organisationsstruktur des Islam ergeben, ist festzuhalten, dass „es Religionen wie dem Islam wegen ihres religiösen Selbstverständnisses Schwierigkeiten bereitet, die institutionellen Vorbedingungen für eine Kooperation mit dem Staat zu erfüllen“ (Langenfeld 2011: 92). **❗ Damit stellt sich die Frage, wie es trotzdem gelingen kann, den Islam korporativ in das religionsverfassungsrechtliche System Deutschlands zu integrieren. Hierzu gibt es verschiedene Positionen, die sich in erster Linie darin unterscheiden, ob sie eher von einer ‚Bringschuld‘ der Muslime ausgehen oder von einer ‚Holschuld‘ des Staates.** Anders gefragt: Müssen sich die islamischen Vereine den Anforderungen des Religionsverfassungsrechts anpassen oder umgekehrt?

Die Vertreter des ersten Lösungsansatzes betonen den Angebotscharakter des Staatskirchenrechts, entsprechend sehen sie – zumal die Anforderungen an die Selbstorganisation als Religionsgemeinschaft bereits durch die Rechtsprechung gesenkt wurden – den Veränderungsdruck nun primär aufseiten der muslimischen Vereine und Verbände (vgl. Gutknecht 2014: 27f.). So könnten „die institutionellen staatskirchenrechtlichen Bestimmungen [...] nicht ohne weiteres von ihrer historischen Folie abgelöst und beliebig auf die Bedürfnisse und Anforderungen neu hinzugekommener Religionen zugeschnitten werden“ (Langenfeld 2011: 92). Wer dieses staatliche Angebot wahrnehmen wolle, müsse seine Organisation entsprechend den Voraussetzungen anpassen. Muslimische Antragsteller sollten demnach die mitgliedschaftlichen Strukturen ihrer Gemeinschaft verstärken, indem sie beispielsweise Registerbücher für Moscheegemeinden einführen.<sup>152</sup>

Vertreter anderer Lösungsansätze finden es entweder nicht zumutbar, von den islamischen Gemeinschaften solche organisatorischen Veränderungen zu fordern, oder sie halten diese schlichtweg für in absehbarer Zeit

149 In diesem Argument zeigt sich eine Parallele zu der Kritik an der jüngsten Kopftuchentscheidung des Bundesverfassungsgerichts, die die positive Religionsfreiheit von Lehrkräften massiv bestärkt und gegenläufige Grundrechte der Eltern und Schüler weitgehend marginalisiert. Auch dort wurde eingewandt, dass mit der Ausübung des staatlichen Lehramts freiwillig eine Nähe zum Staat gesucht wird (s. dazu ausführlicher Kap. B.3.5).

150 „Muslimische Gemeinden verzeichnen [...] im Durchschnitt schätzungsweise über fünf Mal so viele Besucher als sie formale Mitglieder haben“ (Chbib 2011: 104).

151 Dort heißt es: „Die Ergebnisse der repräsentativen Befragung zeigen, dass weniger als ein Viertel der befragten Muslime mindestens einen Verband vollständig als Repräsentanten anerkennt, weitere 19 Prozent fühlen sich durch keinen Verband vollständig, aber durch mindestens einen Verband teilweise vertreten. Hauptursache für den geringen Vertretungsgrad ist, dass die Verbände den meisten Muslimen unbekannt sind“ (Haug/Müssig/Stichs 2009: 127).

152 Auf der Ebene der Dachverbände sind laut Gutknecht (2014: 24) bereits „Bestrebungen zu erkennen, das Problem der mitgliedschaftlichen Zuordnung zu lösen: So wurden in den zur DITIB gehörenden Moscheevereinen Registerbücher eingerichtet, in die sich die Gläubigen eintragen lassen können.“

unrealistisch. Stattdessen sollten die konstitutionellen Voraussetzungen angepasst werden. Nach dieser Position hat also der religionsneutrale Staat eine Holschuld. Er solle z. B. seine Anerkennungspraxis großzügiger gestalten, d. h. „bei den Kriterien der Mitgliederzahl und der Gewähr der Dauer eine gewisse Großzügigkeit walten lassen“ (Brenner 2000: 287).<sup>153</sup> Ob dies rechtlich praktikabel ist, erscheint allerdings fraglich. Ähnlich verhält es sich mit dem Vorschlag, einzelne Rechte zu verleihen, die mit dem Körperschaftsstatus verbunden sind, auch wenn die Voraussetzungen für dessen Zuerkennung insgesamt nicht vorliegen (so etwa Heinig 2010). So könne beispielsweise einer muslimischen Religionsgemeinschaft der Körperschaftsstatus auch dann verliehen werden, wenn ihre mitgliedschaftliche Verfasstheit dem eigentlich im Wege stehe, dabei aber auf das Besteuerungs- und Parochialrecht verzichtet werden. Für einen solchen Weg müsste aber das Recht geändert werden (vgl. Gutknecht 2014: 31).

Ein anderer Vorschlag geht dahin, als Alternative zum Körperschaftsstatus im bisherigen Sinne eine islamspezifische Organisationsform (auf einer niedrigeren Hierarchieebene) zu schaffen. Diese Überlegung bezieht sich darauf, dass Religionsgemeinschaften, die den Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft nicht erlangen können oder wollen, sich bislang mit den hergebrachten privatrechtlichen Organisationsformen (vor allem dem Vereinsrecht) zufriedengeben müssen: Für Religionsgemeinschaften sei es jedoch „wenig befriedigend, mit Kegelclubs, Schützenvereinen und dem ADAC in einen Topf geworfen zu werden“ (Waldhoff 2010a: D 89). Kritisiert wird auch, dass das Vereinsrecht für die kategorial anders gearteten religiösen Vereinigungen nicht passe. So müsse z. B. „die für das private Vereinsrecht zentrale Vereinsautonomie regelmäßig durch eine verfassungskonforme Auslegung über Art. 4 GG ausgeschaltet werden“ (Waldhoff 2010b: 13), was zu Rechtsunsicherheiten führe. Gefordert wird daher eine einfachgesetzliche neue Rechtsform unterhalb des Körperschaftsstatus für Religionsgemeinschaften, analog zur Rechtspersönlich-

keit religiöser Bekenntnisgemeinschaften im österreichischen Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften (BekGG). Ein entsprechender Vorschlag (vgl. Waldhoff 2010a: D 89) wurde vom 68. Deutschen Juristentag 2010 jedoch abgelehnt. Tatsächlich erscheint eine islamspezifische ‚Körperschaft light‘ fragwürdig, denn durch eine solche „neue [...] Zwischenstufe unterhalb des Körperschaftsstatus würde eine graduelle Abstufung von muslimischen und anderen Religionsgemeinschaften zementiert“ (Gutknecht 2014: 30). Dies wäre nicht nur rechts-, sondern auch integrationspolitisch problematisch. Zudem ist zu berücksichtigen, dass das österreichische BekGG 1998 eingeführt wurde,<sup>154</sup> weil Religionsgemeinschaften in Österreich vorher lediglich die öffentlich-rechtliche Rechtspersönlichkeit offenstand,<sup>155</sup> zum Vereinsrecht hatten sie keinen Zugang (vgl. Waldhoff 2010a: D 88). In Deutschland hingegen wird schon „durch das faktische Bestehen einer Religionsgemeinschaft [...] ein Kanon an Rechten eröffnet“ (Gutknecht 2014: 31). Nach der bisherigen Rechtslage sind Religionsgemeinschaften, die nicht den Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft haben, privatrechtlich als Vereine organisiert und genießen nach dem Verfassungsrecht spezifische Rechte (Art. 4 GG, Art. 137 Abs. 2–4 WRV). Durch die Einführung einer besonderen privatrechtlichen Bekenntnisgemeinschaft würde sich in der Sache kaum etwas ändern. „Insofern hätten eine solche Rechtsform und ein solches Gesetz vorwiegend symbolischen Charakter“ (Waldhoff 2010a: D 89).

### B.2.1.6 Abgestufte Anforderungen im bestehenden Recht

Allen genannten Diskussionsvorschlägen ist gemein, dass sie darauf abzielen, entweder die organisatorischen Strukturen der islamischen Gemeinschaften zu ändern oder aber die rechtlichen Anforderungen bzw. Rechtsformen. Dabei gibt es bereits niedrigschwelligere Kooperationsformen, die an die institutionelle Verfasstheit der beteiligten Gemeinschaften sehr unterschiedliche

153 Brenner (2000: 287) sieht allerdings zusätzlich zu dieser staatlichen Holschuld auch eine Bringschuld der Muslime: „Wir werden dabei sicherlich nicht umhin kommen, in Maßen eine Verkirklichung des Islams zu verlangen.“

154 Das am 10.01.1998 in Kraft getretene BekGG bezieht sich nach § 1 auf nicht gesetzlich anerkannte Vereinigungen von Anhängern einer Religion. Die gesetzliche Anerkennung, die nach Art. 15 der österreichischen Verfassung (Staatsgrundgesetz) i. V. m. dem Anerkennungsgesetz vom 20.05.1874 vorzunehmen ist, setzt „ein Mindestmaß an organisatorischer Struktur voraus“ (Potz/Schinkele 2003: 45). Das BekGG eröffnet nun die Möglichkeit „für den Erwerb der Rechtspersönlichkeit für Religionsgemeinschaften [...], ohne dass damit gleichzeitig die Stellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verbunden ist“ (Potz/Schinkele 2003: 49f.). Bislang haben zwei Religionsgemeinschaften nach diesem Gesetz die Rechtspersönlichkeit erworben: die Alt-Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (AAGÖ) und die Islamische-Schiitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (Schia). Eine Auflistung des österreichischen Bundeskanzleramts findet sich unter: <https://www.bka.gv.at/site/3405/default.aspx>, 14.01.2016.

155 Das Islamgesetz vom 15.07.1912 betraf die „Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Religionsgesellschaft“ und bezog sich auf die Muslime, die infolge der Annexion Bosnien-Herzegowinas (1908) Untertanen der k. u. k. Monarchie waren. Nach dem neuen Islamgesetz, das am 31.03.2015 in Kraft getreten ist, wurden die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich und die Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (ALEVI) gesetzlich anerkannt. Unter <https://www.bka.gv.at/site/4735/default.aspx> (14.01.2016) listet das österreichische Bundeskanzleramt alle Kirchen und Religionsgemeinschaften auf, die in Österreich gesetzlich anerkannt sind.

Anforderungen stellen. So wird in Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen zur Einrichtung und Durchführung islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach das sog. Beirats-Modell praktiziert (s. Kap. B.2.2). Daraus ergeben sich zwar verfassungsrechtliche Probleme, vor allem im Hinblick auf die Trennung von Staat und Religion (vgl. Unruh 2015: 279f.), denn die Beiräte werden nach landesgesetzlichen Vorgaben besetzt, unter Mitwirkung des Fachministeriums, bei dem sie auch angesiedelt sind.<sup>156</sup> Dennoch zeigt dieses Modell den politischen Willen, islamischen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach nach Art. 7 Abs. 3 GG anzubieten, obwohl es noch keine islamischen Religionsgemeinschaften gibt. Auch Modellversuche in anderen Ländern, die vorerst kein ordentliches Unterrichtsfach anbieten und Ansprechpartner unterhalb der Schwelle der Religionsgemeinschaft gefunden haben, tragen dem Umstand Rechnung, dass es sich bei den islamischen Gemeinschaften in Deutschland zumeist um *werdende* Gemeinschaften handelt, die noch darauf hinarbeiten, die institutionellen Vorgaben vollständig zu erfüllen. Entsprechend zielen die Modellversuche auch eher darauf, den Übergang zum Regelunterricht in der Zukunft zu ermöglichen (s. Kap. B.2.2). Da die Merkmale eines ordentlichen Unterrichtsfachs (Benotung, Versetzungsrelevanz) hier noch nicht gegeben sind, ist es auch vertretbar, wenn der Staat an die institutionelle Stabilität seiner Kooperationspartner geringere Anforderungen stellt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Rechtsordnung an Religionsgemeinschaften als staatliche Kooperationspartner unterschiedliche Anforderungen hinsichtlich ihrer institutionellen Verfasstheit stellt, je nachdem, wie wichtig die Aufgaben sind, die kooperativ wahrgenommen werden sollen. Ein weiteres Beispiel hierfür liefert § 4a Abs. 2 Nr. 2 TierSchG: Danach sind die religiösen Vorschriften der jeweiligen Religionsgemeinschaft maßgeblich für die Frage, ob die Tierschutzbehörde aus religiösen Gründen eine Ausnahmegenehmigung dafür erteilen darf, warmblütige Tiere durch Blutentzug zu schlachten, ohne sie vorher zu betäuben (Schächten). Das Bundesverfassungsgericht hat hierzu im Jahr 2002 festgestellt, dass der Begriff der Religionsgemeinschaft im tierschutzrechtlichen Sinne nicht die Anforderungen umfasst, die damit normalerweise verbunden sind. Es muss sich also nicht um eine Gemeinschaft handeln, „die im Sinne des Art. 137 Abs. 5 WRV die Voraussetzungen

für die Anerkennung als öffentlich-rechtliche Körperschaft erfüllt oder gemäß Art. 7 Abs. 3 GG berechtigt ist, an der Erteilung von Religionsunterricht mitzuwirken. Für die Bewilligung einer Ausnahme nach § 4a Abs. 2 Nr. 2 TierSchG [ist] vielmehr ausreichend, dass der Antragsteller einer Gruppe von Menschen angehört, die eine gemeinsame Glaubensüberzeugung verbindet“ (BVerfG, Urt. v. 15.01.2002, Az. 1 BvR 1783/99, Rn. 55). Nicht erforderlich sind eine „bestimmte Verfasstheit und eine sichtbare Organisation“, wie das Bundesverwaltungsgericht einige Jahre später ausführte (BVerwG, Urt. v. 23.11.2006, Az. 3 C 30.05, Rn. 8).

Höhere Anforderungen dürften indes für § 1631d Abs. 2 BGB gelten, wonach Knabenbeschneidungen in den ersten sechs Lebensmonaten unter bestimmten Voraussetzungen auch von Personen vorgenommen werden dürfen, die nicht Ärzte sind, sofern sie „von einer Religionsgesellschaft dafür vorgesehen[ ]“ sind (s. dazu ausführlicher Kap. B.3.3). Diese Ausnahme vom Arztvorbehalt, der in Abs. 1 dieser Regelung festgelegt ist, dient der Gesetzesbegründung zufolge der Verwirklichung der individuellen Glaubensfreiheit (Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG) und des Selbstverwaltungsrechts der Religionsgemeinschaften (Art. 137 Abs. 3 WRV) (s. BT-Drs. 17/11295). Die Tragweite dieser Glaubenspraxis spricht dagegen, die institutionellen Anforderungen abzusenken, denn der Staat muss sich im Einzelfall unzweifelhaft versichern können, dass dies religiös geboten ist. In der Gesetzesbegründung heißt es weiter: „Von dem Begriff ‚Religionsgesellschaft‘ sind die unter dem Schutz von Artikel 4 Abs. 1, 2 GG sowie Artikel 140 GG in Verbindung mit Art. 137 WRV stehenden Gemeinschaften unabhängig von ihrer Verfassung (etwa Körperschaft des öffentlichen Rechts) erfasst.“ Dies ist offenbar so zu verstehen, dass in jedem Fall eine bestehende Religionsgemeinschaft vorauszusetzen ist. Allerdings hat diese Frage keine praktische Bedeutung, da Abs. 2 auf die jüdische Beschneidung abzielt (vgl. BT-Drs. 17/11295) und der Zentralrat der Juden in Deutschland eine anerkannte Religionsgemeinschaft mit dem Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft ist.

Als weitere Form der Kooperation zwischen dem Staat und islamischen Gemeinschaften sind inzwischen auch sog. Staatsverträge hinzugetreten, die einzelne Länder mit Verbänden geschlossen haben.<sup>157</sup> Der Begriff „Staatsvertrag“ ist hier allerdings irreführend, denn er setzt „in seiner üblichen Verwendung [...] eine eigene öffentliche

<sup>156</sup> Vgl. § 132a Abs. 4 u. 5 SchulG NRW.

<sup>157</sup> Geschlossen wurden solche Verträge zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg, dem DITIB-Landesverband Hamburg, SCHURA Hamburg und dem VIKZ sowie zwischen der Freien Hansestadt Bremen und den Islamischen Religionsgemeinschaften im Lande Bremen. Niedersachsen verhandelt seit 2013 mit drei muslimischen Verbänden, ein Vertragsabschluss steht unmittelbar bevor.

Gewalt beider Vertragsparteien“ (Walter 2006: 600f.) voraus.<sup>158</sup> Jedenfalls haben diese Übereinkünfte als politisch-symbolische Verabredungen eine erhebliche praktische Relevanz.<sup>159</sup> Hier lässt sich beobachten, dass der Staat die rechtlich-institutionellen Vorgaben eher pragmatisch handhabt.

### B.2.1.7 *Do ut des*: Vorleistungen des Staates und Bringschuld der Muslime

Für eine institutionelle Integration ‚des Islam‘ in Deutschland ist der Körperschaftsstatus nicht unbedingt erforderlich. **⚠ Auch Religionsgemeinschaften, die nicht Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, können z. B. mit dem Staat in Bezug auf den Religionsunterricht kooperieren** (Waldhoff 2010b, s. Kap. B.2.2), **und andere Aspekte religiösen Lebens und institutioneller religiöser Gleichstellung hängen ebenfalls nicht vom Körperschaftsstatus ab**. Allerdings bietet dieser Status Religionsgemeinschaften gegenüber Nichtkörperschaften durchaus ein attraktives Bündel zusätzlicher Rechte, weshalb viele von ihnen danach streben.

**⚠ Die Bedingungen, die dafür zu erfüllen sind, wurden in den letzten Jahren sukzessive abgebaut. Das deutsche Recht hat sich (auch) in diesem Bereich stark geöffnet**. Zwar trifft es zu, dass sich „das institutionelle Design [der Körperschaft des öffentlichen Rechts] an der tradierten Stellung der christlichen Großkirchen orientiert“ (Sacksofsky 2009: 27), doch die übrigen Grundprinzipien, die an seine Erteilung gekoppelt sind, verlangen von muslimischen Religionsgemeinschaften – der mit weitem Abstand größten neu etablierten Gruppe – „nichts, was mit dem islamischen Bekenntnis unvereinbar wäre“.<sup>160</sup> Zudem mussten auch christliche und jüdische Gemeinschaften einst die institutionellen Hürden

überwinden, vor der muslimische Gemeinschaften aktuell stehen (Heinig 2010: 105). **⚠ Angesichts umfassender staatlicher Vorleistungen im Sinne einer Öffnung und der Absenkung von Hürden sind nun also vor allem die muslimischen Akteure gefordert, zur (weiteren) Institutionalisierung des Islam in Deutschland organisatorisch ihren Teil zu leisten (*do ut des*).**

### B.2.2 Islamischer Religionsunterricht (IRU) als ordentliches Lehrfach

Bekenntnisgebundener Religionsunterricht ist unmittelbar an einen bestimmten Glauben gebunden und vermittelt die Glaubenssätze der jeweiligen Religionsgemeinschaft als Glaubenswahrheit. In Deutschland hat er einen besonderen Stellenwert: Er ist ein Pflichtfach, die Leistungen der Schüler in diesem Unterricht werden in der Regel benotet und sind versetzungsrelevant (von Campenhausen 2005: 3).<sup>161</sup> Die institutionelle Prominenz dieses Unterrichtsfachs zeigt sich schon daran, dass es als einziges explizit im Grundgesetz genannt ist. Gemäß Art. 7 Abs. 3 GG ist Religionsunterricht „in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen und der Privatschulen ordentliches Lehrfach“. Der Staat ist aufgrund seiner weltanschaulichen Neutralität (Art. 4 GG) „religiös inkompetent“, er kann die Inhalte eines bekenntnisgebundenen Religionsunterrichts nicht selbst festlegen und ist auch nicht befugt, Lehrkräfte dafür zu ernennen. Um solchen Unterricht bereitzustellen, ist er also darauf angewiesen, mit den Religionsgemeinschaften zu kooperieren.<sup>162</sup> Entsprechend ist der Religionsunterricht eine gemeinsame Angelegenheit (*res mixta*) von Staat und Religionsgemeinschaften (s. Kap. B.2.1): Letztere sind für seine inhaltliche Ausgestaltung verantwortlich, denn laut

158 In der Literatur wird es zum Teil sogar ganz allgemein abgelehnt, diesen Begriff für Verträge zwischen dem Staat und Religionsgemeinschaften zu verwenden (vgl. Walter 2006: 601). Das bezieht sich auch auf Verträge mit Gemeinschaften, die als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt sind, denn auch diese üben ja nur partiell Hoheitsgewalt aus. Stattdessen wird vorgeschlagen, entsprechende Vereinbarungen ausdrücklich als „religionsverfassungsrechtliche[n] Vertrag“ zu benennen (Walter 2006: 601). Auch in dem Fall müssten aber gewisse Organisationsstrukturen gegeben sein, was bei islamischen Verbänden u. U. zweifelhaft ist (vgl. Unruh 2015: 218).

159 So gewährleistet etwa in Hamburg eine entsprechende Vereinbarung in Art. 6 Abs. 1 des Vertrags, dass die muslimischen und alevitischen Verbände an dem religionsübergreifenden „dialogischen Religionsunterricht für alle“ (s. Kap. B.2.2) mitwirken.

160 In diese Richtung argumentiert auch Gutknecht (2014: 32): „Ausgehend vom Angebotscharakter des Staatskirchenrechts an Religionsgemeinschaften erscheint es zumutbar, dass sich Religionsgemeinschaften, die den Körperschaftsstatus anstreben, die tatsächlichen Voraussetzungen schaffen, um das staatliche Angebot, das durch den Körperschaftsstatus gemacht wird, anzunehmen [...]. Insofern befinden sich muslimische Gemeinschaften in einer zumutbaren Bringschuld der Selbstorganisation.“

161 Die Teilnahme am Religionsunterricht kann aus Gewissensgründen abgelehnt werden; dabei ist die Schule nicht befugt, diese Gewissensgründe zu überprüfen (Art. 140 GG i. V. m. Art. 136 Abs. 4 WRV). Über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht bestimmen nach Art. 7 Abs. 2 GG die Eltern; nach dem Gesetz über die religiöse Kindererziehung bedarf ihre Entscheidung ab dem 12. Lebensjahr des Kindes dessen Zustimmung. Wenn das Kind sein 14. Lebensjahr vollendet und somit die volle Religionsmündigkeit erlangt hat, darf es selbst entscheiden, ob es am Religionsunterricht teilnimmt, soweit das Landesrecht keine andere Regelung vorsieht (KMK 2013: 21). Für Schüler, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen, weil sie z. B. keiner Religion angehören oder einer Religion, für die kein Unterricht angeboten wird, ist in der Regel Ethik als ordentliches Unterrichtsfach eingerichtet (für eine Diskussion verschiedener Modelle s. Unruh 2015: 263–265).

162 Aus Art. 7 Abs. 3 GG ergibt sich also, dass Religionsgemeinschaften einen Rechtsanspruch auf Einrichtung eines Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen haben, wenn sie die Bedingungen erfüllen, die in Art. 7. Abs. 3 GG genannt sind und in der Rechtsprechung präzisiert wurden (Tillmanns 2012: 167).

Art. 7 Abs. 3 GG muss er „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt“ werden. Der grundgesetzlich garantierte Religionsunterricht ist daher konfessionell ausgerichtet und hat Bekenntnischarakter.<sup>163</sup> Zugleich sind die Religionsgemeinschaften dabei an die in der Verfassung festgeschriebenen Grundwerte gebunden, die sich auch in den schulgesetzlich festgeschriebenen grundlegenden Erziehungszielen niederschlagen; bloße Rechtstreue reicht hier nicht aus (Langenfeld 2005: 33; Tillmanns 2012: 182–184).

Staat und Religionsgemeinschaften kooperieren auch bei der Auswahl und Ausbildung des Lehrpersonals: Ausgebildet werden Religionslehrer an staatlichen Universitäten und nach wissenschaftlichen Standards; eine Lehrerlaubnis für bekenntnisgebundenen Religionsunterricht können ihnen aber nur die Religionsgemeinschaften erteilen (s. dazu Kap. B.2.3). Diese haben zudem ein Mitentscheidungsrecht bei der Gestaltung der Lehrpläne und der Auswahl der Lehrmaterialien (die aber vom Staat genehmigt werden müssen) (Unruh 2015: 266).<sup>164</sup>

Im deutschen Föderalismus ist Bildungspolitik generell Ländersache; entsprechend obliegt es auch den Ländern, verschiedene Formen bekenntnisgebundenen Religionsunterrichts einzurichten. Hinsichtlich der konkreten Ausgestaltung haben sie dabei einigen Spielraum. Zudem ist zu berücksichtigen, dass die Regelungen des Grundgesetzes zu Religionsunterricht als ordentlichem Lehrfach in Berlin, Bremen und Brandenburg nicht angewendet werden (Art. 141 GG; sog. Bremer Klausel). In Bremen und Berlin gab es vor Verabschiedung des Grundgesetzes bereits landesrechtliche Regelungen, die keinen bekenntnisorientierten Religionsunterricht vorsahen; entsprechend wird dort kein Religionsunterricht im

Sinne von Art. 7 Abs. 3 GG erteilt. Brandenburg hat sich nach der Wiedervereinigung ebenfalls auf die Bremer Klausel berufen.

### B.2.2.1 Die Herausforderung einer institutionellen Gleichstellung nichtchristlicher Religionen im Bereich des Religionsunterrichts

Im Bereich des Religionsunterrichts stehen der Politik (zumindest wenn man Ansätze ausklammert, die bestimmte Religionen privilegieren) zwei Alternativen zur Verfügung. Die eine ist der deutsche Weg eines bekenntnisgebundenen Religionsunterrichts, den die Verfassung der meisten Länder vorgibt. Da sich der Islam in Deutschland mittlerweile als Großreligion etabliert hat,<sup>165</sup> schließt diese Option ein, islamischen Religionsunterricht (IRU) auf- und auszubauen.<sup>166</sup> Die andere Möglichkeit ist ein religionspolitischer Systemwechsel: Anstelle eines jeweils exklusiven bekenntnisgebundenen Unterrichts für die einzelnen Religionen bzw. Konfessionen wird ein kognitiver religions- bzw. konfessionsübergreifender Unterricht angeboten, der eben nicht die Glaubenssätze der Religionsgemeinschaften als unumstößliche Wahrheit vermittelt, sondern vielmehr in Form einer „relativierende[n] und historisierende[n] Religionskunde“ (BVerfG, Beschl. v. 25.02.1987, Az. 1 BvR 47/84) überkonfessionell verschiedene Lehren und Weltanschauungen vorstellt. Diese zweite Option erscheint vielen auch deshalb perspektivisch überzeugender, weil die voranschreitende religiöse Pluralisierung und Ausdifferenzierung, die sich ggf. noch beschleunigen wird, den Staat an die Grenzen seiner religionspolitischen Bereitstellungskapazität bringen könnte.<sup>167</sup>

163 Hierzu hat sich das Bundesverfassungsgericht im Jahr 1987 unmissverständlich geäußert: Der Religionsunterricht „ist keine überkonfessionelle vergleichende Betrachtung religiöser Lehren, nicht bloße Morallehre, Sittenunterricht, historisierende und relativierende Religionskunde, Religions- und Bibelgeschichte. Sein Gegenstand ist vielmehr der Bekenntnisinhalt, nämlich die Glaubenssätze der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Diese als bestehende Wahrheit zu vermitteln, ist seine Aufgabe“ (BVerfG, Beschl. v. 25.02.1987, Az. 1 BvR 47/84).

164 Dies ist im internationalen Vergleich durchaus ein Alleinstellungsmerkmal. Letztlich beruhen alle diese Festlegungen zur Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften auf einem weitgehend monolithischen Religionsverständnis.

165 Religiöse Unterweisung muslimischer Schüler in verschiedenen Formen gibt es an deutschen Schulen schon seit mehreren Jahrzehnten, denn durch die Einwanderung von ‚Gastarbeitern‘ und anderen Menschen muslimischen Glaubens ist ein Bedarf an entsprechender religiöser Unterweisung von Kindern und Jugendlichen entstanden. In Nordrhein-Westfalen etwa erhalten muslimische Schüler bereits seit 1986 im Rahmen des herkunftssprachlichen Unterrichts „Islamische Unterweisung“ (Ucar 2007). Auch in Bayern erteilen seit 1986 vom Kultusministerium besoldete Beamte des türkischen Staates „Islamische Unterweisung“ (Müller 2008). In anderen Ländern wurden im Rahmen des muttersprachlichen Unterrichts ebenfalls religionskundliche Aspekte des Islam vermittelt. Dabei handelt es sich jedoch nicht um regulären Religionsunterricht im Sinne von Art. 7 Abs. 3 GG.

166 Weder das Grundgesetz noch die Landesverfassungen legen den Kreis der berechtigten Kirchen oder Religionsgemeinschaften fest. Die verfassungsrechtlichen Regelungen zum Religionsunterricht gelten daher grundsätzlich nicht nur für die beiden großen christlichen Konfessionen, sondern für alle Religionsgemeinschaften gleichermaßen, auch für neu hinzugekommene (Unruh 2015: 273).

167 In einigen Bundesländern laufen jetzt schon zahlreiche Religionsunterriehte parallel; in Nordrhein-Westfalen etwa sind das evangelischer, katholischer, syrisch-orthodoxer, orthodoxer, jüdischer, islamischer und alevitischer Unterricht. Diese Vielfalt könnte sich in Zukunft noch steigern. Zudem ist bei der Bereitstellung entsprechender Strukturen für IRU auch die Heterogenität innerhalb des Islam zu berücksichtigen, d. h. es müsste nicht ein IRU ermöglicht werden, sondern mehrere, die den verschiedenen ‚Konfessionen‘ im Islam (Sunniten, Schiiten etc.) angemessene Rechnung tragen.



Für einen solchen Systemwechsel gibt es aber außerordentlich hohe verfassungsrechtliche Hürden.<sup>168</sup> Zudem ist sich die Politik weitgehend darüber einig, den Status quo beizubehalten: Man will die Frage institutioneller Gleichberechtigung, die sich aus der Etablierung des Islam als Großreligion ergibt, nicht dadurch lösen, dass man die bestehenden bekenntnisgebundenen Unterrichtsangebote zurückbaut bzw. zu einer Religionskunde verschmilzt, sondern indem man den IRU entsprechend den Strukturen für den Unterricht der christlichen Kirchen auf- und ausbaut.

Schon seit den 1970er Jahren wird darüber diskutiert, ob an öffentlichen Schulen in Deutschland ein bekenntnisgebundener IRU in deutscher Sprache als ordentliches Unterrichtsfach eingeführt werden soll – es gibt „kein schulpolitisches Projekt, das länger und kontroverser diskutiert wurde“ (Kiefer 2011: 60f.). Muslimische Organisationen beantragten einen solchen Unterricht erstmals Mitte der 1970er Jahre und fanden in der Politik relativ früh ein positives Echo: Bereits 1984 sprach sich die Kultusministerkonferenz (KMK) für die Einführung von IRU aus.<sup>169</sup> Zu dem Zeitpunkt war diese Forderung noch umstritten (Tillmanns 2012: 161). Das grundsätzliche Ziel, den IRU einzuführen, setzte sich aber im Laufe der Zeit immer stärker durch und wurde u. a. durch einen Beschluss der Regierungschefs von Bund und Ländern vom 20. Dezember 2001 noch einmal bekräftigt. Trotz aller Absichtserklärungen auf höchster politischer Ebene machte jedoch die konkrete Umsetzung eines IRU lange Zeit kaum Fortschritte. Als Kernproblem erwiesen sich dabei

organisatorisch-strukturelle Unterschiede in der Verfasstheit des Islam, der gemessen an den alteingewessenen christlichen Kirchen bzw. der jüdischen Gemeinde<sup>170</sup> nur lose und dezentral organisiert ist (Oebbecke 2010) (s. dazu auch Kap. B.2.1). Hinzu kommt, dass er im Vergleich zu den christlichen Kirchen und der jüdischen Gemeinde in sich stark untergliedert ist: Es gibt unterschiedliche Konfessionen (Sunniten, Schiiten, Aleviten, Ahmadiyya), Herkunftsländer und Herkunftssprachen. Deshalb gibt es aufseiten des Islam auch keinen zentralen Ansprechpartner wie etwa die Deutsche Bischofskonferenz, die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) oder den Zentralrat der Juden in Deutschland, wie ihn der Staat z. B. benötigt, um die Unterrichtsinhalte festzulegen und Lehrer zu ernennen.<sup>171</sup> Entsprechend scheiterte die Einführung eines IRU lange Jahre an den formalen Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, um muslimische Organisationen als Religionsgemeinschaften anzuerkennen (s. dazu ausführlich Kap. B.2.1).<sup>172</sup>

In den letzten Jahren haben die Bundesländer aber zunehmend verschiedene Versuche unternommen, die geschilderten organisatorischen Probleme der IRU-Einführung zu umschiffen, etwa durch Beiratsmodelle (Unruh 2015: 279f.). Dabei haben sich unterschiedliche Wege und Strategien herausgebildet, um einen staatlich vermittelten bekenntnisgebundenen IRU einzuführen.<sup>173</sup> Für einen solchen besteht nach einer Analyse des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge (BAMF) ein Potenzial von 650.000 Schülern bundesweit. Insofern trägt seine Einführung dazu bei, dass der Islam in Deutschland zukünftig

168 Eine beachtliche Strömung in der Rechtswissenschaft vertritt die Auffassung, dass Art. 7 Abs. 3 GG die Schutzpflichtdimension zugunsten der Religionsfreiheit nach Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG verwirklicht. Der Staat hat mit Art. 7 Abs. 1 die schulische Erziehung in seine Verantwortung übernommen. Daraus entsteht der Anspruch, dass er die Verwirklichung der Grundrechte und damit eben auch der Religionsfreiheit fördert (vgl. auch Unruh 2015: Rn. 415). Es würde wohl zu weit gehen, daraus zu schließen, dass bekenntnisgebundener Religionsunterricht selbst dann (weiterhin) zwingend angeboten werden müsste, wenn Art. 7 Abs. 3 GG abgeschafft würde. Allerdings verstärkt dieser Aspekt die verfassungsrechtlichen Bedenken gegen eine Änderung von Art. 7 Abs. 3 GG, ebenso wie die Tatsache, dass Religionsunterricht auch über zahlreiche Landesverfassungen und Staatskirchenverträge institutionalisiert ist.

169 Siehe dazu den Beschluss der KMK „Möglichkeiten religiöser Erziehung muslimischer Schüler in der Bundesrepublik Deutschland“ vom 20.03.1984; ausführlich dazu Langenfeld (2011: 181f.).

170 Ein jüdischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ist in Deutschland schon seit Langem etabliert.

171 Andere europäische Staaten stehen ebenfalls vor dem Problem, dass der Islam strukturell heterogen und wenig organisiert ist. Sie haben früher als die Bundesrepublik pragmatische Lösungen für eine institutionelle Einbindung des Islam insgesamt und somit auch für den Religionsunterricht gefunden. In Österreich etwa ist der Islam bereits seit 1912 eine gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaft, Belgien hat seit 1978 eine gesetzliche Grundlage für die Erteilung von IRU (Langenfeld 2005: 20).

172 Religionsgemeinschaften müssen aus natürlichen Personen bestehen (für Dachverbände gibt es besondere Regelungen), sie müssen ein Minimum an innerer organisatorischer Struktur aufweisen und sie müssen mit dem Ziel gegründet worden sein, die Religion auszuüben. Andere Zwecke wie etwa Kultur- oder Brauchtumpflege dürfen bei einer Religionsgemeinschaft nur Nebenzwecke sein (DIK 2008; Unruh 2015: 277–279). Für die Erteilung eines IRU reicht formale Rechtstreue nicht aus. Der Staat ist vielmehr „verpflichtet zu verlangen, dass die grundlegenden Erziehungsziele auch im Religionsunterricht beachtet werden. Hieraus ergibt sich, dass über die Verpflichtung zum Respekt der geltenden Rechts- und Verfassungsordnung hinaus die positive Akzeptanz der elementaren Grundsätze des freiheitlichen und säkularen Verfassungsstaates zu fordern ist“ (Langenfeld 2013: 2). Der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts ist für den Anspruch, Religionsunterricht durchführen zu können, nicht zwingend erforderlich; dieser kann auch auf der Grundlage des privatrechtlichen Rechtsstatus erfolgen (vgl. BVerfG, Urt. v. 19.12.2000, Az. 2 BvR 1500/97 und BVerwG, Urt. v. 23.02.2005, Az. 6 C 2.04; s. zu dieser Frage ausführlich Kap. B.2.1).

173 Entsprechend blendet die folgende Darstellung der verschiedenen Bereitstellungen in den Bundesländern außerstaatlich angebotenen Unterricht (etwa in Koranschulen) vollständig bzw. weitgehend aus, ebenso verschiedene Formen eines nicht bekenntnisgebundenen, konfessionsübergreifenden Unterrichts (Islamkunde etc.).

nicht mehr als eine ‚fremde‘ Religion wahrgenommen, sondern als ein Teil der pädagogischen Alltagsrealität anerkannt wird.

### B.2.2.2 IRU in der Praxis: von Modellversuchen zum regulären Schulfach

Angesichts der Kulturhoheit der Länder und ihres damit verbundenen Vorrechts in der Schulpolitik überrascht es nicht, dass sich die Einführung von IRU strukturell stark unterscheidet. In drei Bundesländern (Nordrhein-Westfalen, Niedersachsen und Hessen) ist IRU inzwischen ordentliches Schulfach, in anderen laufen unterschiedlich gelagerte Modellversuche. Wieder andere Länder bieten überhaupt keinen IRU an. Das ist zum Teil darin begründet, dass es dort kaum entsprechenden Bedarf gibt; einige Länder beschreiten aber auch Sonderwege, wie die Stadtstaaten und Brandenburg.

#### IRU als ordentliches Unterrichtsfach

Nordrhein-Westfalen hat als erstes Bundesland zum Schuljahr 2012/13 IRU als ordentliches Schulfach eingeführt, nachdem es über mehr als zehn Jahre in einem Modellversuch Islamkunde erprobt hatte. Die rechtliche Grundlage dafür ist das Gesetz zur Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach (7. Schulrechtsänderungsgesetz), das am 21. Dezember 2011 verabschiedet wurde. Das Problem des fehlenden Ansprechpartners wurde über einen Beirat gelöst. Dieser setzt sich aus acht theologisch, religionspädagogisch oder islamwissenschaftlich qualifizierten Vertretern zusammen, von denen jeweils vier von den islamischen Organisationen in Nordrhein-Westfalen bestimmt werden und vier vom Ministerium im Einvernehmen mit dem KRM. Konkret beteiligt sich der Beirat daran, Lehrpläne zu erstellen, Lernmittel zuzulassen und Lehrer für den IRU zu bevollmächtigen. Es handelt sich um ein Übergangsmodell, das zunächst bis zum 31. Juli 2019 befristet wurde. Der bekenntnisorientierte Unterricht wurde im ersten Schritt nur an Grundschulen eingeführt und ab dem Schuljahr 2013/14 dann auf weiterführende Schulen ausgedehnt.

Niedersachsen hat IRU zum Schuljahr 2013/14 als Regelfach eingeführt, ebenfalls nach einem umfangreichen Modellversuch, der über fast zehn Jahre lief und wissenschaftlich begleitet wurde. Islampolitisch beschreibt das Land dabei einen ähnlichen Weg wie Nordrhein-Westfalen: Der staatliche Ansprechpartner wird auch hier

über einen Beirat gebildet. Dieser hat vier Mitglieder, jeweils zwei Vertreter des Landesverbands der Muslime in Niedersachsen e. V. (SCHURA Niedersachsen) und des Landesverbands Niedersachsen und Bremen der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB). Er ist zunächst für fünf Jahre vorgesehen und wird um weitere fünf Jahre verlängert, wenn DITIB und SCHURA nicht widersprechen.

Hessen hat sich für einen anderen Weg zum IRU entschieden. Die Kooperation mit einer Religionsgemeinschaft, die für IRU erforderlich ist, organisiert die hessische Landesregierung über DITIB Hessen und die Ahmadiyya-Gemeinde.<sup>174</sup> Beide erfüllen nach Auffassung des hessischen Kultusministeriums vollständig die Voraussetzungen nach Art. 7 Abs. 3 GG: Sie sind als Religionsgemeinschaften anerkannt und haben damit Anspruch auf Einrichtung eines Religionsunterrichts für ihr jeweiliges Bekenntnis. Der Unterricht wurde zunächst an 27 Schulen in der ersten Klasse eingeführt und wird schrittweise ausgebaut.<sup>175</sup>

In Bundesländern, die IRU als reguläres Unterrichtsfach im Sinne von Art. 7 Abs. 3 GG eingeführt haben, muss der IRU grundsätzlich flächendeckend angeboten werden. Dies können die Länder allerdings davon abhängig machen, dass die Gruppe der entsprechend religiös gebundenen Schüler eine bestimmte Mindestgröße hat. Diese variiert zwischen fünf und zwölf Schülern; dabei können auch Schüler mehrerer Jahrgänge oder benachbarter Schulen zu einer Klasse zusammengefasst werden. In der Praxis wird aber auch in diesen Ländern bislang nur in einigen ausgewählten Regionen IRU erteilt. Dies liegt vor allem daran, dass entsprechend qualifiziertes Lehrpersonal fehlt. In den letzten Jahren wurden aber entsprechende akademische Ausbildungsstätten in Deutschland ausgebaut (s. dazu ausführlich Kap. B.2.3); insofern dürfte dieser Mangel in absehbarer Zeit zurückgehen.

#### IRU-Modellversuche

Manche Länder haben bekenntnisgebundenen IRU noch nicht als reguläres Unterrichtsfach eingeführt, weil es noch keine anerkannten Religionsgemeinschaften gibt, und sind derzeit dabei, ihn in Modellversuchen zu testen bzw. vorzubereiten. Damit sind sie anders als die ‚IRU-Vorreiter‘ Nordrhein-Westfalen, Niedersachsen und Hessen nicht an die strikten Vorgaben von Art. 7 Abs. 3 GG gebunden. So können sie beispielsweise Umfang und Verbreitung des Angebots selbst bestimmen. Muslimische Verbände und Organisationen, die (noch) nicht den Status

174 Die Ahmadiyya-Gemeinde ist in Hessen zudem als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt. Sie versteht sich als eine Reformgemeinde innerhalb des Islam, wird aber von vielen sunnitischen und schiitischen Muslimen nicht als islamisch anerkannt. In einigen muslimischen Ländern werden ihre Anhänger politisch verfolgt.

175 In der rechtswissenschaftlichen Literatur ist allerdings umstritten, ob der in diesen drei Ländern eingeführte IRU tatsächlich ein Religionsunterricht im Sinne von Art. 7 Abs. 3 GG ist. Zweifel gründen sich vor allem darauf, dass das Problem des Ansprechpartners weiterhin nicht gelöst sei.



einer anerkannten Religionsgemeinschaft haben, stellen sich gemeinsam mit den Landesregierungen der Aufgabe, ‚Religionsunterricht‘ bereitzustellen. Sie haben dabei kein formales Mitbestimmungsrecht, nehmen aber im Rahmen runder Tische an Diskussionen teil und bringen so ihre Sicht ein, etwa bei der Erstellung der Lehrpläne. Die Modellversuche beziehen sich sowohl auf Islamkunde als auch auf bekenntnisgebundenen Unterricht.<sup>176</sup> Sie zielen darauf ab, zu einem späteren Zeitpunkt IRU als regulären bekenntnisgebundenen Religionsunterricht flächendeckend einzuführen. Voraussetzung hierfür ist, dass die betreffenden islamischen Organisationen in diesen Ländern als Religionsgemeinschaft anerkannt sind. Entsprechende Modellversuche laufen derzeit in Baden-Württemberg, Bayern, Rheinland-Pfalz, Schleswig-Holstein und im Saarland.

- Das baden-württembergische Modellprojekt wurde zum Schuljahr 2006/07 eingeführt und läuft noch bis 2017/18. Der Unterricht hat Bekenntnischarakter; bei der Erarbeitung des Lehrplans wurden vier sunnitische Organisationen beteiligt. Das Land knüpft die Einführung von IRU als Regelunterricht daran, dass eine anerkannte Religionsgemeinschaft besteht. Bis dahin sollen lokale und regionale Elternverbände und Moscheegemeinden als Ansprechpartner für das Land fungieren.
- In Bayern wurde 2003/04 an einer Erlanger Grundschule ein IRU-Modell entwickelt, das mittlerweile in die Fläche getragen wird. Da IRU einen muslimischen Kooperationspartner erfordert, wurde eigens zu diesem Zweck 1999 die Islamische Religionsgemeinschaft Erlangen (IRE) gegründet. Auch in Bayern hat der Unterricht Bekenntnischarakter. Langfristig plant das Land, landesweit einen ordentlichen IRU einzuführen, knüpft dies aber ebenfalls an das Bestehen einer anerkannten Religionsgemeinschaft.
- In Rheinland-Pfalz wird IRU in deutscher Sprache seit dem Schuljahr 2003/04 modellhaft erprobt. Der Unterricht hat Bekenntnischarakter und basiert auf einem Lehrplan, den das Ministerium in Kooperation mit lokalen muslimischen Organisationen erarbeitet hat. Die Einführung eines regulären IRU knüpft das Bundesland daran, dass es einen Ansprechpartner im Sinne des Grundgesetzes gibt. Bis dahin sollen die Modellversuche in Kooperation mit lokalen muslimischen Ansprechpartnern fortgeführt werden.

- In Schleswig-Holstein wird seit dem Schuljahr 2007/08 islamkundlicher Unterricht erteilt. Er hat keinen Bekenntnischarakter, sondern vermittelt Wissen über den Islam. Wesentliche Aspekte des Unterrichts hat das zuständige Ministerium für Bildung und Frauen in Gesprächen mit verschiedenen islamischen Organisationen festgelegt.
- Das Saarland orientiert sich hinsichtlich des Lehrplans an den Vorgaben, die in Nordrhein-Westfalen erarbeitet wurden. Es bietet einen Unterricht an, der für Schüler der schiitischen wie auch der sunnitischen Glaubensrichtung geeignet ist. Der Unterricht ist zunächst auf den Grundschulbereich beschränkt.

#### Länder ohne staatlich angebotenen bekenntnisgebundenen Islam-Unterricht

Die übrigen Länder bieten keinen staatlich erteilten bekenntnisgebundenen IRU an. Innerhalb dieser Gruppe ist wiederum zu differenzieren: Einige Länder haben sich bewusst entschieden, ihr Schulsystem laizistisch(er) zu gestalten und überhaupt keinen bekenntnisgebundenen Religionsunterricht zu erteilen (und somit auch keinen IRU); diese Untergruppe unterscheidet sich wiederum hinsichtlich der jeweiligen rechtlichen Grundlagen. In der anderen Gruppe der ‚IRU-freien‘ Bundesländer gibt es zwar grundsätzlich staatlich erteilten bekenntnisgebundenen Religionsunterricht, sie bieten aber keinen IRU an, weil es dafür (noch) zu wenig muslimische Schüler gibt. Zur ersten Gruppe – also den Ländern, die bekenntnisgebundenen Religionsunterricht aus politischen Gründen generell ablehnen – gehören neben den ‚Klausel-Ländern‘ Bremen und Berlin auch Brandenburg und Hamburg. Brandenburg hat nach der Wiedervereinigung mit Bezug auf die Bremer Klausel statt eines bekenntnisorientierten Religionsunterrichts das Unterrichtsfach Lebensgestaltung – Ethik – Religion (LER) eingeführt (für Schüler, die keinen Religionsunterricht besuchen; dieser wird in Brandenburg außerhalb der Schule angeboten).<sup>177</sup>

Hamburg schließlich fällt nicht unter die Bremer Klausel (und bezieht sich auch nicht auf diese). Es beschreitet mit dem Konzept eines ‚Religionsunterrichts für alle‘ einen eigenen Weg, der dem Brandenburger Modell ähnelt: In Absprache mit den Religionsgemeinschaften werden Schüler unterschiedlicher Glaubensvorstellungen im Klassenverband gemeinsam in Religionskunde unterrichtet.

176 Die rechtliche Unterscheidung zwischen Islamkunde und bekenntnisgebundenem IRU ist in der Praxis allerdings nicht trennscharf, vielmehr haben beide einen „hybriden Charakter“ von Wissensvermittlung und Bekenntnis (Kiefer 2011: 63f.). In der Unterrichtspraxis gibt es große Ähnlichkeiten, auch werden beide ausschließlich von Muslimen unterrichtet.

177 Das Bundesverfassungsgericht hat das Unterrichtsfach LER nach langjährigem Streit gebilligt, ohne jedoch inhaltlich die Frage zu beantworten, ob Art. 141 GG in den neuen Bundesländern anwendbar ist (Langenfeld 2005: 21). Die Klage gegen das Land Brandenburg führte nicht zu einem Urteil, sondern am 11.12.2011 zu einem Kompromissvorschlag, der es Religionsgemeinschaften ermöglicht, in den Räumen der Schule einen konfessionellen Religionsunterricht anzubieten.

Da im Jahr 2012 drei muslimische Verbände und die alevitische Gemeinde in sog. Staatsverträgen als Religionsgemeinschaften anerkannt wurden, sind nun evangelische, muslimische, alevitische und jüdische Pädagogen gleichermaßen berechtigt, das Fach zu unterrichten.<sup>178</sup> Allerdings bestehen erhebliche Zweifel, ob das Hamburger Modell verfassungskonform ist (Unruh 2015: 268; von Campenhausen/de Wall 2006: 215f.).

Für Bremen und Berlin ist die Rechtslage hingegen eindeutig: Beide Länder können sich auf die Bremer Klausel berufen, die Vorgaben des Grundgesetzes in diesem Bereich sind für sie nicht relevant. In Berlin gibt es aber einen ‚quasi staatsfreien‘ bekenntnisgebundenen IRU, den die Islamische Föderation Berlin (IFB) in alleiniger Verantwortung erteilt. Grundlage dafür ist ein Urteil des Berliner Verwaltungsgerichts aus dem Jahr 1998, das der IFB das Recht einräumt, islamischen Bekenntnisunterricht an Berlins öffentlichen Schulen anzubieten. Eine ähnliche Regelung gibt es in Berlin für die anderen Religionsgemeinschaften. Der Unterricht wird hier nicht wie in anderen Bundesländern im Sinne von Art. 7 Abs. 1 GG vom Land organisiert und beaufsichtigt; die Kultusbehörde überwacht lediglich die Rahmenlehrpläne, stellt Räumlichkeiten zur Verfügung und subventioniert die Lehrergehälter. Die Schulleitung kann den Unterricht zweimal im Jahr unangemeldet überprüfen. Diese eingeschränkten Beteiligungsrechte des Landes werden vor allem deswegen als problematisch gesehen, weil die IFB der *Milli Görüş*-Bewegung nahesteht (Joppke 2013: 427).

Von den Stadtstaaten und Brandenburg, die sich politisch generell gegen bekenntnisgebundenen Religionsunterricht (und damit auch gegen IRU) entschieden haben, sind die Länder zu unterscheiden, die nicht grundsätzlich, sondern aus pragmatischen Gründen (noch) keinen IRU anbieten. Das betrifft die neuen Bundesländer (mit Ausnahme Brandenburgs), in denen es (bislang) nur wenige muslimische Schüler gibt und damit ein entsprechendes Angebot bisher nicht erforderlich schien. Durch den derzeitigen hohen Zuzug von Asylbewerbern, von denen ein maßgeblicher Teil muslimischen Glaubens und im schulpflichtigen Alter ist (SVR-Forschungsbereich 2015a), könnte die Nachfrage nach IRU aber auch in diesen Ländern deutlich steigen; damit würde die Frage eines entsprechenden Angebots auch hier relevant.

### B.2.2.3 Funktionen des IRU: Förderung von Religionsmündigkeit, Integration und Salafismusprävention

Die Einführung des IRU berührt einen klassischen Fall der Einforderung institutioneller Gleichberechtigung (*parity claim*) im Bereich der Religionsfreiheit, denn bekenntnisgebundener Religionsunterricht für christliche und jüdische Schüler ist fast bundesweit etabliert. Darüber hinaus werden einem (modernen) bekenntnisgebundenen Religionsunterricht aber auch verschiedene Wirkungen zugeschrieben: Zum einen gilt eine Beheimatung in der eigenen Religion<sup>179</sup> als Voraussetzung für einen interreligiösen Dialog und die Fähigkeit, sich kritisch mit dem Absolutheitsanspruch auseinanderzusetzen, der in allen Religionen enthalten ist. Konkret mit dem IRU verbindet sich in dieser Hinsicht die Hoffnung und Erwartung, dass muslimische Schüler, die ihr Recht auf einen bekenntnisgebundenen Unterricht wahrnehmen können, in interreligiösen Diskussionen die eigene Religion in deutscher Sprache selbstbewusst und offen vortragen können. Gegner des bekenntnisgebundenen Religionsunterrichts teilen zwar ausdrücklich dieses Ziel, sehen einen bekenntnisgebundenen Unterricht, der religions- bzw. konfessionsexklusiv operiert, aber eben nicht als geeignetes Instrument dafür. Stattdessen bevorzugen sie eine Religionskunde, die stärker auf Wissensvermittlung angelegt ist und über die Grundlagen der verschiedenen Glaubensrichtungen und Weltanschauungen informiert. Darüber hinaus zeigen sich Gegner eines bekenntnisgebundenen IRU besorgt, der Unterricht könnte zu Separationstendenzen in der Schule führen bzw. schon vorhandene noch verstärken, weil damit eine neue ‚In-Group‘ innerhalb der Schülerschaft gebildet werde (vgl. Uslucan 2011).

Mit dem Ziel, religiöse Mündigkeit zu fördern, verknüpft sich bezogen auf den IRU die integrationspolitische Erwartung, dass er junge Muslime zu einer „intellektuelle[n] Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition“ (Uslucan 2007: 61) befähigt und somit auch dazu, die Spannungen auszuhalten, die zwischen einem traditionsgebundenen Verständnis des Islam und dem Grundgesetz entstehen können (Langenfeld 2013). Zudem wird gehofft, dass die Einführung eines IRU Segregation entgegenwirkt: Wenn innerhalb des staatlichen

178 Bekennnisgebundener Religionsunterricht wird in Hamburg nur von der katholischen Kirche angeboten, die sich an der Erarbeitung der Inhalte des konfessionsübergreifenden Unterrichts entsprechend nicht beteiligt.

179 Eine solche beinhaltet kognitives Wissen; sie geht darüber aber auch in der Weise hinaus, dass z. B. Inhalte religiöser Lebensführung kennen gelernt und ausgeübt werden können (für den Islam etwa das Erlernen von Gebetsuren, die Kenntnis von Reinheitsgeboten etc.).

Schulsystems bekenntnisorientierter Religionsunterricht angeboten wird, so die Annahme, haben Eltern weniger Anreize, ihre Kinder aus religiösen Gründen auf eine konfessionelle Privatschule zu schicken, und das könnte die Entstehung eines konfessionell gespaltenen Schulsystems bremsen (von Campenhausen 2005: 2f.).<sup>180</sup>

Darüber hinaus wird vereinzelt auch die Hoffnung geäußert, dass IRU Extremismus vorbeugen kann, zumindest bei dafür anfälligen Kindern und Jugendlichen (Kiefer 2013: 13; Nds.-Lt.-Drs. 17/3195; BaWü-Lt.-Drs. 15/6343): Sachlich vermitteltes Wissen und Reflexionsfähigkeit in Bezug auf die eigene Religion könnten helfen, die Entstehung extremistischer Positionen zu verhindern. Es wird davon ausgegangen, dass ein IRU, in dem der Staat in Kooperation mit den Religionsgemeinschaften agiert, resistenter gegen muslimischen Extremismus und Fundamentalismus ist als ‚staatsfreie‘ IRU-Angebote, wie sie etwa in Koranschulen bestehen oder auch mit dem Unterricht an Berliner Schulen, den die IFB anbietet. Belastbare empirische Befunde zu den Wirkungen von IRU liegen allerdings (noch) nicht vor. Da sich einige Länder derzeit intensiv um einen Ausbau des IRU bemühen, sollte aber dennoch möglichst bald empirisch untersucht werden, inwieweit sich die in den IRU gesetzten Hoffnungen erfüllen oder auch nicht. In Nordrhein-Westfalen etwa wird der dort angebotene IRU derzeit vom Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI) evaluiert.

⚠ **Angesichts der verfassungsrechtlichen Vorgaben und des gegenwärtig bestehenden politischen Konsenses ist die Frage eines religionspolitischen Systemwechsels wohl eher eine akademische.** Tatsächlich könnte ein Paradigmenwechsel zum jetzigen Zeitpunkt gerade bei den islamischen Gemeinschaften, die sich seit vielen Jahren mit Nachdruck um die Einführung von IRU bemühen, Befremden auslösen und als Zurückweisung des Anspruchs auf religiöse Gleichstellung verstanden werden.

### B.2.3 Islamische Theologie an deutschen Hochschulen

In den letzten Jahren wurden an mittlerweile zehn deutschen Hochschulen islamisch-theologische oder -religionspädagogische Zentren aufgebaut. Das geht nicht zuletzt auf eine Empfehlung zurück, die der Wissenschaftsrat 2010 ausgesprochen hat. Das Fach Islamische Theologie an deutschen Hochschulen hat eine doppel-

te Aufgabe: Es soll zum einen die Glaubensformen von Deutschlands größter religiöser Minderheit akademisch reflektieren, zum anderen religiöses Personal für Schulen und Gemeinden ausbilden. In diesem Sinne ist seine Etablierung ein Instrument der deutschen Islampolitik und reiht sich als solches neben die DIK, den islamischen Religionsunterricht und die Anerkennung islamischer Organisationen ein.

#### B.2.3.1 Strukturelle und rechtliche Rahmenbedingungen für (Islamische) Theologie in Deutschland

Der staatliche Umgang mit religiöser Pluralität in Deutschland zielt auf Sicherung religiöser Freiheit und Gleichbehandlung. Damit gilt für die Theologie an Universitäten das gleiche Prinzip wie beim Religionsunterricht an Schulen: Entweder haben alle Religionsgemeinschaften (s. zu diesem Begriff Kap. B.2.1) das gleiche Recht darauf oder eben keine. Die in Art. 149 Abs. 3 WRV normierte institutionelle Garantie der theologischen Fakultäten ist zwar nicht ins Grundgesetz übernommen worden, doch setzt das GG ihre Existenz voraus.<sup>181</sup> Bei den theologischen Fakultäten an den staatlichen Hochschulen handelt es sich um eine gemeinsame Angelegenheit von Staat und Kirchen. Es ist eine Angelegenheit der Kirchen im Sinne des religiösen Selbstbestimmungsrechts; entsprechend besitzen die Religionsgemeinschaften Mitspracherechte in der jeweiligen Theologie, die im Einzelnen im Reichskonkordat und sonstigen Kirchenverträgen geregelt sind. Dass es in der christlichen Theologie eine konfessionelle Differenzierung zwischen einem katholischen und einem evangelischen (und einem orthodoxen) Zweig gibt, liegt also nicht nur an unterschiedlichen Formen christlichen Glaubens, sondern auch daran, dass das Verfassungsrecht auf die zugehörigen Religionsgemeinschaften als wissenschaftsexterne Auftraggeber und Adressaten ausgerichtet ist. Das Mitspracherecht der Kirchen an der staatlichen Universität bezieht sich etwa auf die Auswahl des theologischen Personals: Kraft eines vorbeugenden und nachträglichen Beanstandungsrechts können sie Theologen die Zugehörigkeit zu einer theologischen Fakultät verweigern bzw. entziehen, wenn diese ihre Lehre nicht hinreichend vertreten oder keinen „vorbildlichen Lebenswandel“ führen. Abgesehen vom wissenschaftlichen Personal benötigen je nach Konfession auch die Lehrinhalte und wissenschaftliche Publikationen ihre Zustimmung („*nihil obstat*“ („es steht nichts entgegen“)

180 Dies hält die Eltern jedoch nicht davon ab, neben der schulischen religiösen Unterweisung auch Angebote außerschulischer Anbieter aufzusuchen, etwa Moscheen oder Koranschulen. Eine Evaluation des niedersächsischen Modellversuchs ergab, dass rund die Hälfte der befragten Eltern ihren Kindern auch eine außerschulische religiöse Sozialisation zukommen lässt (Uslucan 2008).

181 Art. 123 Abs. 2 GG regelt die Fortgeltung des Reichskonkordats, das eine Garantie für die katholisch-theologischen Fakultäten normiert. Das Recht auf Theologie als Studienfach leitet sich auch aus dem Recht auf Erteilung eines bekenntnisgebundenen Religionsunterrichts in Übereinstimmung mit den Grundsätzen einer Religionsgemeinschaft ab, wie es Art. 7 Abs. 3 GG gewährt: Ein solcher Unterricht setzt eine ebenfalls bekenntnisgebundene Theologie voraus, die die Religionslehrer wissenschaftlich ausbildet.

bzw. Begutachtungsverfahren) (Heckel 1986). Die Kirchen greifen also als heteronome Akteure in die universitären Theologien ein und bestimmen wesentliche Aspekte dieser wissenschaftlichen Disziplinen mit. Damit wird die Autonomie der Wissenschaft im Fall der Theologien entscheidend eingeschränkt. Diese institutionelle Dimension der Glaubensgebundenheit soll eine tragfähige Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaft an der Universität ermöglichen. Entsprechend sind solche Mitspracherechte auch für die Islamische Theologie zu begründen (zur bisherigen Ausgestaltung der Mitsprache islamischer Religionsgemeinschaften s. unten). Darüber hinaus lässt sich die Bekenntnisgebundenheit theologischer Wissensproduktion auch wissenschaftstheoretisch begründen: Das Fach hat u. a. die Aufgabe, das religiöse Sinnsystem und die damit zusammenhängenden normativen Überzeugungen der Religionsgemeinschaft zu ordnen und zu reflektieren. In jedem Fall ist die Gebundenheit der Theologie an ein konfessionelles Bekenntnis nicht nur im deutschen Wissenschaftssystem etwas Besonderes, diese Beziehung zwischen Staat, Religion und Wissenschaft kommt auch in anderen Ländern selten vor.

Die Frage nach dem Ort islamischer Wissensproduktion in Deutschland hat das Prinzip der wohlwollenden Neutralität des Staates gegenüber den Religionsgemeinschaften erneut auf die Probe gestellt. Denn es fragt sich, ob und inwieweit der Islam überhaupt in das Wechselspiel von Universität, Religion und Staat integriert werden kann, ohne zentrale Elemente seiner spezifischen Organisationsstruktur, seiner Glaubenssysteme und theologischen Traditionen zu verbiegen. Die Konzeption und der Status quo der Islamischen Theologie lassen darauf noch keine Antwort zu. Kritiker bemängelten allerdings schon bei der Einführung des Fachs, dass die Etablierung islamischer Wissensproduktion als Theologie den Islam in ein Zwangskorsett schnüre, das seiner Tradition fremd sei (Lohlker 2012: 117). Klar ist: Islamische Theologie bedeutet insofern eine religiöse Pluralisierung des Wissenschaftssystems, als sie dieses um eine religiöse Spielart erweitert, seine Spielregeln aber nicht verändert. In diesem Sinne bestätigt sie zunächst das in Deutschland etablierte Zusammenspiel von Religionsgemeinschaft, Staat und Universität.

Die Integration von Theologie in das moderne Hochschulsystem beruht neben den verfassungsrechtlichen Vorgaben auf einem normativen Verständnis von Universität: Danach ist die Universität eine gesellschaftliche Institution, die weltanschauliche Diskurse aufnimmt, nach akademischen Prinzipien reflektiert und dann wieder in gesellschaftliche Teilsysteme einspeist (Schulze 2012: 184f.). Darüber hinaus hat der Staat ein Interesse daran, die Produktion religiösen Wissens innerhalb staatlicher Institutionen zu beheimaten, denn dadurch lässt sie sich besser kontrollieren. Gerade die Vorstellung von einer zur universitären Theologie alternativen Produktion religiösen Wissens, die sich von anerkannten hermeneutischen Verfahren und diskursethischen Prinzipien abkoppelt und abweichende Wahrheitsauffassungen nicht zur Kenntnis nimmt, war ein Argument dafür, Islamische Theologie einzuführen.<sup>182</sup> Zwar gewährt der Staat den theologischen Wissenschaftsdisziplinen – in Kooperation mit der jeweiligen Religionsgemeinschaft – die Freiheit, Inhalte und Verfahren der eigenen Religion selbst zu definieren und zu lehren. Er setzt aber darauf, dass die Produktion religiösen Wissens von nichtreligiösen Bezugsdisziplinen kritisch begleitet wird und dass auch in der Theologie die akademischen Diskursregeln eingehalten werden. Zudem verbindet der Staat mit der Theologie das Interesse, „religiöse Orientierungen seiner Bürger und Bürgerinnen für die Stabilität und Weiterentwicklung des Gemeinwesens fruchtbar zu machen“ (Wissenschaftsrat 2010: 56). Eine Islamische Theologie, die die islamischen Religionslehrer ausbildet, die deutsche Imam-Ausbildung institutionalisiert und die Diskurshoheit zu islamischen Fragen und Problematiken beansprucht, bietet dem Staat somit potenziell Zugriff auf die islamisch-theologische Wissensordnung und die religiösen Orientierungen der deutschen Muslime.<sup>183</sup> In diesem Sinne kann die Einführung einer Islamischen Theologie an der staatlichen Universität (auch) als ein Instrument gesehen werden, um bestimmte Spielregeln durchzusetzen, die Glaubenssysteme und institutionellen Strukturen des religiösen Feldes neu zu ordnen und Mechanismen einer Bindung an das Gemeinwesen zu installieren.

Daraus ergibt sich aber eine immanente Spannung: Die (legitime) Funktionalisierung von Theologie als Instrument für Integration und Vorbeugung gegen Fundamen-

182 Vgl. dazu auch den Bericht des Wissenschaftsrats zu bekenntnisgebundenen Einrichtungen (Wissenschaftsrat 2014). Thomas Rachel, Staatssekretär des BMBF, positionierte die Islamische Theologie in einem Wettbewerb mit außeruniversitären Orten der „Islamvermittlung“ und argumentierte, eine akademische Produktion islamischen Wissens könne die Vielfältigkeit der Religion in Forschung und Lehre besser reflektieren (vgl. Rachel 2013: 119–121).

183 Schepeleyn Johansen (2008: 450) verweist darauf, dass die Etablierung der Islamischen Theologie und die Einführung eines IRU in ganz Europa auf dieses Motiv der Integration und ‚Zähmung‘ zurückgingen; sie begründet dies damit, dass beide Prozesse nach dem Prinzip von Kontrolle durch Teilhabe gestaltet seien. Vgl. auch den Evaluationsbericht zur Islamischen Theologie in den Niederlanden (Regioplan 2012).

talismus<sup>184</sup> (die aber auch zu einer enormen Verkürzung führt) birgt die Gefahr, dass sie (illegitimerweise) für die Zwangsaufklärung einer Religionsgemeinschaft instrumentalisiert wird. Diese Spannung gilt für alle Theologien, doch bei der Islamischen Theologie ist die Gefahr besonders groß. Denn der Islam verfügt in Deutschland (noch) nicht über eine Organisationstiefe, die einem staatlichen Ordnungsinteresse in dem Maße Einhalt gebieten könnte, wie es den Kirchen möglich ist. Zum einen ist er dezentral organisiert, während die christlichen Kirchen und die jüdische Gemeinschaft vergleichsweise zentral-hierarchisch strukturiert sind. Zum anderen geht es im öffentlichen Diskurs über den Islam in Deutschland nicht nur darum, sich über Möglichkeiten und Grenzen einer Verortung des Islam in der deutschen Gesellschaft zu verständigen; dazu gehört auch das Motiv der Zwangsaufklärung dieser Religion und ihrer Gläubigen. Während das Personal der Islamischen Theologie im öffentlichen Diskurs als „Aufklärer“, „Reformer“ oder „liberale Muslime“ bezeichnet wird, erscheinen die islamischen Verbände als „konservativ“, „integrationshinderlich“ und latent als „verfassungsfeindlich“. Diese dichotome Berichterstattung illustriert, dass die Islamische Theologie als ein geeignetes Instrument gesehen wird, um den Islam in den bestehenden Wertekonsens einzupassen.<sup>185</sup>

### B.2.3.2 Zum Stand Islamischer Theologie an deutschen Hochschulen

Derzeit gibt es im Bereich der islamisch-theologischen und -religionspädagogischen Studien ca. 30 bekenntnisgebundene Professuren an 10 deutschen Hochschulen. Etwa 90 wissenschaftliche Mitarbeiter sind im akademischen Mittelbau beschäftigt, viele von ihnen verfassen Dissertationen oder Habilitationen. Insgesamt bildet das Fach derzeit über 1.800 Studierende aus, die meisten von ihnen absolvieren ein Lehramtsstudium für islamische Religionslehre.<sup>186</sup> Diese Zahlen sind im Wesentlichen das Resultat einer Förderinitiative des BMBF, die 2010 durch die Empfehlungen des Wissenschaftsrats zur Weiterentwick-

lung der Theologien in Deutschland angestoßen wurde. In einer ersten Auswahlrunde hatte das BMBF 2010 die Universitäten Münster (mit der Professur für islamische Religionspädagogik am Centrum für religionsbezogene Studien) und Osnabrück (Zentrum für Interkulturelle Islamstudien) gemeinsam sowie die Eberhard Karls Universität Tübingen zu Zentren islamischer Studien ernannt. In einer zweiten Runde im Februar 2011 wählte es die Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (Interdisziplinäres Zentrum für Islamische Religionslehre) und die Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main (Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam) zusammen mit der Justus-Liebig-Universität Gießen aus. Insgesamt fördert das BMBF diese Standorte von 2011 bis 2016 mit 20 Millionen Euro; eine zweite Förderperiode wird sich anschließen.

Infolge ihrer Ernennung zu Standorten islamischer Studien gründeten sich einige der bestehenden Institute noch einmal um oder erweiterten die Anbindungen innerhalb ihrer Universitäten.<sup>187</sup> Eine Ausnahme bildet in diesem Prozess die Universität Tübingen und das dort 2011 neu geschaffene Zentrum für Islamische Theologie: Es ist der einzige Standort, an dem es keinerlei Vorerfahrungen gab und keine Institution für islamisch-theologische Studien bestand. Neben diesen vom BMBF geförderten Standorten gibt es einzelne Professuren für Islamische Theologie oder Religionspädagogik an den Hochschulen in Hamburg, Karlsruhe, Ludwigsburg und Paderborn. Die Einrichtung eines Instituts in Berlin ist geplant.

Das gegenwärtige institutionelle und inhaltliche Format der islamisch-theologischen Wissenschaftsdisziplin ist noch weitgehend von der Konzeption des Wissenschaftsrats geprägt. Dieser analysiert in seinen Empfehlungen die Rolle und Struktur von Theologien und religionsbezogenen Fächern im deutschen Wissenschaftssystem, skizziert die Maßnahmen, die für eine Neustrukturierung dieser Disziplinen erforderlich sind, und spricht sich dafür aus, „institutionell starke[ ] Einheiten für Islamische Studien“ zu etablieren. Diese sollten zunächst nicht als theologische Fakultäten gegründet, sondern als Zentren an den (bekenntnisungebundenen) philosophischen Fakultäten

184 Die damalige Wissenschaftsministerin Annette Schavan etwa bewertete Islamische Theologie als Teil einer „modernen Integrationspolitik“, die der religiösen Pluralität in Deutschland Rechnung trage (Schavan 2010). Auch Thomas Rachel, Staatssekretär des BMBF, stellte darauf ab, dass die Theologie „Tendenzen zur Vereinseitigung und Fundamentalisierung“ von Religionen vorbeuge (Rachel 2013: 119–121). Das CDU-geführte Wissenschaftsministerium in Baden-Württemberg begründete im Landtag die Einrichtung des Tübinger Zentrums ebenfalls mit dem Aspekt der Integration (vgl. BaWü-Lt.-Drs. 14/7439).

185 Vgl. dazu u. a. European Online 2015; Focus 2015; Welt 2014; Deutschlandfunk 2013.

186 Siehe <https://www.bmbf.de/de/islamische-theologie-367.html>, 14.01.2016. Diese Zahlen berücksichtigen auch die Hochschulen Hamburg, Karlsruhe, Ludwigsburg und Paderborn, sie beinhalten also auch Professuren, Mitarbeiter und Studierende außerhalb der BMBF-finanzierten Standorte.

187 An der Universität Erlangen-Nürnberg wurde 2011 das Department Islamisch-Religiöse Studien (DIRS) gegründet, an der Universität Frankfurt am Main das Zentrum für Islamische Studien (ZIS). An der Universität Osnabrück wurde das Zentrum für Interkulturelle Islamstudien 2012 in Institut für Islamische Theologie umbenannt; die Universität Münster gründete im gleichen Jahr das Zentrum für Islamische Theologie (ZIT).



der Universitäten eingerichtet werden (Wissenschaftsrat 2010: 7, 76, 78).<sup>188</sup>

Im Hinblick auf den inhaltlichen Aufbau des Fachs orientiert sich der Wissenschaftsrat zunächst weitgehend am klassischen Kanon islamischer Theologie,<sup>189</sup> den er um zwei Bereiche ergänzt, nämlich die islamische Ökumene und islamische Religionspädagogik. Diese Bereiche – die Auseinandersetzung mit der islamischen Pluralität und den christlichen Religionsgemeinschaften und die Erarbeitung einer islamischen Pädagogik für den Religionsunterricht an staatlichen Schulen – zeigen, dass bei der Konzeptionierung der islamischen Selbstreflexion versucht wurde, den Anforderungen des deutschen Kontextes Rechnung zu tragen. Alle Zentren bemühen sich, diesem Anspruch in Forschung und Lehre zu entsprechen. So haben fast alle Standorte den traditionellen Wissenskanon – Koran und Hadith, islamisches Recht, Arabisch, Philosophie, Geschichte – um islamische Religionspädagogik ergänzt; diese bildet mit acht rein religionspädagogisch ausgerichteten Professuren auf der Ebene der Lehrstühle sogar den stärksten Zweig der Islamischen Theologie. Zudem sind an allen Standorten auch Stellen mit nichtmuslimischen Angehörigen anderer Fächer besetzt. So werden vor allem Nachwuchsforschergruppen interdisziplinär und bekenntnisungebunden zusammengestellt. Dies geht auf eine Vorgabe des BMBF zurück, das damit die interdisziplinäre Offenheit des Fachs sicherstellen will (vgl. BaWü-Lt.-Drs. 14/7439). Derzeit zeigt sich das Fach gegenüber seinen Nachbardisziplinen sehr offen. Dies wird dadurch unterstrichen, dass an wissenschaftlichen Veranstaltungen in hohem Maß fachexterne Wissenschaftler beteiligt sind: 47 Prozent der Beiträge stammen von Wissenschaftlern außerhalb der Disziplin.<sup>190</sup> Das entspringt u. a. dem Bedürfnis nach einem kritischen Dialog bzw. dem Wunsch, die theologischen Wissenschaftsdisziplinen durch ihre säkulareren Bezugswissenschaften zu befruchten.

Die starke Einbindung nichttheologischer Wissensbestände ist nur einer von mehreren Aspekten, die die Islamische Theologie in Deutschland von der Produktion

islamischen Wissens in muslimischen Ländern unterscheiden. Die Professoren des Fachs verweisen beispielsweise darauf, dass die Islamische Theologie in Deutschland keine theologische Tradition habe, an die sie nahtlos anknüpfen könne.<sup>191</sup> Da es in Deutschland bisher keine systematisch betriebene Islamische Theologie gab, ist es nicht möglich, vorhandenes Wissen zu tradieren; stattdessen müssen zunächst grundlegende islamische Wissensbestände übertragen, kritisch gesichtet, ggf. transformiert und neu genutzt werden. Dies beinhaltet etwa, an die Quellentexte mit neuen Methoden heranzugehen sowie die bestehenden islamisch-theologischen Subdisziplinen zu überprüfen und ggf. neue zu entwickeln. Hinzu kommt die praktische Aufgabe, an den jeweiligen Universitäten ein neues Fach aufzubauen, um die Voraussetzungen für diese Neuordnung zu schaffen.

Die deutlichste Angleichung an die in Deutschland bestehenden theologischen Wissenschaftsdisziplinen liegt darin, dass bei der akademischen Produktion islamischen Wissens die islamische Glaubensgemeinschaft ein Mitspracherecht erhält. Um Islamische Studien und die dazu erforderliche Kooperation von muslimischer Religionsgemeinschaft und Hochschulen erfolgreich etablieren zu können, hat der Wissenschaftsrat empfohlen, „theologisch kompetente[ ] Beiräte[ ] für Islamische Studien“ einzurichten, die bei der Besetzung von Professuren und der Ausgestaltung der Studieninhalte und Abschlüsse mitwirken sollen. Bei der Besetzung von Professuren sollten sie die Kandidaten allerdings nicht fachlich, sondern lediglich religiös beurteilen. Gleichzeitig sollte das islamische Feld durch die Übertragung bestehender religions- und wissenschaftsrechtlicher Strukturen nicht verkirchlicht werden. Der Wissenschaftsrat empfahl daher, die Beiräte mit Vertretern islamischer Verbände – wenn möglich des KRM – und muslimischen Einzelpersonen zu besetzen, um „dem Selbstverständnis der Muslime, der Vielfalt ihrer Organisationsformen in Deutschland sowie den Anforderungen an theologische Kompetenz Rechnung [zu] tragen“ (Wissenschaftsrat 2010: 80). Diese Konzep-

188 In seinen Empfehlungen sprach der Wissenschaftsrat von „Islamischen Studien“, um „die Unterschiede zu den christlichen Theologien nicht zu verdecken und dem Selbstverständnis islamischer Gelehrsamkeit Rechnung zu tragen“ (Wissenschaftsrat 2010: 56). Peter Strohschneider, damaliger Vorsitzender des Wissenschaftsrats, begründete dies mit dem Neutralitätsgebot des Staates: „[D]er bekenntnisneutrale Staat [kann] wohl an der weiteren Verwissenschaftlichung der Selbstreflexion des Islam, nicht aber an dessen Verchristlichung interessiert sein“ (Strohschneider 2010: 3). Der Wissenschaftsrat umgeht zwar den Begriff Theologie; diese Begriffssensibilität verhindert aber nicht, dass er den islamischen Studien eine Signatur verleiht, die stark vom deutschen theologischen Kontext geprägt ist. Der Begriff hat sich denn auch nicht durchgesetzt; nur an der Universität Frankfurt wurde er für das dortige Zentrum gewählt.

189 Dazu zählt er die Fächer Exegese mit einem Schwerpunkt auf Koran und Sunna, systematische Theologie, historische Theologie, islamisches Recht und praktische Theologie.

190 Auf wissenschaftlichen Veranstaltungen von Mitte 2010 bis Anfang 2015 stammten 20 Prozent der Beiträge von Angehörigen der Islamwissenschaften, weitere 11 Prozent von christlichen Theologen. Dann folgen Beiträge aus anderen Fächern wie Religionswissenschaften, Philosophie, Pädagogik und Soziologie. Untersucht wurden 33 Workshops, Tagungen und Konferenzen, die in diesem Zeitraum von den Standorten für Islamische Theologie durchgeführt wurden und auf denen insgesamt 578 inhaltliche Beiträge präsentiert wurden.

191 Das geht aus einer Studie hervor, die Fachkonzeptionen und -verständnisse der Professoren der Islamischen Theologie untersucht (Engelhardt 2015).

tion der Mitsprache zielte also darauf ab, die deutschen Muslime in ihrer pluralen Gesamtheit zu berücksichtigen, anstatt das Fach auf einzelne muslimische Konfessionen auszurichten, die jeweils von organisierten Religionsgemeinschaften repräsentiert werden. Dies entspricht dem Umstand, dass eine Islamische Theologie eingerichtet wird und nicht eine sunnitisch-schiitische oder nach den anderen muslimischen Rechtsschulen differenzierte Theologie. Anders als das Christentum, das an der Universität nach seinen Konfessionen ausdifferenziert ist, wurde die Islamische Theologie also überkonfessionell etabliert.

Der Wissenschaftsrat begründet die Einrichtung islamischer Beiräte damit, dass „der bekenntnisneutrale Staat nicht die alleinige Verantwortung für die Inhalte des Theologiestudiums oder der Religionslehrausbildung übernehmen [kann]. Dazu bedarf es der Kooperation mit der jeweiligen Religionsgemeinschaft.“ Er sieht die Beiräte also als Verbindungsglied zur Religionsgemeinschaft und argumentiert, dass durch die Parallele zu den christlichen Theologien das Staatskirchenrecht wirksam werde (Wissenschaftsrat 2010: 78–80). Rechtlich ist dies vergleichsweise unproblematisch: Die bestehenden Regelungen werden auf einen neuen Anwendungsfall übertragen. Religionssoziologisch betrachtet setzt diese Gleichsetzung allerdings auch voraus, dass die religiöse Organisation von Islam und Christentum hinreichend ähnlich ist, um bei deren akademischer Selbstauslegung die Religionsgemeinschaft in der gleichen Weise einzubeziehen. Dabei haben die islamischen Verbände grundsätzlich die Möglichkeit, ungeachtet ihrer nationalen, kulturellen oder politischen Differenzierung im Zusammenspiel von Staat, Religion und Wissenschaft kirchenähnliche Funktionen zu übernehmen. Die Institutionalisierung von Mitspracherechten in der Islamischen Theologie befördert also in gewisser Weise ebendie Verkirchlichung der Strukturen des Islam, gegen die der Wissenschaftsrat sich eigentlich ausgesprochen hatte.

Die einzelnen BMBF-geförderten Zentren haben das vorgeschlagene Beiratsmodell unterschiedlich umgesetzt: Die Universität Erlangen-Nürnberg hat einen Beirat etabliert, ohne islamische Verbände einzubeziehen; der dortige Beirat besteht nur aus muslimischen Einzelpersonen aus dem In- und Ausland. Die Universität Frankfurt hat keinen Beirat eingerichtet, sondern die Ahmadiyya-Gemeinschaft, die in Hessen als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt ist, und die Landesorganisation DITIB Hessen zu Ansprechpartnern ernannt. In Münster war zunächst ein Beiratsmodell geplant, in dem Mitglieder des KRM und muslimische Einzelpersonen paritätisch vertreten sein sollten. Dieser Plan wurde nach längerem öffentlichen Streit aufgegeben, anstelle eines Beirats ist nun der KRM alleiniger Ansprechpartner. Am Standort Osnabrück sind alle Beiratsposten mit Verbandsvertretern besetzt. Lediglich an der Universität Tübingen besteht der Beirat aus Verbandsvertretern und muslimischen Einzel-

personen. Außerhalb der vom BMBF geförderten Standorte gibt es keine oder nur lose Beiratsmodelle.

### B.2.3.3 Strukturelle und inhaltliche Herausforderungen für die Islamische Theologie in Deutschland

Sechs Jahre nach den Empfehlungen des Wissenschaftsrats ist die Islamische Theologie noch dabei, in Forschung und Lehre die entscheidenden Weichen für ihre inhaltliche Ausrichtung zu stellen. Der Aufbau islamisch-theologischer Wissensbestände, Methoden und Didaktiken steht noch am Anfang, ebenso wie eine Verständigung der Fachvertreter darüber, welche Inhalte und Kompetenzen das Studium an allen Standorten vermitteln soll. Hier sind gemeinsame Diskurse notwendig, die dem Fach bundesweit und international eine erkennbare Kontur geben. Dabei muss das Fach intern wie auch im Dialog mit der muslimischen Glaubensgemeinschaft und der Politik klären, inwieweit die bestehenden universitären Strukturen theologischer Wissensproduktion auf den Islam übertragen werden können und wo sich die Islamische Theologie inhaltlich wie strukturell eigene Formate erarbeiten muss.

#### Problemfall islamische Beiräte

Darüber hinaus stehen die Islamische Theologie und islamische Verbände vor der Herausforderung zu definieren, wie theologische Wissenschaftsdisziplin und muslimische Glaubensgemeinschaft zusammenwirken sollen und können. Hier sehen die Fachvertreter in Bezug auf die islamischen Verbände vor allem zwei Konfliktpunkte: Zum einen empfinden sie die institutionelle Gestaltungsmacht, die den Verbänden eingeräumt wurde, mehrheitlich als illegitim; zum anderen meinen sie, dass die Verbände Ausrichtung, Aufgaben und Betrieb der Islamischen Theologie an der Universität anders sehen. Der Konflikt entzündet sich also vor allem daran, dass die wissenschaftliche Autonomie, die Islamische Theologie als Wissenschaftsdisziplin unabhängig zu gestalten, eingeschränkt ist.

Die Professoren des Fachs sind sich weitgehend einig, dass der Adressat der Islamischen Theologie außerhalb der Universität die muslimische Glaubensgemeinschaft als Ganze ist. Damit bestätigen die Fachvertreter den paradigmatischen Bezug von Theologie zur Glaubensgemeinschaft. Die meisten von ihnen sehen dabei alle Muslime als Angehörige der Glaubensgemeinschaft, die ihre Bezugsgruppe bildet; Glaubensgemeinschaft wird also eher inklusiv verstanden. Die Annahme, dass islamische Beiräte eine Verbindung zur muslimischen Glaubensgemeinschaft herstellen könnten, die anderweitig nicht gegeben sei, halten die meisten für falsch. Auch die Zusammenarbeit mit den islamischen Verbänden, die über die Beiratsmodelle geregelt wird, beurteilen die Professoren überwiegend negativ: Sie kritisieren den Einbezug der islamischen Verbände als massiven Eingriff in



die wissenschaftliche Autonomie. Umgekehrt wird auch die Einpassung der Islamischen Theologie in das Beziehungsgeflecht von Religion, Staat und Wissenschaft mit Blick auf die Einrichtung islamischer Beiräte als unvereinbar mit den epistemischen und sozialen Traditionen der Produktion islamischen Wissens wahrgenommen (Engelhardt 2015).

#### Der Fall Mouhanad Khorchide

Besonders aufschlussreich für die strukturelle Problematik im Verhältnis zwischen Theologie und Glaubensgemeinschaft ist die Diskussion um Mouhanad Khorchide, den Leiter des Zentrums für Islamische Theologie an der Universität Münster.<sup>192</sup> Khorchide veröffentlichte 2012 eine Monografie mit dem programmatischen Titel „Islam ist Barmherzigkeit“, in der er die These vertritt, dass der Islam als Religion der Barmherzigkeit zu verstehen sei (Khorchide 2012). Sein Buch sowie verschiedene öffentliche Äußerungen zur stockenden Konstituierung des islamischen Beirats für das ZIT Münster setzten eine Diskussion über ihn und seine Thesen in Gang. Im Januar 2013 forderten ihn die Vorsitzenden der SCHURA Hamburg zur „Reue“ auf, und im Dezember 2013 veröffentlichte der KRM eine umfangreiche Stellungnahme<sup>193</sup> zu seiner Publikation. Zeitgleich gab die DITIB eine Pressemitteilung heraus, in der sie die Zusammenarbeit mit Khorchide aufkündigte.

Die Diskussion um Khorchide illustriert die inhaltlichen Erwartungen der islamischen Verbände an die Islamische Theologie.<sup>194</sup> Sie zeigt erstens eine Spannung zwischen verschiedenen Konzeptionen von Theologie, die einerseits als tradierungsorientierte Religionsgelehrsamkeit gefasst wird und andererseits als kritische Reflexion von Religion. Zweitens verdeutlicht sie die ungeklärte Frage, ob die Glaubensgebundenheit der Islamischen Theologie sich auf den Islam insgesamt bezieht oder die konfessionellen Grenzen islamischer Glaubensstraditionen beachten muss.

Darüber hinaus zeigt der Fall Khorchide, wie die islamischen Verbände die Islamische Theologie als Plattform nutzen können, um über ihre institutionalisierten Mitspracherechte faktisch als Religionsgemeinschaft anerkannt zu werden. Diese Anerkennung hängt vor allem davon ab, inwieweit sich die Verbände als repräsentative Zustimmungsgemeinschaften der deutschen Muslime etablieren können. Die islamischen Verbände beanspruchen Mitspracherechte in Bezug auf die Islamische Theologie also mit der Begründung, dass sie die muslimische Glaubensgemeinschaft insgesamt institutionell und inhaltlich vertreten.

Dieser Anspruch wird insbesondere in der Stellungnahme des KRM zu Mouhanad Khorchide deutlich, die zunächst darauf abhebt, dass Khorchide durch seine Thesen und öffentlichen Äußerungen das Vertrauen der Muslime verloren habe. Weiterhin wird konstatiert, er habe das Vertrauensverhältnis zwischen Islamischer Theologie und den Verbänden und Gläubigen gestört. Daher sehe sich die DITIB gezwungen, Khorchide für „nicht tragbar“ zu erklären, und fordere die Verantwortlichen der Universität Münster auf, „entsprechende Schritte einzuleiten“. Der damalige Sprecher des KRM, Bekir Alboğa (DITIB), kommt im Vorwort zu dem Schluss, Khorchide habe seine „Verpflichtung der Bekenntnisgebundenheit, zu der er sich als verfassungsrechtlichem Auftrag bekannt hat, verletzt [...] und seine diesbezügliche unterschriebene Zusicherung gegenüber dem KRM gebrochen“. Dies habe das Vertrauen der muslimischen Community in ihn nachhaltig erschüttert (KRM 2013b: 6).

Die Stellungnahme selbst bestätigt allerdings im Gegenteil Khorchides Bekenntnisgebundenheit. So konstatiert die Koautorin Seyda Can (DITIB): „Die Existenz Gottes steht bei Khorchide außer Frage“ und „Diesbezüglich [gemeint sind die Eigenschaften Gottes] sieht er den Koran als die einzige Möglichkeit, etwas über Gott und seine Eigenschaften aussagen zu können“ (KRM 2013b: 14). Zusammenfassend stellt sie fest: „Bezogen auf seine

192 Khorchide ist seit 2010 Nachfolger des zuvor abgesetzten Muhammad Sven Kalisch. Dieser war 2004 berufen worden, hatte aber im Jahr 2008 Zweifel an der historischen Existenz Mohammeds erklärt und war daraufhin nach Protesten der Studenten und der islamischen Verbände auf eine bekenntnisungebundene Professur an der Universität Münster versetzt worden. Dies war das erste Mal, dass islamische Verbände und nichtorganisierte Muslime von ihrem Recht auf Widerspruch gegen einen berufenen Professor Gebrauch machten. Allerdings hatte sich Kalisch mit seinen Thesen klar außerhalb des muslimischen Glaubensverständnisses positioniert, insofern wurde der Fall in der muslimischen Gemeinschaft kaum diskutiert.

193 Der KRM selbst spricht von einem „Gutachten“. Aus Gründen der begrifflichen Genauigkeit wird das Papier aber im Folgenden als Stellungnahme bezeichnet, da es bestimmte Merkmale eines Gutachtens nicht erfüllt: Die Autoren eines Gutachtens sind in der Regel Experten, die über Wissen und Erfahrung in dem betreffenden Gebiet verfügen (Sachverständige); sie sind in den zu begutachtenden Sachverhalt nicht involviert (Unparteilichkeit); ein Gutachten stellt zunächst den Sachverhalt unparteiisch dar, bevor es zu einer Bewertung kommt (Objektivität). Alle drei Aspekte erfüllt das Papier des KRM nicht. Als sachverständig ist lediglich die Mitautorin Seyda Can ausgewiesen, die ausgebildete Theologin ist. Mindestens drei der vier Autoren sind – zum Teil hochrangige – Akteure der islamischen Verbände, die im KRM zusammengefasst sind, und können somit nicht als unparteiisch gelten. Auch eine objektive Darstellung des Sachverhalts fehlt in weiten Teilen des Papiers: Anstatt die Leser über den Inhalt von Khorchides Publikation zu informieren, werden bereits auf den ersten Seiten der Schrift die Kritikpunkte in den Vordergrund gestellt.

194 Ein Kritikpunkt, der in Diskussionen um Khorchide immer wieder vorgetragen wird, ist, dass dieser durch eine positive Selektion den Islam „verwässere“, indem er ihn an theologische Topoi christlicher Religiosität anlehne. Eine andere Kritik richtet sich eher auf Khorchides (mangelnde) wissenschaftlich-theologische Qualifikation: Seine Publikationen seien sehr stark populärwissenschaftlich orientiert und richteten sich selten originär an die theologische Fachcommunity.

religiösen Einstellungen ist laut seiner eigenen Aussagen zu entnehmen, dass er trotz seiner undifferenzierten und teilweise auch unsachlichen Einlassungen ohne Zweifel sich im Rahmen der islamischen Lehre bewegt. Seine Ausführungen über die Glaubensgrundsätze lassen keinen Zweifel, dass er an Gott glaubt und den Propheten ehrt“ (KRM 2013b: 30). Die Stellungnahme spricht Khorchide also nicht das Bekenntnis zum Islam ab. Vielmehr verweist sie darauf, dass die Islamische Theologie in dem Sinne konfessionsgebunden sei, dass die Theologen an Rechtsschulen bzw. Denktraditionen des Islam gebunden seien. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht Cans Resümee, dass wesentliche Positionen Khorchides „mit der sunnitischen Lehre nicht vereinbar seien“. Darum findet sie es bemerkenswert, dass Khorchide „Leiter und Lehrstuhlinhaber eines *konfessionsgebundenen* islamischen Zentrums“ sein könne (KRM 2013b: 30, Herv. d. SVR). Allerdings gibt es zwischen der Universität Münster und dem KRM keine Vereinbarung darüber, dass die Lehrstuhlinhaber am Zentrum für Islamische Theologie in einer bestimmten Weise konfessionell gebunden sein müssten. Auch die Empfehlungen des Wissenschaftsrats beinhalten keinerlei Einschränkungen dieser Art. In allen Papieren ist lediglich von Bekenntnisgebundenheit die Rede, und diese bezieht sich auf die Religion des Islam, nicht auf eine bestimmte Konfession innerhalb des Islam.<sup>195</sup>

Der KRM verbindet hier inhaltliche Argumente mit einem institutionell-religionsgemeinschaftlichen Ansatz. Denn neben den konfessionell-theologischen Aspekten verweisen die Verbände wiederholt darauf, dass Khorchides Lehrtätigkeit an der Universität Münster die Akzeptanz der dortigen Studenten in den Gemeinden und ihre Übernahme in den Schuldienst gefährden könnte.<sup>196</sup>

Damit greifen sie die Argumentation auf, die das Bundesverfassungsgericht mit Blick auf die christlichen Theologien geltend gemacht hat: dass die Akzeptanz durch die Religionsgemeinschaften für die Tragfähigkeit von theologischem Lehrpersonal entscheidend sein kann.<sup>197</sup>

Analog zu den Kirchen verweisen somit auch die islamischen Verbände darauf, dass der Lehrstuhlinhaber von den Gläubigen nicht mehr akzeptiert werde. Zu fragen ist allerdings, für welche Gläubigen die Verbände in diesem Fall sprechen können. Die Mehrheit der deutschen Muslime ist nach wie vor nicht in einem Verband organisiert. Das ist zwar keine Voraussetzung für die Anerkennung als Religionsgemeinschaft, worauf die Verbände zu Recht verweisen. Wenn sich die Islamische Theologie aber nur nach den (zukünftig) als Religionsgemeinschaften anerkannten Verbänden richtete – die nicht konfessionell organisiert sind –, schloße sie einen Großteil der muslimischen Glaubensgemeinschaft aus. Die nicht organisierten Muslime sind jedoch ebenso Adressaten der Islamischen Theologie wie der organisierte Teil der muslimischen Community, den die Verbände repräsentieren. Weder der Wissenschaftsrat noch die islamischen Verbände unterscheiden in ihren Wortmeldungen zur Islamischen Theologie zwischen organisierten und nicht organisierten Muslimen. Wenn die Verbände ihre Gestaltungsmöglichkeiten in der Islamischen Theologie nutzen, wirkt sich das aber auf die muslimische Glaubensgemeinschaft insgesamt aus.<sup>198</sup>

Den islamischen Verbänden bieten sich also zwei Argumentationslinien, um ihre Deutungsmacht in Anspruch zu bringen und von ihrem (nachträglichen) Beamtungsrecht in Bezug auf berufene Professoren Gebrauch zu machen: Erstens können sie vorbringen, der Lehrstuhlinhaber habe die Bekenntnisgebundenheit

195 Auch Behr stellt fest, dass diese Argumentation auf eine konfessionelle Gebundenheit zielt, die für ihn über ein legitimes religiöses Differenzkriterium hinausgeht. Er kritisiert das Ziehen konfessioneller Grenzen als „Gesinnungsargument“ und fordert, die Relevanz konfessioneller Aspekte bezogen auf muslimische Theologen zu klären (Behr 2013: 16).

196 Diese Vorbehalte scheinen sich aber zum Frühjahr 2014 aufgelöst zu haben, nachdem sich ein runder Tisch unter Beteiligung des Wissenschaftsministeriums Nordrhein-Westfalen, der Universität Münster und des KRM darauf geeinigt hatte, das angestrebte Beiratsmodell in Münster zu modifizieren: Anstelle der ursprünglich vorgesehenen paritätischen Beteiligung muslimischer Einzelpersonen wurde nun dem KRM vorläufig das alleinige Mitspracherecht gewährt (vgl. IslamiQ 2014).

197 In den christlichen Theologien ist es schon verschiedentlich vorgekommen, dass Professoren abgesetzt wurden. Wie der Religionswissenschaftler und Theologe Bernhard Uhe (2013: 5) in einer Stellungnahme zum KRM-Papier erläutert, entziehen christliche Kirchen die Lehrerlaubnis im Allgemeinen dann, „wenn unverzichtbare Grundüberzeugungen der jeweiligen Konfession oder Religion nicht nur nicht geteilt, sondern als irrig erklärt werden“. Katholische Theologen, die wegen Zurückweisung bestimmter Dogmen der katholischen bzw. christlichen Lehre ihres Lehrstuhls enthoben wurden, sind Hans Küng (1979), Uta Ranke-Heinemann (1987) und Eugen Drewermann (1991). Zuletzt verhandelte das Bundesverfassungsgericht 2008 den Fall des evangelischen Theologieprofessors Gerd Lüdemann an der Universität Göttingen, der u. a. die Lehre Jesu und den Glauben an dessen Auferstehung als „Irrtum“ bezeichnet und sich vom Christentum losgesagt hatte. Die Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen forderte daraufhin, ihn abzusetzen bzw. in einen bekenntnisungebundenen Forschungsbereich der Universität zu versetzen. Die Universität kam der Forderung nach und verpflichtete Lüdemann, anstelle des Fachs „Neues Testament“ fortan das Fach „Geschichte und Literatur des frühen Christentums“ zu vertreten. Das angerufene Verfassungsgericht entschied dazu, „dass der Ausschluss eines nicht mehr bekennenden Theologieprofessors aus der bekenntnisgebundenen Theologieausbildung durch die Zuweisung eines anderen Fachs mit der Wissenschaftsfreiheit vereinbar“ und gerechtfertigt sei. Es sei einer theologischen Fakultät nicht zuzumuten, wenn zum einen ihre Lehrenden „öffentlich nicht mehr an den Glaubensüberzeugungen der Kirche festhalten“ und zum anderen die Kirchen die Lehre an der Fakultät „nicht mehr als bekenntnisgemäß ansehen und in der Konsequenz ihre Absolventen nicht als Geistliche aufnehmen und an ihr ausgebildete Religionslehrer nicht zum bekenntnisgebundenen Religionsunterricht zulassen würden“ (Bundesverfassungsgericht 2009).

198 So wirkt sich etwa die Abberufung eines Professors auf alle seine Studenten und Mitarbeiter aus, nicht nur auf diejenigen, die in einem der islamischen Verbände organisiert sind oder sich einem solchen zugehörig fühlen.

verletzt. Für die Bindung an eine islamische Konfession bieten die Rahmenbedingungen des Fachs keine ausreichende Tragfähigkeit im öffentlichen und akademischen Diskurs. Ein solches Argument muss also letztlich dem Lehrstuhlinhaber eine Abkehr von grundlegenden muslimischen Glaubenssätzen nachweisen, so dass nicht mehr von einem Bekenntnis zum Islam generell gesprochen werden kann.<sup>199</sup> Zweitens können die Verbände analog zu den Kirchen darauf verweisen, dass der Lehrstuhlinhaber von den Gläubigen nicht (mehr) hinreichend akzeptiert werde. Hier sind Islamische Theologie und islamische Verbände gefordert zu klären, inwieweit sich das islamisch-theologische Personal im Rahmen der Glaubens-traditionen und -auffassungen der Verbandsorganisationen bewegen muss und in welchem Maße es davon unabhängig forschen und lehren kann. Diese Diskussion wurde bisher nicht (ausreichend) geführt. Gerade in der Anfangsphase der Etablierung einer neuen akademischen Disziplin müssen alle Beteiligten diesbezüglich Geduld haben; dennoch sollten sie diese unbedingt erforderliche Diskussion zeitnah nachholen.

#### Unterschiedliche Vorstellungen von der universitären Produktion muslimischen Wissens

Die Diskussion, inwieweit das Personal und die Inhalte der Islamischen Theologie an der ‚Basis‘ akzeptiert sind, entzündet sich auch an unterschiedlichen Vorstellungen davon, wie an der Universität religiöses Wissen produziert wird. In den Wortmeldungen islamischer Verbände zum Fach dominieren Auffassungen von Islamischer Theologie, die sich auf Tradierung und Stärkung der Identität orientieren. Zwar wird es für eine Beheimatung von Muslimen in Deutschland als notwendig angesehen, die islamische Wissensordnung zu verändern; ein zentrales Motiv von islamischer Theologie scheint aber zu sein, in der Diaspora die Tradition zu bewahren. So vermittelte Mustafa Yoldaş, Vorstand des SCHURA Hamburg, bereits 2002 in seinen Vorstellungen zu Inhalten und Aufgaben einer möglichen Professur für Islamische Theologie in Hamburg deutlich die Erwartung, dass diese die muslimische Identitätsbildung stärken und den islamischen Glauben auf qualitativ hohem Niveau vermitteln solle. Nach diesem Verständnis hat Theologie weniger die Funktion, die eigene Religion kritisch zu reflektieren, sondern dient vor allem dazu, die religiöse Identität zu stärken. Entsprechend werden Studium und Lehre für die Vermittlung des Glaubens funktionalisiert (Yoldaş 2002: 146–149).

Auch der damalige KRM-Sprecher Bekir Alboğa (DITIB) weist darauf hin, dass für das Betreiben Islamischer Theologie an deutschen Universitäten „nicht alles neu erfunden oder entdeckt werden [muss]. Man kann auf die 14 Jahrhunderte hindurch in anderen Teilen des Globus geleistete Arbeit von Islamgelehrten, die zahlreichen Quellen und Ressourcen zurückgreifen, um eine Grundversorgung der Islamischen Theologie in Deutschland gewährleisten zu können. Dies kann etwa durch Übersetzungstätigkeit der Lehre ins Deutsche und ihre Aufarbeitung für unsere heutige Zeit sowie durch Kooperation mit anderen Lehrstühlen für Islamische Theologie, unter anderem auch im Ausland, stattfinden“ (KRM 2013b: 4). Im Vordergrund steht hier also, die muslimische Identität einer Gruppe zu bekräftigen, die immer noch häufig als Diaspora in einer nichtmuslimischen Gesellschaft wahrgenommen wird. Theologie soll die Identität stärken, nicht irritieren, sie soll der ‚Basis‘ den Glauben spiegeln, ohne die islamische Tradition und Lebenspraxis zu kritisieren (DITIB 2013).<sup>200</sup>

Die Professoren des Fachs betrachten eine Beschäftigung mit den Quellen und Urtexten als selbstverständlichen Teil ihrer wissenschaftlichen Arbeit. Darüber hinaus sehen sie aber auch die kritische Auseinandersetzung mit kanonisierten Gelehrtenautoritäten, paradigmatischen Lehrmeinungen sowie überlieferten Wissensständen und Alltagspraktiken als konstitutives Merkmal von Wissenschaft. Anstatt Traditionen einfach unhinterfragt zu übernehmen, stellen sie die kritische Betrachtung als zentrales Merkmal moderner Wissenschaften in den Fokus. Entsprechend sehen sich die Professoren von den islamischen Beiräten und Verbänden mitunter – wohl durchaus zu Recht – in ihrer wissenschaftlichen Autonomie eingeschränkt oder zumindest angegriffen. Darüber hinaus betrachten viele von ihnen die Verbände als politische Interessengruppen mit eingeschränkter theologischer Kompetenz und schätzen ihren möglichen konstruktiven Beitrag zum Aufbau der Islamischen Theologie als eher gering ein. ➡ **Der SVR teilt die von der Hochschullehrerschaft vorgebrachte Kritik und fordert die Verbände auf, die akademische Freiheit stärker als bislang zu respektieren.**

#### Gefahr einer ‚bestellten‘ Theologie

Außer durch islamische Verbände ist eine unabhängige Islamische Theologie auch durch Politik und Öffentlichkeit gefährdet. Der Wunsch nach einer ‚teleologischen

199 Im Fall Kalisch rechtfertigten dies z. B. seine öffentlich geäußerten Zweifel an der Existenz des Propheten Mohammed. Das zeigt, wie hoch die Hürden für die Erfüllung dieses Arguments liegen.

200 Die Vorstellungen, die die islamischen Verbände zum Auftrag der Islamischen Theologie äußern – dass sie die Religion des Islam lehren solle –, decken sich zum Teil mit ihren Erwartungen an IRU.

Theologie', d. h. die Erwartung an das Fach, den Islam zu ‚domestizieren‘ und in ein bestehendes Wertegefüge einzupassen, setzt Mechanismen in Gang, die keiner wissenschaftlichen Logik folgen. Je höher diese Erwartung ist, desto stärker bringt sie die Islamische Theologie in Versuchung, theologische Thesen vorzubringen, die von der medialen und politischen Öffentlichkeit positiv rezipiert werden. Eine solche ‚bestellte Theologie‘ sagt nach Ansicht vieler Professoren nur das, was Politik und Mehrheitsgesellschaft hören möchten – fokussiert etwa auf die Barmherzigkeit Gottes, die Freiheit des Menschen, die ethischen Prinzipien des Islam –, und negiert unpopuläre Konzepte wie Gottes Gerechtigkeit, die Determiniertheit menschlichen Handelns, die Hölle und allem voran die *Šarī'a* (Scharia). Die soziale Akzeptanz von Wahrheitsansprüchen, die Interessen der Auftraggeber wissenschaftlicher Forschung oder die Berücksichtigung politischer und sozialer Erwartungen in Forschung und Lehre bergen somit das Risiko, dass sie das Erkenntnispotenzial der Islamischen Theologie mindern.

#### B.2.3.4 Zwischen staatlicher Instrumentalisierung und verbandlicher Orthodoxie: die Islamische Theologie unter ‚doppeltem Druck‘

Die Etablierung islamischer Theologie an deutschen Hochschulen, die in den letzten Jahren vorangetrieben wurde, gehört zu den elementaren Pfeilern und Erfolgen im Bereich der institutionellen Gleichstellung des Islam in Deutschland. ➔ **Diese noch junge Wissenschaft wird derzeit allerdings von zwei Seiten mit Erwartungen konfrontiert, die sie als Disziplin, die anderen an deutschen Hochschulen etablierten Theologien nachempfunden ist, grundsätzlich gefährden könnte: Politik und Öffentlichkeit erwarten, dass sie den Islam, der zum Teil als rückständig empfunden wird (s. dazu auch Kap. A.2), ‚modernisiert‘; die Verbände ihrerseits sehen in islamischer Theologie vor allem einen ‚Frömmigkeitsverstärker‘ und weniger eine akademische Disziplin, die an akademische Diskursregeln und interdisziplinären Austausch rückgebunden ist. Beide Erwartungen sollten zurückgeschraubt werden, um diesen Aspekt institutioneller Gleichstellung nicht zu gefährden, der – ungeachtet der beschriebenen Herausforderungen und Konflikte – bisher durchaus als Erfolgsgeschichte gelten kann. Nicht zuletzt ist eine von den Religionsgemeinschaften akzeptierte, wissenschaftlich fundierte und akademisch anschlussfähige Islamische Theologie gleichzeitig die Vorbedingung für ein anderes Großprojekt im Bereich der institutionellen Gleichstellung des Islam, nämlich islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen (s. Kap. B.2.2).**

## B.2.4 Weitere ausgewählte Bereiche institutioneller Gleichstellung von Religionsgemeinschaften

Andere *parity claims*, also Gleichheitsansprüche, stehen weniger im Zentrum des politischen und öffentlichen Interesses als Islamischer Religionsunterricht und Islamische Theologie; einige davon wurden in den verschiedenen Gesprächsrunden der DIK bereits thematisiert. Im Folgenden werden ausgewählte *parity claims* diskutiert: die Wohlfahrtspflege (s. Kap. B.2.4.1), die Militär-, Gefängnis- und Krankenhauseelsorge (s. Kap. B.2.4.2) und schließlich die Repräsentation von Religionsvertretern in den Rundfunkräten (s. Kap. B.2.4.3).

### B.2.4.1 Wohlfahrtsverbände

Die Dynamiken im Bereich des religiösen Lebens (nicht nur) in Deutschland, die in Kap. B.1 unter den Stichworten Säkularisierung und Pluralisierung ausführlicher beschrieben wurden, setzen auch den Bereich der Wohlfahrtspflege zunehmend „unter Veränderungsdruck“ (Gabriel 2007: 12). Wohlfahrtsverbände sind gemeinnützige Organisationen, die nach religiösen, humanitären oder politischen Überzeugungen handeln. Sie betreiben etwa drei Viertel aller sozialen Dienstleistungen in Deutschland und gehören mit knapp einer Million Voll- und Teilzeitbeschäftigten zu den wichtigsten Arbeitgebern in Deutschland (Schmid 2003: 713; s. auch Kap. B.2.5). ‚Marktführer‘ in diesem Bereich sind vor allem die sechs Verbände, die sich in der Bundesarbeitsgemeinschaft (BAG oder auch ‚Liga‘) der Freien Wohlfahrtspflege zusammengeschlossen haben: Caritas, Diakonie, Zentralwohlfahrtsstelle der Juden, Deutsches Rotes Kreuz, Arbeiterwohlfahrt und Der Paritätische. In diesem Bereich sind also seit Jahrzehnten auch religiöse Akteure vertreten (Caritas, Diakonie, Zentralwohlfahrtsstelle). Da sich der Islam in Deutschland inzwischen als dritte Großreligion etabliert hat, ist es schon im Hinblick auf institutionelle Gleichstellung nur folgerichtig zu überlegen (wie es etwa im Rahmen der DIK geschieht), ob „die Gründung eines entsprechenden islamischen Wohlfahrtsverbands sinnvoll und praktikabel ist“ (DIK 2014: 2).

Darüber hinaus gibt es auch funktionale Gründe dafür, einen muslimischen Sozialdienstleister zu etablieren, denn es gilt, die religiös plurale Einwandererbevölkerung medizinisch und vor allem gerontologisch zu versorgen (vgl. auch Schimany/Rühl/Kohls 2012: 247–262). Darauf weist u. a. die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration hin, die das Themenjahr 2015 schwerpunktmäßig der „Pflege und Gesundheit in der Einwanderungsgesellschaft“ gewidmet

hat.<sup>201</sup> Empirische Studien zeigen ferner, dass eine religionsensible Pflege und Therapie für Patienten nach wie vor wichtig ist und sich dies in naher Zukunft auch nicht ändern wird (vgl. exemplarisch hierzu Giese et al. 2015).

➔ Vereinfacht gesagt stellt sich hier die Aufgabe, vor allem den ‚Gastarbeiterfamilien‘, die in Deutschland geblieben und hier alt geworden sind bzw. in näherer Zukunft hier alt werden, im Bereich der (gerontologischen) Gesundheitsversorgung und Pflege eine Infrastruktur bereitzustellen, die ihren zum Teil spezifischen Bedürfnissen angemessen Rechnung trägt. Der Bedarf nach Pflege- und Gesundheitsdienstleistungen wird in Zukunft definitiv steigen – und damit auch die Zahl der Personen, die sich religiös und kulturell vom ‚deutschen Standard-Pflegefall‘ unterscheiden. Dass die Pflegebedürfnisse zum Teil nach Herkunftsgruppen, besonders aber nach Religionszugehörigkeit variieren, zeigt auch eine Auswertung des aktuellen SVR-Integrationsbarometers: Befragte verschiedener Herkunftsgruppen äußern bezüglich des kulturellen und religiösen Hintergrunds und des Geschlechts der Pflegekraft unterschiedliche Präferenzen (SVR-Forschungsbereich 2015b). Offen ist derzeit, ob dieser Bedarf von den bislang etablierten Anbietern im Sinne eines Diversity-Mainstreaming-Ansatzes gedeckt werden kann oder dafür ein neuer Wohlfahrtsverband gegründet werden muss – in dem Fall ein muslimischer, da Türkeistämmige die größte Gruppe der älter werdenden Zuwanderer bilden.<sup>202</sup> ⚡ Ob ein neuer religiös (in diesem Fall: muslimisch) ausgerichteter Wohlfahrtsverband notwendig ist, hängt auch davon ab, inwieweit die etablierten Verbände bereit sind, sich interkulturell zu öffnen in dem Sinne, dass sie spezielle Bedürfnisse berücksichtigen. Das würde zumindest bei den in diesem Bereich tätigen kirchlichen Verbänden Caritas und Diakonie auch eine entsprechende Personalpolitik erfordern (s. dazu ausführlich Kap. B.2.5), um der sich abzeichnenden religiösen Pluralisierung der Kunden und Klienten mit einer ausgewogenen Zusammensetzung der Belegschaft zu begegnen. Im Juni 2014 haben jedenfalls elf Migrantenselbstorganisationen den Verband für interkulturelle Wohlfahrtspflege, Empowerment und Diversity (VIW) gegründet, der sich als interkulturelle Ergänzung zur Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege versteht. Dies wurde u. a. damit begründet, dass sich „[d]ie Pluralität der heutigen Gesellschaft [...] in den

bestehenden Strukturen der Wohlfahrtspflege [...] nicht ausreichend“ abbilde (VIW 2014: 1). Inwieweit der VIW unter den etablierten Verbänden seinen Platz finden wird, lässt sich noch nicht sagen.

#### B.2.4.2 Militär-, Gefängnis- und Krankenhaus-seelsorge

Ein weiterer Bereich, der derzeit auf der Agenda der DIK steht, ist die ➔ Seelsorge beim Militär, in Gefängnissen und Krankenhäusern. Hier erscheint es im Hinblick auf institutionelle Gleichbehandlung ebenfalls (und womöglich noch stärker als im Bereich der Wohlfahrt) geboten, die zwischen Staat und christlichen Kirchen institutionalisierten Kooperationen auch auf Religionsgemeinschaften zu übertragen, die sich im Land neu etabliert haben. Darüber hinaus dürfte das auch funktional sinnvoll sein. Soziologisch lassen sich Militär und Gefängnis als „totale Institutionen“ im Sinne Goffmans beschreiben (1961; vgl. dazu auch Michalowski 2015a: 53f.; Apelt 2006): Soldaten und Gefangene verbringen nicht nur einen Teil ihrer Lebenszeit, sondern oft ihre gesamte Zeit (Arbeit, Freizeit, Schlafen) in der jeweiligen Institution und haben mit der Außenwelt nur begrenzt sozialen Umgang. Sie sind einer einzigen Autorität unterstellt und die Institution verfolgt ein bestimmtes, klar definiertes Ziel – im Fall von Militär und Gefängnis ist das Verteidigung bzw. Resozialisierung. Eine Folge dieses „totalen“ Charakters ist, dass Angehörige des Militärs (Soldaten) wie auch Gefängnisinsassen nicht wie in anderen Bereichen (des Arbeitslebens) darauf verwiesen werden können, religiöse Empfindungen im Privatbereich auszuleben.<sup>203</sup> Ähnliches gilt, wenn Menschen sich wegen einer schweren Krankheit längere Zeit im Krankenhaus aufhalten müssen. Soldaten erleben „während [i]hres Einsatzes Verwundung und Tod nicht allein auf Seiten der Zivilbevölkerung, sondern auch als mehr oder weniger permanente Bedrohung des eigenen Lebens wie des Lebens der Kameraden“ (Katholisches Militärbischofsamt 2007: 2). Auch in der Haft oder im Fall einer schweren Krankheit stellen sich existenzielle Fragen bis hin zu Fragen der Sterbebegleitung.

Im Gefängnis stehen etwas andere Aspekte im Vordergrund; schließlich ist ein Ziel der Haft, das bisherige Leben bzw. Handeln zu hinterfragen. Insofern kann

201 Der Anteil der Muslime bzw. der Personen aus muslimischen Ländern, die 65 Jahre und älter sind, lag in Deutschland im Jahr 2007 bei 4,2 bzw. 3,5 Prozent (Haug/Müssig/Stichs 2009: 105) und somit knapp unter dem Anteil der Muslime an der Gesamtbevölkerung (s. Kap. B.1.1). Somit bilden ältere Muslime zwar bisher nur einen kleinen Teil aller Älteren bzw. aller älteren Migranten, ihr „Anteil dürfte aber aufgrund der anhaltenden Zuwanderung aus muslimischen Ländern weiter zunehmen“ (Schimany/Rühl/Kohls 2012: 53).

202 Um einen Überblick über bisherige soziale Dienstleistungsangebote für die muslimische Bevölkerung in Deutschland zu gewinnen, hat das BAMF im Auftrag der DIK das Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI) mit einer Bestandsaufnahme beauftragt. Erfasst werden sowohl Angebote der bestehenden Wohlfahrtsverbände als auch solche in Trägerschaft der islamischen Gemeinden, die in der DIK vertreten sind.

203 Im laizistischen Frankreich ist es staatskonstitutiv, das Religiöse in den Privatbereich zurückzuweisen; aber selbst hier gibt es im Bereich des Militärs eine ausgebaute, staatlich finanzierte Seelsorge, die alle im Militär vertretenen Religionen abdeckt. Laut Michalowski (2015b: 21) kann das französische Militär sogar „europaweit als das ‚religionsfreundlichste‘“ gelten.



Gefängnisseelsorge eine Hilfe zur „Lebens(neu-)orientierung“ sein (Lürßen/Walkenhorst 2014: 8) und „Haftschäden [...] mindern und [...] so auch einen Beitrag zur Resozialisierung der Gefangenen leisten“ (Deutschländer 2014: 12), den Psychologen und/oder Sozialarbeiter nicht oder nur eingeschränkt erbringen können. Wenn der Staat den Bereich der Gefängnisseelsorge nicht abdeckt, ist zudem zu befürchten, dass das unweigerlich entstehende spirituelle Vakuum informell durch Mitgefangene gefüllt wird, die sich als Laienprediger etablieren und nicht selten besonders radikal auftreten; das wäre dem Resozialisierungsprozess abträglich.<sup>204</sup>

Rechtlich basiert Seelsorge in Militär, Gefängnis und Krankenhaus auf dem Grundrecht auf ungestörte Religionsausübung (Art. 4 Abs. 2 GG). Diese muss sowohl inhaftierten Menschen ermöglicht werden als auch den ‚Staatsbürgern in Uniform‘<sup>205</sup>; dasselbe gilt für Personen, die sich aufgrund schwerer Krankheit in (öffentlichen) Krankenhäusern aufhalten. So schreibt Art. 140 GG i. V. m. Art. 141 WRV fest, dass auch in diesen Bereichen „die Religionsgesellschaften zur Vornahme religiöser Handlungen zuzulassen“ sind, „[s]oweit das Bedürfnis nach Gottesdienst und Seelsorge im Heer, in Krankenhäusern, Strafanstalten oder sonstigen öffentlichen Anstalten besteht“. Entsprechend hat laut § 36 Soldatengesetz (SG) jeder Soldat „Anspruch auf Seelsorge und ungestörte Religionsausübung“,<sup>206</sup> und die Justizvollzugsanstalten sind nach § 157 Strafvollzugsgesetz (StVollzG) (und den entsprechenden Landesgesetzen) verpflichtet, „im Einvernehmen mit der jeweiligen Religionsgemeinschaft“ Seelsorger zu bestellen oder vertraglich zu verpflichten. Die Förderung von religiöser Betreuung in (halb-)öffentlichen oder privaten Kliniken ist auf kommunaler Ebene geregelt.

➔ **Da die religiöse Pluralisierung der Gesellschaft auch vor den Institutionen Militär und Gefängnis nicht haltmacht, erscheint es also auch in einer funktionalen Perspektive erforderlich, eine entsprechende seelsorgerische Infrastruktur auf- und auszubauen.** Der Islam als dritte Großreligion ist besonders prominent, deshalb

wird aktuell vor allem über eine islamische Gefängnis- und Militärseelsorge diskutiert. Erstere existiert bislang nur eingeschränkt, Letztere noch gar nicht: Die derzeit in der Bundeswehr tätigen 165 Seelsorger sind katholisch (75) oder protestantisch (90) (Michalowski 2015b). Für nichtchristliche Soldaten gibt es lediglich am „Zentrum Innere Führung“ in Koblenz eine „Zentrale Ansprechstelle für Soldatinnen und Soldaten anderer Glaubensrichtungen“, die aber keine echten seelsorgerischen Dienstleistungen anbietet. Vor allem für die Gruppe der Muslime (die zahlenmäßig deutlich stärker ist als etwa die der Juden) bemüht sich aber die DIK, „sichtbare Fortschritte in der religiösen Betreuung muslimischer Soldatinnen und Soldaten in der Bundeswehr [zu] erzielen“ (DIK 2014). Ein spezifischer Bedarf könnte in dieser Hinsicht etwa insofern bestehen, als muslimische Soldaten der Bundeswehr in einen inneren Konflikt geraten, wenn sie bei Auslandseinsätzen (z. B. in Afghanistan) gegen andere Muslime kämpfen müssen.

Die Zahl von 1.500 Soldaten, die für die Einrichtung eines Seelsorgers notwendig ist (Zentrum Innere Führung 2011: 30), scheint für die Gruppe der Muslime jedenfalls mittlerweile erreicht zu sein: Das Institut für Sozialwissenschaften der Bundeswehr schätzte die Bundeswehrmitglieder muslimischen Glaubens im Jahr 2011 auf 1.000 bis 2.000 Personen (Menke/Langer/Tomforde 2011: 14). Laut verschiedenen Presseberichten vom Herbst 2015 prüft die Bundeswehr bereits, wie groß der Bedarf an muslimischen Seelsorgern ist und wie ihr Einsatz gegebenenfalls organisiert werden kann bzw. welche Alternativen es gibt.<sup>207</sup>

Der Bereich des Justizvollzugs (und damit auch die Bereitstellung von Gefängnisseelsorgern) fällt in die Zuständigkeit der Länder. Zu den Rechtsgrundlagen für Gefängnisseelsorge gehören neben dem Grundgesetz, dem Strafvollzugsgesetz und den Strafvollzugsgesetzen der Länder auch Verwaltungsvorschriften, Konkordate und Kirchenverträge (Deutschländer 2014: 10). Folglich ist Gefängnisseelsorge in den Ländern unterschiedlich geregelt.

204 Gerade muslimische Gemeinden und praktizierende Seelsorger sehen insbesondere bei jungen Gefangenen zunehmend einen Bedarf an seelsorgerischen Angeboten, weil sie das Feld z. B. nicht inhaftierten Salafisten überlassen wollen, die zunehmend „den Religionsunterricht im Gefängnis übernehmen“ und darüber andere Inhaftierte beeinflussen bzw. radikalisieren, „wenn keine gut ausgebildeten Imame mit einem ordentlichen Zeitkontingent in die Gefängnisse geschickt werden“ (Meyer 2014: 22; vgl. auch Deutschländer 2014). Aus der Sicht der muslimischen Gemeinden und praktizierende Seelsorger ist es auch deshalb notwendig, religiösen Unterricht zu erteilen und Strategien der Konfliktlösung zu vermitteln, weil viele Gefangene ein eher diffuses Bild von den religiösen Vorschriften haben und weil im Rahmen der Erziehung erlernte Mittel der Konfliktbewältigung mit dem kollidieren, was gesellschaftlich bzw. gesetzlich erlaubt ist.

205 Diesen Begriff hat der wehrpolitische Berater Friedrich Beermann 1952 geprägt; er ist inzwischen in das innere Leitbild der Bundeswehr eingegangen.

206 Die Zentrale Dienstvorschrift der Bundeswehr (ZDv, A-2600/1, 671) präzisiert die Aufgabe der Militärseelsorge als „vom Staat gewünschte[n] und unterstützte[n] und von den Kirchen geleistete[n] Beitrag zur Sicherung der freien religiösen Betätigung und der seelsorgerlichen Begleitung der Soldatinnen und Soldaten. Als Teil der kirchlichen Arbeit wird sie im Auftrag und unter Aufsicht der Kirchen geleistet. [...] Sie ist ein eigenständiger Organisationsbereich der Bundeswehr.“

207 Vgl. u. a. <http://www.islamiq.de/2015/11/08/von-der-leyen-prueft-bedarf-an-militaer-imamen/>; <http://www.sueddeutsche.de/news/politik/verteidigung-militaer-imame-zentralrat-der-muslime-begruesst-das-sehr-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-151109-99-05217>; <http://www.welt.de/politik/ausland/article148573395/Von-der-Leyen-offen-fuer-Imame-bei-der-Bundeswehr.html>, 14.01.2016.

Für ein landesübergreifendes Angebot ist „ein Vertrag zwischen dem jeweiligen Bundesland und der Religionsgemeinschaft“ notwendig, der die jeweiligen Rechte und Pflichten sowie finanzielle und personelle Aspekte regelt (Jahn 2014: 22). Entsprechende Verträge bestehen schon seit Längerem mit den beiden christlichen Kirchen, die als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt sind.<sup>208</sup> Der Zentralrat der Juden ist zwar ebenfalls Körperschaft des öffentlichen Rechts, hat aber „keine entsprechende Vereinbarung auf föderaler Ebene bezüglich der Gefängnisseelsorge“ geschlossen (Deutschländer 2014: 12). Bei der muslimischen Gefängnisseelsorge hingegen sind derzeit in einzelnen Bundesländern erste entsprechende Entwicklungen zu beobachten. Dabei zeigt sich, „dass nach neuerer Rechtspraxis das Recht auf Seelsorge im Justizvollzug nicht mehr nur öffentlich-rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften zugesprochen wird“ (Jahn 2014: 23): Das Niedersächsische Justizministerium etwa hat bereits im Dezember 2012 mit der SCHURA Niedersachsen und dem DITIB – Landesverband der Islamischen Religionsgemeinschaften Niedersachsen und Bremen e. V. eine Vereinbarung zur Seelsorge im Justizvollzug in Niedersachsen geschlossen.<sup>209</sup> Diese regelt vor allem die Zusammenarbeit zwischen dem Justizministerium und den muslimischen Verbänden; darüber hinaus enthält sie Empfehlungen zur Ausgestaltung der Zusammenarbeit vor Ort sowie Regelungen, die es den Gefangenen erleichtern sollen, Kontakt zu muslimischen Seelsorgern aufzunehmen. Für die Auswahl, Qualifikation und Fortbildung der Seelsorger sind die jeweiligen Verbände zuständig (§ 4 der Vereinbarung); sie sollen auch sicherstellen, dass die eingesetzten Seelsorger über ausreichende Deutschkenntnisse verfügen (§ 2 der Vereinbarung). Die Seelsorger werden einer bestimmten Justizvollzugsanstalt zugeordnet, erhalten für ihre Tätigkeit eine Pauschale und werden beispielsweise für Verdienstaufschläge entschädigt (§ 5 der Vereinbarung). Bei Bedarf müssen ihnen Räumlichkeiten in der Justizvollzugsanstalt zur Verfügung gestellt werden. Darüber hinaus sollen sie dabei unterstützt werden, sich mit den Besonderheiten des Vollzugs vertraut zu machen. Eine ständige Arbeitsgruppe aus Verbänden, Justizministerium und Justizvollzugsanstalten soll die Zusammenarbeit evaluieren und weiterentwickeln.<sup>210</sup>

Die Stadtstaaten Hamburg und Bremen haben mit islamischen Organisationen ähnliche Verträge geschlossen. Hamburg gewährt den islamischen Religionsgemeinschaften darin u. a. das Recht, Häftlinge in den Institutionen des Strafvollzugs religiös zu betreuen (§ 7 des Vertrags zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg, dem DITIB-Landesverband Hamburg, SCHURA – Rat der Islamischen Gemeinschaften in Hamburg und dem VIKZ); Bremen hingegen „unterstützt“ die islamischen Religionsgemeinschaften lediglich dabei, in Justizvollzugsanstalten seelsorgerisch tätig zu werden (§ 7 des Vertrags zwischen der Freien Hansestadt Bremen und den Islamischen Religionsgemeinschaften im Lande Bremen).

Neben diesen Strukturen auf Landesebene, die sich in der jüngeren Vergangenheit langsam etabliert haben, jedoch noch nicht institutionalisiert sind, gibt es auch „vereinzelte örtliche Initiativen“ (Jahn 2014: 22): Das Projekt „MUSE – Muslimische Seelsorge in Wiesbaden“<sup>211</sup> der Stadt Wiesbaden etwa soll auf kommunaler Ebene muslimische Seelsorge u. a. im Jugendstrafvollzug gewährleisten. Der im Februar 2015 gegründete „Berliner Beirat für die religiöse Betreuung muslimischer Gefangener“<sup>212</sup> soll die Justizvollzugsanstalten beraten und unterstützen; ihm gehören Vertreter der muslimischen Verbände und Gemeinden in Berlin, der Wissenschaft, des Runden Tisches für ausländische Inhaftierte, des Berliner Islamforums, der Berliner Justizvollzugsanstalten und des Senats an.

Die Förderung religiöser Betreuung in (halb-)öffentlichen oder privaten Kliniken ist auf kommunaler Ebene geregelt. Anders als im christlichen Verständnis ist es in der islamischen Tradition nicht üblich, dass Kranke durch einen Geistlichen begleitet werden, das übernehmen in der Regel die Familienangehörigen. Der Imam hat vielmehr die Aufgabe, „vorzubeten, zu predigen und zur Einhaltung der Gebote zu ermahnen“ (Reiss 2009: 182). Dennoch haben sich mittlerweile lokal muslimische Initiativen mit einem seelsorgerischen Fokus gebildet, in denen sich oft ‚Laien‘ seelsorgerisch betätigen. Insbesondere bei Wissensfragen werden aber immer wieder auch Imame hinzugezogen, etwa wenn im Fall einer schweren Krankheit die „Einhaltung von bestimmten Geboten (z. B. Waschungen, Gebet oder Fasten)“ nicht möglich ist (Reiss 2009: 182). Die Erfahrungen in diesem Bereich werden derzeit auch im Rahmen der DIK erörtert.

208 Bundesweit gibt es ca. 270 haupt- oder nebenamtliche evangelische und 235 katholische Gefängnisseelsorger, die Inhaftierte in rund 220 Justizvollzugsanstalten seelsorgerisch begleiten (Schönrock/Wolters 2014: 16).

209 Vgl. [http://www.mj.niedersachsen.de/portal/live.php?navigation\\_id=3745&article\\_id=111512&psmand=13](http://www.mj.niedersachsen.de/portal/live.php?navigation_id=3745&article_id=111512&psmand=13), 14.01.2016.

210 Vgl. die Vereinbarung zwischen dem Landesverband der Muslime in Niedersachsen e. V., SCHURA Niedersachsen, dem DITIB – Landesverband der Islamischen Religionsgemeinschaften Niedersachsen und Bremen e. V. und dem Niedersächsischen Justizministerium, [http://www.mj.niedersachsen.de/download/73665/zum\\_Download.pdf](http://www.mj.niedersachsen.de/download/73665/zum_Download.pdf), 14.01.2016.

211 Vgl. <http://muse-wiesbaden.de/>, 14.01.2016.

212 Vgl. <https://www.berlin.de/sen/justiz/presse/archiv/20150212.1335.401131.html>, 09.07.2015.



### B.2.4.3 Vertretung in den Räten der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten

Rundfunkräte vertreten die Interessen der Gesellschaft und sind für die Programmkontrolle der öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten zuständig. Sie sollen die Einhaltung des gesetzlichen Programmauftrags überwachen und garantieren, dass die verschiedenen gesellschaftlich relevanten Gruppen Zugang zum Programm haben (vgl. u. a. BVerfG, Urt. v. 05.02.1991, Az. 1 BvF 1/85 u. 1 BvR 1/88 bzw. BVerfG, Urt. v. 25.03.2014, Az. 1 BvF 1/11 u. 1 BvF 4/11).<sup>213</sup> Als Teil der sog. internen Aufsicht verkörpern sie die Staatsferne des öffentlich-rechtlichen Rundfunks. Zudem wählen sie den Intendanten und einen Teil der Mitglieder des Verwaltungsrats, wirken bei der Personalpolitik mit und genehmigen den Haushalt sowie den Jahresbericht (vgl. Wolfgang Schulz 2004: 6f.). In ihrer Kontroll- und Aufsichtsfunktion sollen die Räte verhindern, dass der Staat direkten Zugriff auf die Ausrichtung der Sender hat. Darüber hinaus sollen sie den öffentlich-rechtlichen Rundfunk an die Zivilgesellschaft rückbinden. Ihre Zusammensetzung variiert in den einzelnen Bundesländern; grundsätzlich folgt sie dem Prinzip, die gesellschaftlich relevanten Gruppen möglichst umfassend zu berücksichtigen.<sup>214</sup> Entsprechend finden sich in solchen Räten meist auch Vertreter der Arbeitgeber, Vertreter von Gewerkschaften, Frauen-, Sport-, Umwelt- und Wohlfahrtsverbänden, Vertreter aus den Bereichen Erziehungs- und Bildungswesen, Wissenschaft, Kunst, Kultur, Filmwirtschaft, Familienarbeit, Kinderschutz, Jugendarbeit, Verbraucher- und Tierschutz, Vertreter der freien Berufe, der Kirchen oder auch von Ausländerbeiräten oder Integrationsräten.<sup>215</sup> Dass die Gruppe der Mus-

lime hier nun institutionelle Gleichberechtigung fordert, folgt daraus, dass in allen Rundfunkräten nicht nur die beiden christlichen Großkirchen vertreten sind, sondern auch die jüdische Gemeinschaft, die in Deutschland quantitativ deutlich weniger relevant ist als die Muslime (s. Kap. B.1.1).<sup>216</sup> **Mit Blick auf institutionelle Gleichbehandlung ist es folgerichtig, dass man sich derzeit länder- und damit rundfunkanstaltenübergreifend bemüht, der religiösen Pluralisierung der Bevölkerung und damit auch der Konsumenten öffentlich-rechtlicher Rundfunk- und Fernsehformate mit einer entsprechenden Zusammensetzung der Räte Rechnung zu tragen.** Vorreiter waren hier Radio Bremen, wo seit 2014 ein muslimischer Vertreter im Beirat vorgesehen ist, den die muslimischen Verbände SCHURA, DITIB und VIKZ benennen, und der Südwestrundfunk (SWR), wo seit Mitte 2015 ein Vertreter der Union der Türkisch-Islamischen Kulturvereine in Europa im Beirat sitzt.<sup>217</sup>

Medienberichten zufolge wollen andere Landesregierungen (z. B. Nordrhein-Westfalen) diesem Beispiel folgen. Im ZDF-Fernsehrat sitzt seit Inkrafttreten des 17. Rundfunkänderungsstaatsvertrags am 1. Januar 2016 ebenfalls ein Vertreter der Muslime; in diesem wurden 16 „Bereiche“ definiert, die jeweils einem Staatsvertragsland zugeordnet werden, das einen Vertreter in den Fernsehrat entsendet. Der Vertreter der Muslime stammt aus Niedersachsen und wird von den muslimischen Verbänden DITIB, SCHURA und der Alevitischen Gemeinde Deutschland gemeinsam in den ZDF-Fernsehrat entsandt (Art. 2 Gesetz zum Siebzehnten Rundfunkänderungsstaatsvertrag und zur Teilhabe muslimischer Organisationen am Fernsehrat des ZDF).

213 Insgesamt gibt es neun Rundfunkräte in den einzelnen Landesrundfunkanstalten (Bayerischer Rundfunk, Hessischer Rundfunk, Mitteldeutscher Rundfunk, Norddeutscher Rundfunk, Radio Bremen, Rundfunk Berlin-Brandenburg, Saarländischer Rundfunk, Südwestrundfunk, Westdeutscher Rundfunk), außerdem den sog. Fernsehrat des ZDF, den sog. Hörfunkrat des Deutschlandradios und den Rundfunkrat der Deutschen Welle, die aber dieselben Funktionen haben wie die Rundfunkräte.

214 Im ZDF-Fernsehrat (§ 20 ZDF-Staatsvertrag) sitzen beispielsweise u. a. Vertreter der Kirchen, des Zentralrats der Juden, der Gewerkschaften, der Arbeitgeber, der Landwirtschaft, der Zeitungen und Journalisten, der Wohlfahrtsverbände, der Vertriebenen, des Deutschen Olympischen Sportbunds und des Bereichs Natur- und Tierschutz. Daneben finden sich im ZDF-Fernsehrat bzw. in den Rundfunkräten je nach Ausgestaltung auch Vertreter der Politik (Exekutive, Parlament, Parteien), deren Zahl ist aber auf höchstens ein Drittel aller Ratsmitglieder begrenzt (BVerfG, Urt. v. 25.03.2014, Az. 1 BvF 1/11 u. 1 BvF 4/11).

215 Beim Hessischen Rundfunk sitzt z. B. ein Vertreter der „Arbeitsgemeinschaft der Ausländerbeiräte Hessen“ im Rundfunkrat, bei Radio Bremen eine Vertreterin des Bremer Rats für Integration, beim Rundfunk Berlin-Brandenburg ein Vertreter der „Ausländischen Bevölkerung von Berlin und Brandenburg“ (in der Person eines Integrationsbeauftragten), beim Südwestrundfunk je ein Vertreter der „Ausländischen Mitbürger“ Baden-Württembergs und der „Migrantenvertretungen Baden-Württemberg“, beim Westdeutschen Rundfunk ein „Vertreter aus dem Kreis der Menschen mit Migrationshintergrund“ und beim Norddeutschen Rundfunk bzw. im Landesrundfunkrat Niedersachsen eine Vertreterin des Integrationsrats (Vertretungsorgan der zugewanderten Bevölkerung Niedersachsens auf der Landesebene).

216 Bei Radio Bremen ist der Sitz der jüdischen Gemeinde derzeit vakant. In Berlin und Brandenburg haben die jüdischen Gemeinden für die Periode 2015–2019 kein Mitglied in den Rundfunkrat des Rundfunks Berlin-Brandenburg entsandt. Dies ist auch schon früher vorgekommen, wenn sich die „entsendeberechtigten Institutionen [Jüdische Gemeinde zu Berlin, Israelitische Synagogen-Gemeinde (*Adass Jisroel*) zu Berlin und Jüdische Gemeinde Land Brandenburg, Anm. d. SVR] nicht auf einen gemeinsamen Vertreter einigen“ konnten (Drucksache des Abgeordnetenhauses Berlin 16/0619).

217 Im Rundfunkrat des Südwestrundfunks (SWR) war zuvor ein Vertreter der Freikirchen Baden-Württemberg vertreten. Nach dem 2014 in Kraft getretenen neuen SWR-Staatsvertrag gehören ihm nun erstmals auch Vertreter der Muslime sowie der Sinti und Roma an.

Die strukturelle Anlage und Funktion der Rundfunkräte für öffentlich-rechtliche Sender ist verfassungsrechtlich vorgegeben, ebenso, dass die Aufsicht über ein korporatistisch besetztes Gremium funktioniert; eine reine Staatsaufsicht kommt somit nicht in Betracht. **☛ In ihrer jetzigen Struktur stehen die Räte jedoch angesichts der gesellschaftlichen Pluralisierung – die über den religiösen Bereich weit hinausgeht – vor einer enormen Herausforderung. Es stellt sich nämlich die Frage, ob diese Räte, die vor Jahrzehnten – und damit unter völlig anderen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen – eingerichtet und mit dem Anspruch auf umfassende gesellschaftliche Repräsentanz angelegt wurden, in ihrer derzeitigen Zusammensetzung die Bevölkerung der immer vielfältiger werdenden Gesellschaft angemessen repräsentieren können.** Mit der gesellschaftlichen Pluralisierung differenzieren sich gesellschaftliche Identitäten immer weiter aus; das stellt Repräsentationsgremien, die auf Proporz basieren, vor immer größere Legitimationsprobleme. Die Besetzung der Räte spiegelt die gesellschaftliche Vielfalt in den entsprechenden Sendegebieten (zumindest derzeit) nur eingeschränkt wider. Das betrifft nicht nur die Muslime, die etwa im Rundfunkbeirat des WDR nicht vertreten sind, obwohl dieser die größte Sendeanstalt innerhalb der ARD ist und in seinem Einzugsgebiet Nordrhein-Westfalen zudem im Ländervergleich die meisten Muslime wohnen (vgl. Haug/Müssig/Stichs 2009: 322). Auch Vertreter anderer gesellschaftlicher Gruppen sucht man in den Räten teilweise vergebens, z. B. Konfessionslose/Atheisten, Homosexuelle etc.<sup>218</sup> **☛ Die Länder als zuständige Akteure in diesem Bereich sind damit aufgerufen, die Struktur der Räte eingehend daraufhin zu prüfen, ob sie die sich stetig wandelnde Gesellschaft in ihrer derzeitigen Pluralität noch adäquat abbildet.**

## B.2.5 Religionsfreiheit vs. Pflichten als Arbeitnehmer

Die Wohlfahrtsverbände der Kirchen gehören zu den größten Arbeitgebern in Deutschland. Für die Caritas arbeiten laut Selbstauskunft knapp 600.000 Personen; ihr protestantisches Pendant, das Diakonische Werk, ist mit knapp 550.000 beschäftigten Personen als Arbeitgeber kaum weniger bedeutend.<sup>219</sup> Während die Volkskirche schrumpft (s. Kap. B.1), sind diese beiden Einrichtungen in den vergangenen Jahrzehnten deutlich gewachsen und haben damit auch als Arbeitgeber erheblich an Bedeutung gewonnen. Für die Caritas als Teil der römisch-katholischen Kirche und die Diakonie als Teilwerk des Evangelischen Werks für Diakonie und Entwicklung gelten im Rahmen des Selbstbestimmungsrechts der Kirchen besondere arbeitsrechtliche Regelungen. Dieses kirchliche Arbeitsrecht (s. Kap. B.2.5.1) unterscheidet sich vom rein weltlichen Arbeitsrecht (s. Kap. B.2.5.2) in zahlreichen Punkten.

### B.2.5.1 Konflikte im ‚kirchlichen Arbeitsverhältnis‘: Verletzung von Loyalitätspflichten

Die Sonderstellung der Kirche als Arbeitgeber geht auf das verfassungsrechtlich garantierte kirchliche Selbstbestimmungsrecht zurück, die sog. Kirchenfreiheit.<sup>220</sup> Dieses Recht garantiert das deutsche Grundgesetz allen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften im Rahmen der korporativen Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG) und des Prinzips der Trennung von Staat und Kirche (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 1 WRV), das aus der Weimarer Reichsverfassung (WRV) übernommen wurde<sup>221</sup> und im Rahmen des Grundgesetzes zusätzlich durch den Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des

218 Seit Inkrafttreten des 17. Rundfunkänderungsstaatsvertrags sitzt jedoch z. B. im ZDF-Fernsehrat ein Vertreter aus dem Bereich „LSBTIQ (Lesben, Schwule, Bisexuelle, Transsexuelle, Transgender, Intersexuelle und Queere Menschen)“, der aus dem Freistaat Thüringen entsandt wird.

219 Die Angaben sind den Internetseiten der Organisationen entnommen: <http://www.caritas.de/fuerprofis/arbeitenbeidercaritas/arbeitgebercaritas/caritasalsarbeitgeber.aspx> und <http://www.diakonie.de/zahlen-und-fakten-9056.html>, 14.01.2016. Vgl. auch Evangelische Kirche in Deutschland 2014; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2014.

220 Das Selbstbestimmungsrecht von Kirchen oder Religionsgemeinschaften basiert auf der Selbstordnung und Selbstverwaltung, die das Grundgesetz ihnen zusichert. In Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV heißt es dazu: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Sie verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde.“

221 Nach Art. 140 GG sind die Bestimmungen in den Artikeln 136, 137, 138, 139 und 141 der Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919 Bestandteil des Grundgesetzes. Sie bestimmen abgesehen davon, dass es keine Staatskirche gibt (Art. 137 Abs. 1 WRV), u. a. auch, dass die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten weder durch die Ausübung der Religionsfreiheit bedingt sind noch dadurch beschränkt werden, der Zugang zu öffentlichen Ämtern nicht von der Religion abhängt und niemand gezwungen werden darf, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren (Art. 136 WRV), dass Menschen sich zu Religionsgesellschaften zusammenschließen können, jede Religionsgesellschaft im Rahmen der geltenden Gesetze ihre Angelegenheiten selbständig ordnen und verwalten kann (Art. 137 Abs. 2 u. 3 WRV), Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften durch die Landesgesetzgebung geregelt werden (Art. 138 WRV), der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage gesetzlich geschützt sind (Art. 139 WRV) und die Religionsgesellschaften zur Seelsorge zugelassen werden (Art. 141 WRV).

Staates<sup>222</sup> abgesichert ist. Da Kirchen (oder andere Religionsgesellschaften) auf der Grundlage von Art. 137 Abs. 5 WRV als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt sind (s. dazu Kap. B.2.1), können sie ein eigenes (kirchliches) Dienstrecht festlegen und öffentlich-rechtliche Dienstverhältnisse nach Art der Beamtenverhältnisse unterhalten. Im Übrigen handelt es sich um privatrechtliche Arbeitsverhältnisse, die unter das staatliche Arbeitsrecht fallen (BVerfG, Urt. v. 04.06.1985, Az. 2 BvR 1703/83, 2 BvR 1718/83 u. 2 BvR 856/84). Das kirchliche Arbeitsrecht betrifft insgesamt ca. 1,2 bis 1,3 Millionen Arbeitnehmer (vgl. Evangelische Kirche in Deutschland 2014; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2014). Bei der Gestaltung von Arbeitsverträgen haben kirchliche Arbeitgeber wegen des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts insgesamt einen erheblich größeren Freiraum als weltliche Arbeitgeber; entsprechend hat der Staat hier weniger Spielraum für gesetzliche Vorgaben als beim weltlichen Arbeitsrecht.

#### Einstellung und Kündigung: Ausnahmen vom Diskriminierungsverbot

Der arbeitsrechtliche Sonderstatus kirchlicher Arbeitgeber lässt sich exemplarisch daran verdeutlichen, dass der objektive Anwendungsbereich, der im Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetz (AGG) festgelegt ist (§§ 2, 6 AGG), für sie nur eingeschränkt gilt. So ist es nach § 7 AGG verboten, Menschen wegen ihrer Religion oder Weltanschauung zu benachteiligen (vgl. § 1 AGG); Religionsgemeinschaften dürfen davon jedoch bei der Einstellung von Arbeitnehmern abweichen, „wenn eine bestimmte Religion oder Weltanschauung unter Beachtung des Selbstverständnisses der jeweiligen Religionsgemeinschaft oder Vereinigung im Hinblick auf ihr Selbstbestimmungsrecht oder nach der Art der Tätigkeit eine gerechtfertigte berufliche Anforderung darstellt“ (§ 9 AGG). Die Religionsgemeinschaften bzw. von ihnen abhängige Organisationen können also beispielsweise die Religionszugehörigkeit zur Einstellungsvoraussetzung erheben.

Kennzeichnend für eine Tätigkeit im Rahmen einer Religionsgemeinschaft ist auch die sog. Loyalitätsanforderung. Damit können die Religionsgemeinschaften im Rahmen ihres Dienstrechts selbst bestimmen, welches

Verhalten gegen die Loyalitätspflicht verstößt.<sup>223</sup> Nach den Grundprinzipien des kirchlichen Dienstes müssen beispielsweise alle Angestellten der katholischen Kirche dazu beitragen, dass die Kirche ihren sog. Sendungsauftrag erfüllen kann, und alle Angestellten der evangelischen Kirche das Evangelium in Wort und Tat bezeugen. Religionsgemeinschaften bzw. kirchliche Arbeitgeber (z. B. konfessionelle Kindergärten) dienen einer konfessionellen Bestimmung. Rechtlich werden sie deshalb ähnlich behandelt wie sog. Tendenzbetriebe (§ 118 Abs. 1 Betriebsverfassungsgesetz, BetrVG)<sup>224</sup>; sie sind jedoch keine Tendenzbetriebe im engeren Sinne, da sie aufgrund ihrer rechtlichen Sonderstellung spezifische Rechte haben (§ 118 Abs. 2 BetrVG). Daraus ergeben sich auch Besonderheiten beim Kündigungsschutz: Entgegen dem sonst grundsätzlich zu beachtenden Diskriminierungsverbot kann hier eine Kündigung gerechtfertigt sein, wenn der Arbeitnehmer gegen die ‚Tendenz‘ verstößt, in diesem Fall: die Religion oder Weltanschauung.

Somit haben kirchliche Arbeitgeber nicht nur die Möglichkeit, ausschließlich Personen einzustellen, die gegenüber dem jeweiligen Glauben loyal sind. Sie können auch einem Arbeitnehmer kündigen, wenn dessen (berufliches) Verhalten der Lehre der Religionsgemeinschaft widerspricht. Entsprechend hat das Bundesarbeitsgericht (BAG) 2014 im Fall einer muslimischen Krankenschwester in einem evangelischen Krankenhaus geurteilt, dass „[d]as Tragen eines Kopftuchs als Symbol der Zugehörigkeit zum islamischen Glauben und damit als Kundgabe einer anderen Religionszugehörigkeit“ nicht mit dem Arbeitsvertrag in Einklang zu bringen ist, der die Krankenschwester „zu einem zumindest neutralen Verhalten“ in Bezug auf die Kirche verpflichtet, und hat den Fall an das zuständige Landesarbeitsgericht zurückverwiesen (BAG, Urt. v. 24.09.2014, Az. 5 AZR 611/12). Dieses hat dem Krankenhausbetreiber schließlich recht gegeben (LAG Hamm, Urt. v. 08.05.2015, Az. 18 Sa 1727/14) und (mit Verweis auf § 4 Abs. 1, 4 RL-EKD)<sup>225</sup> argumentiert, neutrales Verhalten gegenüber der Kirche sei eine „Mindestanforderung an die Aufgabenerfüllung im kirchlichen Dienst“.

**ⓘ Angesichts einer zunehmenden religiösen und gesellschaftlichen Pluralisierung ist zu fragen, ob ein Beharren auf kirchlichen Sonderrechten noch**

222 Art. 4 Abs. 1 i. V. m. Art. 3 Abs. 3 S. 1 i. V. m. Art. 33 Abs. 3 GG und i. V. m. Art. 136 Abs. 1 u. 4 sowie Art. 137 Abs. 1 WRV; zuletzt BVerfG, Beschl. v. 27.01.2015, Az. 1 BvR 471/10 u. 1 BvR 1181/10, Rn. 109.

223 Vgl. für die katholische Kirche die „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse“ vom 22. September 1993, für die evangelische Kirche die „Richtlinie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland nach Art. 9b Grundordnung über die Anforderungen der privatrechtlichen beruflichen Mitarbeit in der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Diakonischen Werkes der EKD“ vom 1. Juli 2005.

224 Tendenzbetriebe (§ 118 Abs. 1 BetrVG) sind u. a. Unternehmen und Betriebe, die „unmittelbar und überwiegend“ politischen, koalitionspolitischen, konfessionellen, karitativen, erzieherischen, wissenschaftlichen oder künstlerischen Bestimmungen dienen.

225 In § 4 RL-EKD heißt es: „Je nach Aufgabenbereich übernehmen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter Verantwortung für die glaubwürdige Erfüllung kirchlicher und diakonischer Aufgaben. Sie haben sich daher loyal gegenüber der evangelischen Kirche zu verhalten“ (Abs. 1) bzw. „Nichtchristliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben den kirchlichen Auftrag zu beachten und die ihnen übertragenen Aufgaben im Sinne der Kirche zu erfüllen“ (Abs. 4).

**angemessen ist.** Zugleich ist aber auch zu betonen, dass sich Rechtswirklichkeit und Rechtsnormen zum Teil deutlich unterscheiden: Es ist in der evangelischen Kirche durchaus nicht gängige Praxis, Arbeitnehmerinnen zu entlassen, weil sie ein Kopftuch tragen; das hängt nicht zuletzt vom einzelnen Arbeitgeber ab.<sup>226</sup> Die Diakonie betont zwar in verschiedenen Pressemeldungen, dass die verfassungsrechtliche Position der Kirchen zu berücksichtigen sei, verweist aber auch darauf, dass in der evangelischen Kirche kein grundsätzliches Kopftuchverbot bestehe und im Einzelfall mit Augenmaß abgewogen und entschieden werden müsse.<sup>227</sup>

#### Glaubensloyalität: außerdienstliches Verhalten als Kündigungsgrund

Neben solchen Loyalitätspflichten, die sich direkt auf das Arbeitsverhältnis mit der Religionsgemeinschaft als Arbeitgeber beziehen, können die Kirchen auch sog. Loyalitätsobliegenheiten festlegen. Damit wird auch außerdienstliches Verhalten am Maßstab der Glaubensloyalität gemessen, den die Religionsgemeinschaften als Arbeitgeber selbst festlegen. Das Verhalten außerhalb der Arbeitszeit kann also ebenfalls ein Kündigungsgrund sein, wenn es der Lehre der Religionsgemeinschaft widerspricht. Zu den wichtigsten Kündigungsgründen dieser Art gehören der Kirchenaustritt, Verstöße gegen das kirchliche Eherecht (einschließlich Wiederheirat bei Katholiken) und öffentliches Eintreten für Belange, die gegen Grundsätze der Kirche verstoßen (z. B. Befürwortung von Abtreibung). So darf beispielsweise eine Erzieherin in einem kirchlichen Kindergarten auch in ihrer Freizeit nicht für eine andere Glaubensgemeinschaft werben oder eine Lehre verbreiten, die von der der betreffenden Kirche abweicht (vgl. BAG, Urt. v. 21.02.2011, Az. 2 AZR 139/00 sowie EGMR, Urt. v. 03.02.2011, *Siebenhaar gegen Deutschland*).

Ähnlich ist die Rechtslage, wenn ein Mitarbeiter aus der Kirche austritt. Zumindest wenn er im verkündungsnahen Bereich tätig ist, rechtfertigt das nach Auffassung des BAG eine außerordentliche Kündigung, weil er damit gegen seine arbeitsvertraglichen Loyalitätsobliegenheiten verstößt. Die Kirche als Arbeitgeber könne eine „Überein-

stimmung mit ihren Glaubensüberzeugungen“ verlangen, und ein Kirchenaustritt stelle eine Abkehr von der Glaubensgemeinschaft dar (vgl. BAG, Urt. v. 25.04.2013, Az. 2 AZR 579/12). Damit wird die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Individuums dem Selbstbestimmungsrecht der Kirchen in der Weise untergeordnet, dass in solchen Fällen das Arbeitsverhältnis nicht fortgesetzt wird. Die Unterscheidung des Gerichts zwischen verkündungsnahen Tätigkeiten, bei denen es vor allem darum geht, die Botschaft der christlichen Kirche zu verkünden, und verkündungsfernen Tätigkeiten, die damit keine Berührung haben, ist jedoch mit Blick auf das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen durchaus umstritten.

#### Ausnahmen vom Diskriminierungsverbot: Konflikt zwischen Verfassungs- und Europarecht? Teil I

Wenn ein kirchlicher Arbeitgeber eine Einstellung von der Religionszugehörigkeit abhängig macht, kann dies insbesondere bei rein administrativen Tätigkeiten ohne Verkündigungsauftrag ein unverhältnismäßiger Eingriff in die negative Religionsfreiheit sein; schließlich muss die Zugehörigkeit zur Religionsgemeinschaft als berufliche Anforderung nach § 9 AGG durch die Art der Tätigkeit gerechtfertigt sein. Dieser Paragraph wurde infolge verschiedener Richtlinien der EU eingeführt, vor allem der sog. Gleichbehandlungsrahmenrichtlinie (RL 2000/78/EG), die sich auf Diskriminierungen in Beschäftigung und Beruf u. a. wegen der Religion oder der Weltanschauung bezieht. Allerdings erlaubt der Wortlaut der Norm auch, eine entsprechende Bedingung mit dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht zu rechtfertigen.<sup>228</sup>

Die traditionelle arbeitsrechtliche Sonderstellung der Religionsgemeinschaften wird von Gerichten immer wieder hinterfragt, z. B. eben dadurch, dass diese bei der Auslegung von § 9 AGG zwischen verkündungsnahen und -fernen Bereichen unterscheiden. So verweist ein Urteil des Arbeitsgerichts Hamburg von 2007 darauf, dass hier ein „Konflikt zwischen Verfassungs- und Europarecht“ vorliege (Lelley 2008: 1348). Im konkreten Fall hatte sich eine Muslimin beim Diakonischen Werk als Integrationslotsin beworben, die Stelle jedoch nicht erhalten. Das Arbeitsgericht verurteilte das Diakonische

226 In den Frankfurter Diakoniekliniken arbeitet beispielsweise eine muslimische Ärztin mit Kopftuch, was den Geschäftsführer der Klinik nicht stört, wie die Evangelische Sonntagszeitung berichtet (<http://www.ekhn.de/aktuell/detailmagazin/news/muslimische-aerztin-kopftuch-ist-kein-the-ma.html>, 14.01.2016). Die EKD hat erst spät davon erfahren, dass der muslimischen Krankenschwester gekündigt wurde, weil sie ein Kopftuch getragen hat. Zudem wird es in der evangelischen Kirche nicht durchgängig positiv gesehen, dass der Klinikbetreiber auf einem Kopftuchverbot in seiner Klinik beharrt. Das verdeutlicht u. a. ein Beitrag auf der Webseite des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP), der „die religionsübergreifende Gesinnung des Helfenwollens“ hervorhebt und dafür plädiert, ein „Signal der Toleranz“ zu geben, anstatt auf Sonderrechten zu beharren (<https://www.evangelisch.de/inhalte/109823/24-09-2014/pro-und-contra-das-kopftuchurteil-von-bochum>, 14.01.2016).

227 Vgl. <http://www.ag-mav.de/cweb/home/index,selid,12922.html>, <https://www.evangelisch.de/inhalte/109834/25-09-2014/diakonie-kein-kopftuchverbot-der-evangelischen-kirche>; 14.01.2016.

228 Wörtlich heißt es in Art. 9 Abs. 1 AGG, dass „eine unterschiedliche Behandlung wegen der Religion oder der Weltanschauung bei der Beschäftigung durch Religionsgemeinschaften [...] zulässig [ist], wenn eine bestimmte Religion oder Weltanschauung unter Beachtung des Selbstverständnisses der jeweiligen Religionsgemeinschaft oder Vereinigung im Hinblick auf ihr Selbstbestimmungsrecht oder nach der Art der Tätigkeit eine gerechtfertigte berufliche Anforderung darstellt“.



Werk zunächst dazu, der jungen Frau eine Entschädigung wegen Diskriminierung zu zahlen (ArbG Hamburg, Urt. v. 04.12.2007, Az. 20 Ca 105/07). In der Revision nahm das Landesarbeitsgericht Hamburg dieses Urteil zwar zurück (LAG Hamburg, Urt. v. 29.10.2008, Az. 3 Sa 15/08), da es die Bewerberin aufgrund fehlender Qualifikationen als für die Stelle „objektiv ungeeignet“ einstufte.<sup>229</sup> Die „restriktive Auslegung“ von § 9 AGG durch das Arbeitsgericht Hamburg in der ersten Instanz ist aber insofern bemerkenswert, als sie „als schwere[r] Eingriff in die traditionelle arbeitsrechtliche Stellung der Religionsgemeinschaften“ aufgefasst werden kann (Lelley 2008: 1348). Sie widerspricht der einschlägigen Entscheidung zum Selbstbestimmungsrecht der Kirchen im Arbeitsrecht, die das Bundesverfassungsgericht im Jahr 1985 getroffen hatte (BVerfG, Urt. v. 04.06.1985, Az. 2 BvR 1703/83, 2 BvR 1718/83 u. 2 BvR 856/84). Dieses hatte seinerzeit die sog. Abstufungslehre, die das Bundesarbeitsgericht (BAG) 1980 entwickelt hatte (vgl. BAG, Urt. v. 14.10.1980, Az. 1 AZR 1274/79), für verfassungswidrig erklärt und damit im Ergebnis festgestellt, dass es „staatlichen Gerichten von Verfassungen wegen verwehrt [ist], nach eigener Anschauung zu bestimmen, welche kirchlichen Aufgaben verkündungsnah sind“ (Heinig 2012a: 8). Entgegen dieser Leitentscheidung hat das Arbeitsgericht Hamburg nun argumentiert, die Ausnahmevorschrift des § 9 Abs. 1 u. 2 AGG könne keine Ungleichbehandlung der Klägerin rechtfertigen, denn nach der Richtlinie 2000/78/EG des Rates vom 27.11.2000 könne sie nur so ausgelegt werden, dass das Selbstverständnis der Kirche auf den verkündungsnahen Bereich begrenzt sei. Im verkündungsfernen Bereich bestehe hingegen kein schützenswertes Interesse, das die Kirchen berechtige, aufgrund ihres Selbstverständnisses Bewerber nach ihrer Religion unterschiedlich zu behandeln. Allerdings muss diese rechtliche Regelung im Sinne des Europarechts nicht notwendigerweise restriktiv ausgelegt werden. Zwar verweist Art. 4 Abs. 2 der Richtlinie zur Rechtfertigung einer Diskriminierung wegen der Religion auf die „Art dieser Tätigkeiten oder Umstände“, was eine objektive Betrachtung nahelegen könnte. Welche Anforderungen für die Tätigkeit relevant sind, soll sich jedoch nach dem subjektiven Ethos der Kirchen bestimmen<sup>230</sup> und fällt somit unter das Selbstbestimmungsrecht, das ihnen die Verfassung garantiert (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV; vgl. Mohr/von Fürstenberg 2008; Jossen 2008). Dennoch ist mit Blick auf das Gleichbehandlungsgebot und „angesichts einer schwindenden

kirchlich gebundenen Religiosität [zu vermuten], dass in Zukunft Entscheidungen kirchlicher Arbeitgeber stärker als bisher einer Missbrauchs- und Willkürkontrolle unterzogen werden“ (Mohr/von Fürstenberg 2008: 2126).

#### EMRK: Konflikt zwischen Verfassungs- und Europarecht? Teil II

Um Spannungen zwischen europarechtlichen Vorgaben und dem kirchlichen Arbeitsrecht mit seinen weitreichenden Bestimmungsbefugnissen von Kirchen und Religionsgemeinschaften geht es auch in zwei Fällen, über die der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) im Jahr 2010 unterschiedlich entschied, obwohl sie strukturell ähnlich gelagert sind. In beiden Fällen ging es darum, dass die betreffenden Personen wegen eines außerehelichen Verhältnisses entlassen worden waren. Der EGMR musste also jeweils entscheiden über einen Konflikt zwischen dem Recht auf Achtung des Privat- und Familienlebens (Art. 8 EMRK) und der Eigenständigkeit der Religionsgemeinschaften aufgrund der Religionsfreiheit (Art. 9 EMRK) in Verbindung mit der Vereinigungsfreiheit (Art. 11 EMRK). Bis dahin hatten sich die Arbeitsgerichte in Fällen, in denen Arbeitnehmern wegen eines Verstoßes gegen das kirchliche Eherecht gekündigt wurde, auf das bereits angesprochene Grundsatzurteil des Bundesverfassungsgerichts von 1985 berufen (BVerfG, Urt. v. 04.06.1985, Az. 2 BvR 1703/83, 2 BvR 1718/83 u. 2 BvR 856/84) und mit Verweis auf das Selbstverwaltungsrecht geurteilt, dass es zulässig sei, wenn die Kirchen für die Aufrechterhaltung des Arbeitsverhältnisses beispielsweise forderten, die eheliche Treue einzuhalten.

In dem einen Fall war einem Gebietsdirektor gekündigt worden, der für die Öffentlichkeitsarbeit der Kirche der Mormonen in Europa zuständig war. Hier urteilte der EGMR, dass die Kündigung notwendig sei, um die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Lehre zu wahren, weil der Betreffende eine hervorgehobene Position bekleidete (EGMR, Urt. v. 23.09.2010, *Obst gegen Deutschland*). Der andere Fall betraf einen katholischen Organisten und Chorleiter. Hier stellte der EGMR fest, dass die Unterzeichnung des kirchlichen Arbeitsvertrags zwar eine Loyalitätsobliegenheit begründe, die das Recht auf Achtung des Privatlebens einschränke, jedoch kein eindeutiges Versprechen sei, keine außerehelichen Beziehungen einzugehen (EGMR, Urt. v. 23.09.2010, *Schüth gegen Deutschland*). Er monierte vor allem, die staatlichen Gerichte hätten allzu pauschal die kirchlichen Einschätzungen übernommen,

229 So hatte die Klägerin kein Diplom als Sozialpädagogin, das als Einstellungsvoraussetzung verlangt worden war. Die Klägerin beantragte eine Revision vor dem Bundesarbeitsgericht (BAG, Urt. v. 19.08.2010, Az. 8 AZR 466/09) und legte Verfassungsbeschwerde ein (BVerfG, Beschl. v. 23.12.2013, Az. 1 BvR 512/11); beides wurde abgelehnt.

230 Nach Art. 4 Abs. 2 S. 1 RL 2000/78/EG ist eine Diskriminierung gerechtfertigt, „wenn die Religion oder Weltanschauung dieser [der diskriminierten; Anm. d. SVR] Person nach der Art dieser Tätigkeiten oder der Umstände ihrer Ausübung eine wesentliche, rechtmäßige und gerechtfertigte berufliche Anforderung angesichts des Ethos der Organisation darstellt“.

dass der Loyalitätsverstoß gewichtig sei und die Rechte des gekündigten Arbeitnehmers übertreffe (Rn. 65ff.). Insofern der EGMR damit anmahnt, die Individualrechte des Arbeitnehmers sorgfältiger zu berücksichtigen, ist seine Sichtweise mit der des Bundesverfassungsgerichts (s. u.) vollständig zu vereinbaren. Eine Diskrepanz besteht aber in Bezug darauf, die Verkündungsnähe der jeweiligen Beschäftigung zu beurteilen: Hier positioniert sich der EGMR explizit dagegen, den Arbeitsgerichten nur eine „eingeschränkte Kontrolle“ zuzugestehen (Rn. 69).

Die beiden Urteile sind deshalb bemerkenswert, weil sie zeigen, dass der EGMR es nicht als ausreichend ansieht, wenn Gerichte zur Begründung ihres Urteils nur auf das Grundsatzurteil des Bundesverfassungsgerichts und das – von den Kirchen selbst festgelegte – Dienstrecht verweisen und es nicht für notwendig halten, die Interessen des Arbeitnehmers gegen das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften abzuwägen. Dies heißt allerdings nicht, dass eine Verletzung der Loyalitätsobliegenheiten als Kündigungsgrund vollständig ausscheidet (vgl. auch de Wall 2015). Vielmehr müssen die Gerichte nun in jedem Einzelfall eine Interessenabwägung vornehmen.

Es bedeutet auch keine Rückkehr zu der Abstufungslehre, die das Bundesverfassungsgericht für verfassungswidrig erklärt hat. Dies zeigt ein Urteil der höchsten Instanz von 2011, das medial wie auch politisch große Beachtung fand: Dem katholischen Chefarzt einer katholischen Klinik war gekündigt worden, weil er wieder geheiratet hatte. Das Bundesarbeitsgericht entschied zwar nach einer Einzelfallabwägung, dass er damit aufgrund seiner Position nicht gegen seine Loyalitätspflichten verstoßen habe und eine Kündigung daher nicht gerechtfertigt sei (BAG, Urt. v. 08.09.2011, Az. 2 AZR 543/10); damit nahm es eine Abstufung im Hinblick auf die konkrete Anstellung vor. Nachdem der Krankenhausträger dagegen Verfassungsbeschwerde eingelegt hatte, wurde das Urteil jedoch vom Bundesverfassungsgericht aufgehoben und das Verfahren an das BAG zurückverwiesen mit der Begründung, dieses habe das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen nicht hinreichend beachtet (BVerfG, Beschl. v. 22.10.2014, Az. 2 BvR 661/12). Letzteres mahnte das Bundesverfassungsgericht insbesondere bei der Beurteilung der Frage an, inwiefern die enttäuschten Loyalitätserwartungen die Weiterbeschäftigung beeinträchtigen (Rn. 7ff., 81ff.). Die Schwere des Loyalitätsverstoßes könne von staatlichen Gerichten nicht beurteilt werden, darum solle hier nur eine „Plausibilitätskontrolle“ stattfinden (Leitsatz 3). Das gilt nach Auffassung des Senats insbesondere für die „Entscheidung darüber, ob und wie innerhalb der im kirchlichen Dienst tätigen Mitarbeiter eine ‚Abstufung“

der Loyalitätsobliegenheiten eingreifen soll“ (Rn. 115). Damit schließt das Bundesverfassungsgericht explizit an seine Entscheidung aus dem Jahr 1985 an, in der es eine staatliche Befugnis zur Abstufung verwirft. Das BAG muss nun nach den Vorgaben des Bundesverfassungsgerichts (neu) abwägen zwischen dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht und damit der korporativen Religionsfreiheit nach Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG, in die der Staat eingreift, wenn er dem Arbeitgeber eine Kündigung untersagt, und den Grundrechten des Arztes (und seiner zweiten Ehefrau), die bei Ausnahmen vom Gleichbehandlungsgebot nach § 9 AGG mit zu berücksichtigen sind (insbesondere Schutz von Ehe und Familie nach Art. 6 Abs. 1 GG).

Im Ergebnis hat das Bundesverfassungsgericht seine Rechtsprechung von 1985 in vollem Umfang bestätigt und die seinerzeit aufgestellten Grundsätze konkretisiert. Danach richtet sich die Frage, welche kirchlichen Grundverpflichtungen für ein Arbeitsverhältnis bedeutsam sein können, allein nach den Maßstäben, die die verfasste Kirche selbst anerkennt. Die staatlichen Gerichte dürfen sich nicht über das kirchliche Selbstverständnis hinwegsetzen, solange dieses nicht grundlegenden Verfassungsrechten widerspricht. Erst auf einer zweiten Prüfungsstufe sind die Grundrechte der betroffenen Arbeitnehmer und deren durch das allgemeine Arbeitsrecht geschützte Interessen gegen die kirchlichen Belange abzuwägen. Das Gericht hat damit bestätigt, dass es grundsätzlich den Kirchen selbst überlassen ist, zu klären, was Grundverpflichtungen sind und was nicht. Damit widerspricht es dem Ansatz des EGMR, die Loyalitätspflichten des Arbeitnehmers nach der Nähe zum Verkündungsauftrag abzustufen. Ob hierin nun ein veritabler Rechtsprechungskonflikt liegt, ist allerdings zweifelhaft, da beide Gerichte feststellen, dass eine staatliche Kontrolle arbeitsrechtlicher Maßnahmen notwendig ist.

#### Rechtsunsicherheit für Arbeitnehmer durch Bewertung der privaten Lebensführung

Festzuhalten bleibt, dass einem Arbeitnehmer im kirchlichen Arbeitsverhältnis gekündigt werden kann, wenn seine private Lebensführung gegen die Loyalitätsobliegenheiten verstößt, auch wenn er seiner Arbeit immer pflichtgemäß und zuverlässig nachgekommen ist. Dabei wird grundsätzlich von allen Mitarbeitern erwartet, dass sie sich nicht kirchenfeindlich verhalten und „in ihrer persönlichen Lebensführung und in ihrem dienstlichen Verhalten die Glaubwürdigkeit der Kirche und der Einrichtung, in der sie beschäftigt sind, nicht gefährden“ (Art. 4 Abs. 4 i. V. m. Art. 5 der Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse; vgl. auch § 4 Abs. 1 RL-EKD; vgl. Germann 2015c).<sup>231</sup> Ansons-

231 Danach sollen die Mitarbeiter u. a. das Evangelium achten und dazu beitragen, es in der Einrichtung zur Geltung zu bringen, bzw. die ihnen übertragenen Aufgaben im Sinne der Kirche erfüllen (Art. 4 Abs. 2, 3 i. V. m. Art. 5 der Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse).



ten gelten aber für kirchlich gebundene und nicht kirchlich gebundene Mitarbeiter unterschiedliche Anforderungen. Nach der „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse“ der katholischen Kirche sind etwa nicht katholische und nicht christliche Mitarbeiter im Wesentlichen nur verpflichtet, sich so zu verhalten, dass sie der Kirche und ihren Aufgaben nicht schaden. Es handelt sich hier also um eine allgemeine Treupflicht, die die private Lebensführung im Grundsatz nicht betrifft. Ähnliche Regelungen finden sich in der Richtlinie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (RL-EKD) (vgl. § 4 Abs. 4 RL-EKD).

**ⓘ Hinsichtlich der Frage, wie die private Lebensführung bei kirchlich gebundenen Arbeitnehmern zu bewerten ist, orientiert sich die aktuellere Rechtsprechung sehr stark am Einzelfall: Sie macht es weitgehend von der jeweiligen Konstellation abhängig, ob eine Kündigung rechtmäßig ist, wenn ein Verstoß gegen die Loyalitätsanforderungen durch die private Lebensführung entsteht.** Für (kirchlich gebundene) Arbeitnehmer in kirchlichen Arbeitsverhältnissen bedeutet dies allerdings eine erhebliche Rechtsunsicherheit: Sie können nicht mit Sicherheit wissen, ob eine bestimmte Form der privaten Lebensführung gegen die Loyalitätsobliegenheiten verstößt bzw. ob die Gerichte diesen Verstoß als hinreichend schwerwiegend einstufen (würden). Dies gilt auch hinsichtlich der „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse“ der katholischen Kirche, die im Frühjahr 2015 von der Mehrheit der katholischen Bischöfe verabschiedet wurde und am 1. August 2015 in Kraft getreten ist – wobei sie grundsätzlich zu begrüßen ist, da sie das katholische Arbeitsrecht liberalisiert hat. Sie sieht vor, dass Kündigungen wegen Verstoßes gegen Loyalitätsobliegenheiten künftig im Einzelfall zu prüfen sind. Dabei soll u. a. berücksichtigt werden, inwieweit dem Betroffenen der Loyalitätsverstoß bewusst war, wie wichtig es für ihn ist, seinen Arbeitsplatz zu behalten, wie alt er ist, wie lange er schon beim Träger beschäftigt ist und wie groß seine Aussichten auf eine neue Beschäftigung sind (Art. 5 Abs. 3 der Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse). Zudem soll der katholische Arbeitgeber die Verkündungsnähe bewerten, was den Arbeitsgerichten gemäß dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts untersagt ist (BVerfG, Beschl. v. 22.10.2014, Az. 2 BvR 661/12): Mitarbeitern, die mit Verkündungs- und Lehraufgaben, pastoral oder nach einer sonstigen schriftlichen bischöflichen Beauftragung beschäftigt sind, können bei einem Loyalitätsverstoß in der Regel nicht weiterbeschäftigt werden (Art. 5 Abs. 3 S. 4 der Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse).

### Kollektives Arbeitsrecht: eingeschränktes Streikrecht in der kirchlichen Dienstgemeinschaft

Eine Rechteasymmetrie zulasten der Arbeitnehmer besteht bei Religionsgemeinschaften (bzw. Tendenzbetrieben) aber nicht nur im individuellen, sondern auch im kollektiven Arbeitsrecht. So ist Arbeitnehmern in kirchlichen Betrieben etwa das Streikrecht weitgehend vorenthalten – ein Thema, das die Arbeitsgerichte seit vielen Jahren beschäftigt (vgl. u. a. LAG Hamm, Urt. v. 13.01.2011, Az. 8 Sa 788/10; LAG Hamburg, Urt. v. 23.03.2011, Az. 2 Sa 83/10; BAG, Urt. v. 20.11.2012, Az. 1 AZR 179/11). Im Zentrum des kirchlichen kollektiven Arbeitsrechts steht hier der schillernde Begriff der ‚Dienstgemeinschaft‘, den die beiden großen christlichen Kirchen ihren Mitarbeitern als Leitbild vorgeben. Dieses Konstrukt bringt eine gemeinsame Verantwortung für den Dienst der Kirche zum Ausdruck und darüber vermittelt die Erwartung, in arbeitsrechtlichen Fragen den Konsens zu suchen und zu einem Interessenausgleich zu kommen. Damit beschreibt das kollektive Arbeitsrecht einen sog. dritten Weg, der sich sowohl gegen einseitig vorgegebene arbeitsrechtliche Regeln ausspricht (erster Weg) als auch gegen die klassische Vorgehensweise, sich mithilfe tarifvertraglicher Arrangements zu einigen (zweiter Weg). Eine zentrale Rolle bei diesem dritten Weg spielen Kommissionen, die paritätisch mit Arbeitgeber- und Arbeitnehmervertretern besetzt sind. Das ist in der evangelischen Kirche die sog. Arbeitsrechtliche Kommission, bei den Katholiken die sog. Kommission zur Ordnung des Arbeitsvertragsrechts. Die Gewerkschaften haben hier lediglich beratende Funktion.

Unmittelbare Folge der Konsensorientierung, die den dritten Weg maßgeblich prägt, ist der Ausschluss von Arbeitskämpfmaßnahmen. Die Koalitionsfreiheit nach Art. 9 Abs. 3 GG schützt zwar solche Maßnahmen, die dem Abschluss von Tarifverträgen dienen, allerdings nur, wenn „sie allgemein erforderlich sind, um eine funktionierende Tarifautonomie sicherzustellen“ (BVerfG, Urt. v. 26.06.1991, Az. 1 BvR 779/85). Das Streikrecht ist somit verfassungsrechtlich „(nur) als Mittel zum Zweck“ geschützt (Heinig 2012a: 4), wohingegen die Selbstbestimmungsgarantie der Religionsgesellschaften „materiell Grundrecht“ (Heinig 2012a: 4) ist.<sup>232</sup> Zumindest nach der herrschenden Meinung in der Rechtswissenschaft ist „der Ausschluss von Arbeitskämpfmaßnahmen zur Erzwingung des Abschlusses eines Tarifvertrags“ also als verfassungskonform anzusehen. Analog zur Entwicklung der Rechtsprechung im individuellen Arbeitsrecht (s. Kap. B.2.5.1) mehren sich aber auch zu dieser Frage andere und stärker differenzierende Sichtweisen (Heinig 2012a: 2f.). So hat das Landesarbeitsgericht (LAG) Hamm 2011 in einer

<sup>232</sup> Die historisch geprägte Unterscheidung zwischen dem Grundrecht auf Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG) und dem Selbstverwaltungsrecht der Religionsgesellschaften (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 WRV) ist ein „Produkt der spezifisch deutschen Geschichte im Auseinandertreten von Staat und Kirche“ (Heinig 2012a: 3).

Entscheidung zur Frage des Streikrechts in kirchlichen Einrichtungen angemahnt, hier „nach Nähe oder Ferne zum caritativen Auftrag der Einrichtung“ zu unterscheiden (LAG Hamm, Urt. v. 13.01.2011, Az. 8 Sa 788/10), und damit dieselbe Abgrenzung zwischen verkündungsnahe und verkündungsfernem Bereich vorgenommen, die schon aus dem Bereich des individuellen Arbeitsrechts bekannt ist (und die das Bundesverfassungsgericht verworfen hat). Konkret ging es in dieser Rechtssache um einen Konflikt zwischen der Dienstleistungsgewerkschaft ver.di auf der einen und der evangelischen Kirche von Westfalen, der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover sowie den Diakonischen Werken, der Diakonie und weiteren Einrichtungen auf der anderen Seite. Die Gewerkschaft hatte den Verband der Diakonischen Dienstgeber zu Tarifverhandlungen aufgefordert; dieser hatte jedoch abgelehnt, woraufhin ver.di zu Warnstreiks aufrief. Dagegen erhoben die verschiedenen Gliederungen der evangelischen Kirche Klage beim Arbeitsgericht Bielefeld. Dieses forderte die Gewerkschaft auf, Streikmaßnahmen zu unterlassen; ver.di zog dagegen schließlich vor das Landesarbeitsgericht und bekam Recht. Evangelische Kirche und Diakonie legten beim Bundesarbeitsgericht Revision ein, jedoch ohne Erfolg. Das hat zur Folge, dass nun auch gegen Einrichtungen des dritten Wegs gestreikt werden kann, sofern die Gewerkschaften bei der Gestaltung der Arbeitsvertragsrichtlinien nicht beteiligt sind. Binden die Religionsgesellschaften die Gewerkschaften hingegen konsultierend ein, dürfen diese die Mitarbeiter nicht zum Streik aufrufen. Das BAG bestätigt damit zwar grundsätzlich die Rechtsprechung des LAG Hamm, weicht davon aber in einem wichtigen Punkt ab: Die Frage der Zulässigkeit von Streiks wird von der Nähe oder Ferne zum Verkündigungsauftrag entkoppelt.

In gewisser Hinsicht war das BAG-Urteil also für die Gewerkschaft ver.di ein Pyrrhussieg. Entsprechend legte sie dagegen im April 2013 Verfassungsbeschwerde ein mit der Begründung, dass „der Schutzbereich der kirchlichen Dienstgemeinschaft durch Streiks nicht beeinträchtigt“ und „[d]er Dienst am Nächsten [...] durch entsprechende Aktionen nicht berührt“ werde. Ziel dieser Verfassungsbeschwerde war, ein allgemeines Streikrecht bei Kirchen durchzusetzen. Das Bundesverfassungsgericht verwarf sie jedoch als unzulässig, weil sie sich nicht gegen das Urteil, sondern nur gegen dessen Begründung richtete (BVerfG, Urt. v. 15.07.2015, Az. 2 BvR 2292/13).

#### Die Zukunft des kirchlichen Arbeitsrechts: Säkularisierung oder ‚Politik eines religionsrechtlichen Multikulturalismus‘?

Aus der ‚Koexistenz‘ von weltlichem mit kirchlichem Arbeitsrecht ergibt sich eine arbeitsrechtliche ‚Zweiklassengesellschaft‘: Arbeitnehmern in nichtreligiösen Betrieben (oder Nicht-Tendenzbetrieben) mit umfangreich(er)en arbeitsrechtlichen Optionen stehen Arbeitnehmer in Reli-

gionsgemeinschaften (bzw. Tendenzbetrieben) mit eingeschränkten (individuellen und kollektiven) Arbeitnehmerrechten gegenüber. **📌 Das kirchliche Arbeitsrecht strahlt in die Privat- bzw. Intimsphäre der Arbeitnehmer aus und knüpft die Fortführung eines Arbeitsverhältnisses bei entsprechend religiös gebundenen Arbeitnehmern auch daran, dass die private Lebensführung den Maßgaben der Religionsgemeinschaft entspricht. Diese Arbeitnehmer haben also nicht die Möglichkeit, Berufs- und Privatleben zu trennen, die in der Feststellung ‚Dienst ist Dienst und Schnaps ist Schnaps‘ komprimiert zum Ausdruck kommt.** Zudem definieren allein die Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften, welche kirchlichen Grundverpflichtungen für ein Arbeitsverhältnis relevant sind. Durch das eigene kirchliche Dienstrecht bestimmt der Arbeitgeber im kirchlichen Arbeitsverhältnis also mehr oder weniger selbst, was ein Verstoß gegen die Loyalität und somit ein Kündigungsgrund ist. Dieses institutionelle Arrangement, das die Rechte korporatistisch organisierter Kirchenverbände klar über zivilgesellschaftliche Individualrechte stellt, ist historisch gewachsen; es entstand zu einer Zeit, als der Markt der religiösen Angebote von zwei Großkirchen dominiert wurde. Angesichts der religionssoziologischen Trends von Säkularisierung und Pluralisierung, die in Kap. B.1 beschrieben sind (und damit verbunden einer schrumpfenden Volkskirche, während Diakonie und Caritas gleichzeitig expandieren), wie auch im Licht der aktuellen Rechtsprechung ist zu hinterfragen, ob diese Regelung heute überhaupt noch zeitgemäß ist.

Eine Diskussion um mögliche Alternativen oder Weiterentwicklungen des beschriebenen arbeitsrechtlichen Status quo in religiösen Betrieben muss aber verfassungsrechtliche Leitplanken berücksichtigen. Der „funktionale Ansatz“ des BAG, zu unterscheiden zwischen Tätigkeiten im Bereich der „religiösen Sphäre“ (Alidadi 2010: 11, Übers. d. SVR), also in unmittelbarer Nähe zum Verkündigungsauftrag, und verkündungsfern(er)en Tätigkeiten mag inhaltlich überzeugend sein, wurde jedoch vom Bundesverfassungsgericht verworfen.

Rechtspolitisch wirft dies auch die Grundsatzfrage auf, ob die vom Bundesverfassungsgericht bestätigten Sonderrechte religiöser Betriebe, die ursprünglich nur den christlichen Großkirchen zugestanden wurden, in Zeiten religiöser Pluralisierung auch anderen Religionsgemeinschaften eingeräumt werden müssen und sollten. **📌 Normativ und im Sinne des Gleichbehandlungsgebots akzeptabel wäre ebenso eine grundsätzliche, religionsübergreifende Reduktion arbeitsrechtlicher Spielräume wie eine Politik eines religionsrechtlichen Multikulturalismus.** Danach kann ein katholisches Krankenhaus eine katholische Assistenzärztin mit einem außerehelichen Verhältnis ebenso entlassen wie (theoretisch) ein Pflegeheim in muslimischer Trägerschaft eine muslimische Stationschwester, die außerhalb des Dienstes ihr Kopftuch ablegt.

☞ **Unabhängig von dieser Grundsatzfrage ist aus der Sicht des SVR derweil anzuraten, dass religiöse Betriebe die ihnen zustehenden arbeitsrechtlichen Optionen vorsichtig und maßvoll nutzen.** Zwar klaffen Rechtswirklichkeit und Rechtsnormen insofern auseinander, als die Kirchen die ihnen juristisch zugesprochenen Rechte im Sinne einer „Selbstbegrenzung“ (Haspel 2015) nicht immer ausschöpfen und ihre Einrichtungen auffordern, im Einzelfall die unterschiedlichen Interessen gegeneinander abzuwägen und Entscheidungen mit dem notwendigen Fingerspitzengefühl zu treffen.<sup>233</sup> ☞ **Die Kirchen könnten aber z. B. auch eindeutige ‚Loyalitätsbestimmungen‘ entwickeln, in denen sie bestimmte und häufig vorkommende Fälle regeln und von sich aus Bereiche benennen, in denen die Loyalitätsanforderungen höher oder niedriger sind.**<sup>234</sup> Die am 1. August 2015 in Kraft getretene Neuregelung der „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse“ der katholischen Kirche ist daher grundsätzlich zu begrüßen, denn sie zeugt von einem entsprechenden Problembewusstsein der Kirche – wobei sie in vier Bistümern bislang nicht gilt.<sup>235</sup> Die liberalisierten Regelungen sehen vor, bei Loyalitätsverstößen nicht mehr wie bisher mehr oder weniger ‚automatisch‘ zu kündigen, sondern jeweils den Einzelfall zu prüfen und dabei auch den Verkündungsstatus des betreffenden Mitarbeiters zu berücksichtigen. Neu geregelt wurden auch der Zugang der Gewerkschaften zu kirchlichen Einrichtungen und ihre Mitwirkung in den arbeitsrechtlichen Kommissionen. Tarifverträge werden jedoch nicht abgeschlossen, und ein Streikrecht besteht ebenfalls nicht (Art. 6 u. 7 der Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse).<sup>236</sup>

Ⓛ **Angesichts der religiösen und gesellschaftlichen Pluralisierung erscheint das kirchliche Arbeitsrecht mit der darin verankerten Ablehnung von Wiederheirat und gleichgeschlechtlichen Partnerschaften normativ fragwürdig. Vor dem Hintergrund des Fachkräftemangels, der sich insbesondere auch im Pflegebereich abzeich-**

**net, kann aber davon ausgegangen werden, dass die Kirchen über kurz oder lang von diesen Sonderrechten werden abrücken müssen, um wettbewerbsfähig zu bleiben. Es ist zu erwarten, dass sich kirchliches Selbstbestimmungsrecht und Recht auf individuelle Lebensführung dann auch neu ausbalancieren werden.**

### B.2.5.2 Konflikte aus Glaubens- und Gewissensgründen im weltlichen Arbeitsverhältnis

Weltliche Arbeitsverhältnisse unterscheiden sich arbeitsrechtlich fundamental von kirchlichen. Ein wichtiger Unterschied ist, dass der private Bereich bzw. die Lebensführung des Arbeitnehmers in einem weltlichen Arbeitsverhältnis grundsätzlich nicht den Loyalitätsanforderungen des Arbeitgebers unterliegt.<sup>237</sup> Eine Arbeitsverweigerung aus Glaubens- oder Gewissensgründen (Art. 4 GG) kann dagegen in beiden Fällen zu einem Verlust des Lohnanspruchs<sup>238</sup> oder einer Kündigung führen, es sei denn, sie erweist sich bei Abwägung gegen die Interessen des Arbeitgebers als rechtmäßig. Allerdings darf ein Arbeitgeber einem Arbeitnehmer keine Arbeit zuweisen, die diesen unvermeidlich in Glaubens- oder Gewissenskonflikte bringt (§ 106 S. 1 GewO i. V. m. Art. 4 Abs. 1 GG; vgl. u. a. BAG, Urt. v. 24.02.2011, Az. 2 AZR 636/09). Tut er es dennoch und der Arbeitnehmer verweigert die Arbeit aus Glaubens- oder Gewissensgründen, kollidiert dies immer mit der Unternehmerfreiheit des Arbeitgebers (Art. 12 Abs. 1 GG) und seiner Weisungsbefugnis (§ 106 S. 1 GewO). Die staatlichen Gerichte müssen diese Grundrechte bei der Auslegung von § 106 S. 1 GewO berücksichtigen, d. h. sie müssen die grundgesetzlich geschützten Interessen der beiden Seiten gegeneinander abwägen.

Das Bundesarbeitsgericht hat 1984 im Rahmen eines Grundsatzurteils Kriterien festgelegt, um zu klären, ob eine Arbeitsverweigerung rechtmäßig ist (BAG, Urt. v. 20.12.1984, Az. 2 AZR 436/83).<sup>239</sup> Danach ist bei der Interessenabwägung grundsätzlich zu berücksichtigen, ob

233 Haspel (2015) etwa schlägt aus rechtsethischen Gründen vor, in den Schutzbereich individueller Grundrechte nur einzugreifen, wenn es zwingend erforderlich ist.

234 Überlegungen, die Loyalitätsrichtlinie zu ändern, gibt es z. B. schon in Bezug auf die Kirchenzugehörigkeit als Voraussetzung für eine Anstellung bei der evangelischen Kirche (vgl. Joussem 2015; Haspel 2015).

235 Es handelt sich um die Bistümer Eichstätt, Regensburg und Passau, die den Beschluss im Frühjahr 2015 nicht mitgetragen haben, und das zu dem Zeitpunkt vakante Erzbistum Berlin.

236 Die Neufassung von Art. 6 der Grundordnung greift das Urteil des Bundesarbeitsgerichts von 2012 zum Streikverbot im kirchlichen Dienst auf (BAG, Urt. v. 20.11.2012, Az. 1 AZR 179/11). Sie legt fest, dass Gewerkschaften in Zukunft bei der Festlegung der Bedingungen kirchlicher Arbeitsverträge organisatorisch zu beteiligen sind (Art. 6 Abs. 3 der Grundordnung).

237 So dürfte einem Mitarbeiter eines veganen Supermarkts z. B. nicht deshalb gekündigt werden, weil er in seiner Freizeit ein (nicht veganes) Grillfest organisiert und dabei selbst Fleisch konsumiert hat.

238 Bei einer Arbeitsverweigerung aus Gewissensgründen ist der Arbeitgeber weder verpflichtet, den Arbeitnehmer in dieser Zeit zu vergüten, noch hat dieser einen Anspruch auf Lohnfortzahlung (§ 326 Abs. 1, § 616 BGB).

239 Im konkreten Fall ging es um einen Drucker, der sich als anerkannter Kriegsdienstverweigerer und Ortsgruppenvorsitzender der „Vereinigung der Verfolgten des Naziregimes“ weigerte, am Druck von Werbefroschüren mitzuwirken, die aus seiner Sicht kriegsverherrlichend waren. Die Vorinstanzen hatten es abgelehnt, das Weisungsrecht des Arbeitgebers zu beschränken.

- der Arbeitnehmer den Konflikt schon bei Vertragsabschluss hätte vorhersehen können, er also damit rechnen musste, dass die Tätigkeit ihn in einen Gewissenskonflikt bringen würde;
- der Arbeitnehmer im Betrieb auch anderweitig beschäftigt werden kann oder der Arbeitgeber aufgrund betrieblicher Erfordernisse darauf bestehen muss, dass er den Auftrag ausführt;
- es sich um einen einmaligen Glaubens- oder Gewissenskonflikt handelt oder um einen besonders schwerwiegenden, der vermutlich immer wiederkehrt, der Arbeitgeber also künftig mit weiteren Gewissenskonflikten rechnen muss.

Für den Arbeitgeber ist vor allem relevant, dass er bei einer rechtswidrigen Arbeitsverweigerung des Arbeitnehmers Anspruch auf Schadensersatz haben kann, z. B. wenn er eine Vertretung beschäftigen muss (§§ 280 Abs. 1, 283, 311a BGB). Rechtswidrig ist Arbeitsverweigerung regelmäßig, wenn dem Arbeitnehmer bereits bei Vertragsabschluss bewusst war, dass dieser Glaubens- oder Gewissenskonflikt entstehen kann. In diesem Fall kann er sich nicht wirksam auf seinen Glauben oder sein Gewissen berufen, weil dies treuwidrig wäre (§ 242 BGB). Darüber hinaus könnte es Zweifel an der Ernsthaftigkeit seiner Überzeugungen wecken, wenn er schon bei Vertragsabschluss um diesen Konflikt wusste und somit absehen konnte, „dass er die vertraglich eingegangenen Verpflichtungen um seiner Glaubensüberzeugungen willen sämtlich und von Beginn an nicht würde erfüllen können“ (BAG, Urt. v. 24.02.2011, Az. 2 AZR 636/09).<sup>240</sup> Dennoch bleibt grundsätzlich im Einzelfall zu entscheiden, ob ein Arbeitgeber die Arbeitsverweigerung eines Arbeitnehmers hinnehmen muss oder die Erfüllung der Arbeitsleistung einfordern bzw. dem Arbeitnehmer bei fortgesetzter Verweigerung kündigen darf.

Deutlich wird die Notwendigkeit einer Einzelfallabwägung etwa an dem Fall eines Arbeitnehmers muslimischen Glaubens, der sich weigerte, in einem Laden alkoholische Getränke in die Verkaufsregale einzuräumen. Zwar musste er angesichts des ihm bekannten Aufgabenprofils bereits bei Vertragsabschluss wissen, dass er sich zu Arbeiten verpflichtet, die seiner Religion zuwiderlaufen könnten (BAG-Grundsatz 1). Im konkreten Fall konnte er jedoch glaubhaft machen, dass er bei Vertragsabschluss nicht damit gerechnet habe, auch nur mittelbar am Verkauf alkoholischer Getränke beteiligt zu sein, zumal er erst nach Personalabbau und einer

betrieblichen Umstrukturierung in der Getränkeabteilung eingesetzt worden war. Erst im Rahmen dieser Tätigkeit sei der Gewissenskonflikt für ihn unerträglich geworden und er habe entschieden, künftig strikt nach seinen Glaubensüberzeugungen zu handeln. Zudem verwies er darauf, dass sein Arbeitgeber ihm auch andere Tätigkeiten zuweisen könne (BAG-Grundsatz 2). Beim Einsatz in einer anderen Abteilung wäre somit nicht mit weiteren Gewissenskonflikten zu rechnen (BAG-Grundsatz 3). Das Bundesarbeitsgericht erkannte an, dass ein Gewissenskonflikt nach Art. 4 Abs. 1 GG erst im Laufe der Tätigkeit entstanden bzw. stärker geworden war (BAG, Urt. v. 24.02.2011, Az. 2 AZR 636/09), und verwies den Fall zurück an das zuständige Landesarbeitsgericht (vgl. auch Hoevels 2015: 90).<sup>241</sup>

Anders gelagert war der Fall eines Mitarbeiters in einem Callcenter, der sich aufgrund seines Glaubens verpflichtet sah, die vorgegebene Abschiedsformel „Ich danke Ihnen für Ihre Bestellung bei X, auf Wiederhören“ um den Zusatz „Jesus hat Sie lieb!“ zu ergänzen. Er behielt diese Verabschiedung auch bei, nachdem seine Vorgesetzten ihm dies mehrmals und unter Androhung einer Kündigung untersagt hatten. Gegen die schließlich ausgesprochene Kündigung ging er mit Verweis auf seine religiösen Überzeugungen gerichtlich vor. Das Landesarbeitsgericht Hamm erklärte die Kündigung für rechtmäßig. Maßgeblich dafür war zum einen, dass es keine Möglichkeit gab, den Mitarbeiter im Betrieb anderweitig einzusetzen (BAG-Grundsatz 2). Zum anderen akzeptierte das Gericht den Verweis auf die Glaubensfreiheit nicht: Aus seiner Sicht konnte der Kläger nicht plausibel darlegen, „dass seine Haltung auf einer für ihn zwingenden Verhaltensregel beruht, gegen die er nicht ohne ernste Gewissensnot handeln könnte“ (LAG Hamm, Urt. v. 20.04.2011, Az. 4 Sa 2230/10), besonders weil er dem Arbeitgeber im Rahmen einer Prozessbeschäftigung (Weiterbeschäftigung während des laufenden Rechtsstreits) angeboten hatte, zumindest bis zur Entscheidung auf den Zusatz „Jesus hat Sie lieb!“ zu verzichten. Bei einem unauflösliehen Gewissenskonflikt, so das Gericht, wäre zu erwarten gewesen, dass der Kläger auch während der Prozessbeschäftigung an seinem Standpunkt festhält.

Konflikte zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern entstehen auch regelmäßig aus einer religiös bedingten Kleidungswahl, z. B. dem Tragen eines Kopftuchs am Arbeitsplatz.<sup>242</sup> Im Fall einer Verkäuferin muslimischen Glaubens, die nach dem Ende ihrer Elternzeit mit Kopftuch zur

240 Das Bundesarbeitsgericht nennt in seinem Urteil von 1984 als Beispiel einen Arbeitnehmer, der einen Arbeitsvertrag mit dem Inhaber eines Rüstungsbetriebs abschließt: Der könne nicht aus Gewissensgründen eine Tätigkeit verweigern, die der Rüstung dient (BAG, Urt. v. 20.12.1984, Az. 2 AZR 436/83).

241 Dort wurde der Fall dann ohne Entscheidung erledigt (LAG Schleswig-Holstein, Az. 5 Sa 334/11).

242 Hier geht es vor allem um Fälle (jenseits des ‚Kopftuchs im Schuldienst‘), in denen religiös motivierte Verhaltensweisen des Arbeitnehmers (zumindest aus der Sicht des Arbeitgebers) mit betrieblichen Erfordernissen kollidieren. Angesichts ihrer besonderen Bedeutung für den Staatsdienst wird diese Frage in einem eigenen Unterkapitel behandelt (s. Kap. B.3.5).



Arbeit erschienen war, hat das Bundesarbeitsgericht im Jahr 2002 die Kündigung für nicht rechtmäßig erklärt (BAG, Urt. v. 10.10.2002, Az. 71/02). Die Vorinstanzen hatten Klage und Berufung der Angestellten zunächst abgewiesen. Diese hatte bereits seit ihrer Ausbildung in dem betreffenden Kaufhaus gearbeitet und war dort insgesamt fast zehn Jahre beschäftigt gewesen, bevor sie aus religiösen Gründen beschloss, ein Kopftuch zu tragen. Sie teilte dies der Personalabteilung vor ihrer Rückkehr aus einem Erziehungsurlaub mit und begründete es damit, dass sich ihre religiösen Vorstellungen gewandelt hätten und ihr Glaube es verbiete, sich in der Öffentlichkeit ohne Kopftuch zu zeigen. Das Kaufhaus räumte der Frau zunächst Bedenkzeit ein, sprach ihr aber (mit Zustimmung des Betriebsrats) nach mehreren ergebnislos verlaufenen Gesprächen die Kündigung aus. Das Landesarbeitsgericht Hessen gab dem Arbeitgeber, einem Kaufhausbetreiber in ländlicher Umgebung, zunächst recht: Er sei nicht verpflichtet, die Verkäuferin zu beschäftigen, wenn sie darauf bestehe, ein Kopftuch zu tragen, nachdem sie zuvor mehrere Jahre lang ihrer Tätigkeit „in westlicher Kleidung“ nachgegangen sei und damit „die von ihrem Arbeitgeber an das äußere Erscheinungsbild des Verkaufspersonals gestellten Anforderungen erfüllt hat“ (LAG Hessen, Urt. v. 21.01.2001, Az. 3 Sa 1448/00). Die Verkäuferin beantragte Revision vor dem Bundesarbeitsgericht und hatte schließlich Erfolg: Ihre Weigerung, in der Arbeitszeit auf das Tragen eines Kopftuchs zu verzichten, rechtfertigte aus der Sicht des Gerichts keine Kündigung. Der Arbeitgeber hatte zwar vorgetragen, dass das Tragen des Kopftuchs den Kaufhausbetrieb störe. Das Bundesarbeitsgericht stellte jedoch fest, der Arbeitgeber könne zwar aufgrund seines Direktionsrechts durchaus betriebliche Bekleidungsregeln festlegen, diese müssten aber die grundrechtlich geschützte Glaubensfreiheit berücksichtigen. Dieses Recht wiege schwerer als die Sorge des Arbeitgebers, wegen ausbleibender Kunden Umsatzeinbußen zu erleiden, und sei somit stärker zu berücksichtigen als seine grundrechtlich geschützte unternehmerische Freiheit. Schließlich hätte man dem Kaufhausbetreiber zumuten können, die Verkäuferin probeweise mit Kopftuch einzusetzen und abzuwarten, ob dies tatsächlich zu Störungen im Betriebsablauf und Umsatzeinbußen führt. Angesichts des hohen Stellenwerts der Glaubens- und Religionsfreiheit müsse der Arbeitgeber die geltend gemachten realen Gefährdungen konkret darlegen. Das Urteil des Bundesarbeitsgerichts wurde letztendlich vom Bundesverfassungsgericht bestätigt und der Verfassungsbeschwerde des Kaufhausbetreibers nicht stattgegeben, weil eine „konkrete Ge-

fahr des Eintritts der [...] negativen betrieblichen oder wirtschaftlichen Folgen“ nicht nachgewiesen worden sei (BVerfG, Urt. v. 30.06.2003, Az. 1 BvR 792/03).

Die in der BAG-Rechtsprechung beobachtbare Linie, die unterschiedlichen Interessen jeweils im Einzelfall abzuwägen, zeigt sich auch in der Rechtsprechung des EGMR (vgl. auch Stoffels 2013). Im Rahmen eines gemeinsamen Prozesses beschäftigte sich das Gericht mit vier (voneinander unabhängigen) Klagen gläubiger Christen in Großbritannien, die ihren Arbeitsplatz verloren hatten, weil sie darauf bestanden, bestimmte Dinge aus religiösen Gründen zu unterlassen, die der Arbeitgeber als erforderlich oder als Teil des Arbeitsverhältnisses ansah (EGMR, Urt. v. 15.01.2013, *Eweida and others vs. The United Kingdom*).<sup>243</sup> Eine koptische Christin hatte nach langjähriger Beschäftigung bei einer britischen Fluggesellschaft darauf bestanden, entgegen den Bekleidungs Vorschriften der Fluggesellschaft ein Kreuz sichtbar um den Hals zu tragen, um ihren Glauben zu bezeugen. Hier entschied der EGMR gegen die Vorinstanzen, die dem Arbeitgeber Recht gegeben hatten. Das Gericht monierte, die nationalen Gerichte hätten dem Interesse der Arbeitgeber, (auch) durch ein religionsneutrales Auftreten der Belegschaft ein bestimmtes Unternehmensimage zu vermitteln, zu viel Gewicht beigemessen und dem Interesse der Arbeitnehmerin, auch am Arbeitsplatz ihren Glauben zu bezeugen, zu wenig. Das Gericht war dieser Auffassung, obwohl die Fluggesellschaft der Arbeitnehmerin ein firmeninternes Klärungsverfahren und eine gleich bezahlte Verwaltungstätigkeit (ohne Kundenkontakt) angeboten hatte.<sup>244</sup>

Von diesem tendenziell religionsfreundlichen Urteil wich dasselbe Gericht allerdings im Fall einer Krankenschwester ab, die ebenfalls darauf bestand, bei der Arbeit ein Kreuz an einer Halskette zu tragen. Der Arbeitgeber sah eine von Kreuz und Kette ausgehende Verletzungs- und Infektionsgefahr und schlug u. a. vor, das Kreuz anders zu befestigen (etwa am Namensschild oder als Anstecker). Als die Arbeitnehmerin dieses und andere Vermittlungsangebote ablehnte, versetzte das Krankenhaus sie schließlich von der geriatrischen Station, auf der sie bis dahin eingesetzt war, auf eine zeitlich befristete Stelle im Verwaltungsbereich des Krankenhauses. Der EGMR bestätigte in diesem Fall die Rechtsprechung der britischen Arbeitsgerichte. Er verneinte eine indirekte oder direkte Diskriminierung der Arbeitnehmerin mit der Begründung, in diesem Fall sei das vom Arbeitgeber angeführte Interesse der Patientensicherheit höher zu bewerten als der Wunsch der Arbeitnehmerin, ihren Glauben zu bezeugen.<sup>245</sup>

243 Vgl. dazu auch Goos 2013.

244 Zwei der sieben Richter folgten dieser Einschätzung nicht und gaben ein Sondervotum ab.

245 Auch in diesem Fall gaben zwei Richter ein Sondervotum ab mit der Begründung, dies sei nicht nur eine Frage der Religions-, sondern vor allem eine der Gewissensfreiheit.

Auch im Fall einer britischen Standesbeamtin bestätigte der EGMR die Linie, die die britischen Gerichte zuvor eingeschlagen hatten. Die Beamtin hatte sich mit Verweis auf ihren christlichen Glauben geweigert, gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften zu registrieren. Der Arbeitgeber hatte darauf mit einem Disziplinarverfahren reagiert, gegen das die Arbeitnehmerin geklagt hatte. Die erste Instanz hatte ihrer Klage stattgegeben; in den nächsten Instanzen wurde dieses Urteil allerdings korrigiert und die Beamtin schließlich wegen Verletzung ihrer dienstlichen Pflichten entlassen. Vor dem EGMR hatte diese Entscheidung Bestand. Das Gericht begründete dies vor allem damit, dass die religiösen Überzeugungen der Arbeitnehmerin im Zweifel hinter den Schutz der Rechte anderer zurücktreten müssten, die in ihrer Dienstpflicht verankert seien (Personen unabhängig von ihrer sexuellen Orientierung zu trauen). Einem ähnlichen Begründungsmuster folgte der EGMR im Fall eines Paartherapeuten, der sich mit Verweis auf seinen Glauben weigerte, gleichgeschlechtliche Paare sexualtherapeutisch zu be-

raten. Der Arbeitgeber begründete seine Entlassung mit dem Anspruch, eine diskriminierungsfreie Beratung zu gewährleisten. Sowohl die nationalen Gerichte als auch der EGMR sahen die Entlassung als gerechtfertigt an.

Die meisten religiösen Konflikte im Arbeitsverhältnis landen vermutlich nicht vor den Gerichten, sondern werden zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer direkt verhandelt – wobei unklar ist, ob die Lösungen für beide Seiten zufriedenstellend sind oder nicht. Rechtsstreitigkeiten über religiöse Überzeugungen, Praktiken und Bräuche am Arbeitsplatz (die meist, aber nicht ausschließlich religiöse Minderheiten betreffen) sind jedenfalls kein deutschlandspezifisches oder -exklusives Problem (RELIGARE 2012: 4f.).<sup>246</sup> Die Rechtsprechung dazu fällt durchaus unterschiedlich aus. Ihr gemeinsamer Nenner ist eine starke Einzelfallorientierung und darüber hinaus eine gründliche Abwägung der jeweiligen Rechte. Dies gilt für die deutschen Obergerichte mittlerweile ebenso wie für den EGMR.

---

246 Mit Konflikten in Bezug auf religiöse Symbole bzw. Kleidung haben sich z. B. auch Gerichte in Belgien, Frankreich, Großbritannien und den Niederlanden beschäftigt, mit der Freistellung von bestimmten Tätigkeiten aus Glaubens- oder Gewissensgründen z. B. Gerichte in Großbritannien und den Niederlanden (vgl. RELIGARE 2012: 5f.).



## Normenkollisionen zwischen der Religionsfreiheit und anderen Grundrechten und Rechtsgütern

In Kap. B.3 geht es generell um den individualrechtlichen Anerkennungspfad,<sup>247</sup> d. h. um Fälle, in denen religiös motiviertes Handeln unter Bezug auf die Religionsfreiheit mit vom Staat definierten Gemeinwohlsgütern bzw. konkurrierenden Rechtspositionen kollidiert. Kap. B.3.1 greift die Frage auf, inwieweit islamisches Recht in Deutschland anwendbar ist. In Kap. B.3.2 geht es um Meinungs-, Kunst- und Pressefreiheit. Dabei wird vor allem erörtert, ob und in welchem Maß in der zunehmend säkularisierten und religiös pluralistischen Gesellschaft auf religiöse Sensibilitäten eingegangen bzw. darauf Rücksicht genommen werden muss; diese Frage wurde besonders im Rahmen des ‚Karikaturenstreits‘ vor über zehn Jahren intensiv diskutiert. Mit Blick auf ein vor drei Jahren ergangenes Urteil eines deutschen Landgerichts zur Zulässigkeit der medizinisch nicht indizierten Beschneidung von Jungen befasst sich Kap. B.3.3 mit einer unerwartet aufgetretenen Kollision zwischen Religionsfreiheit und elterlichen Erziehungsrechten auf der einen und dem Recht auf körperliche Unversehrtheit auf der anderen Seite. In eine ähnliche Richtung geht Kap. B.3.4: Hier wird die Frage erörtert, inwieweit Eltern unter Berufung auf Religionsfreiheit und elterliches Erziehungsrecht ihre Kinder von Teilen des staatlichen Schulunterrichts befreien lassen können.

Der wohl prominenteste Konflikt zwischen religiösen Normen und Erwartungen des Arbeitgebers an den Arbeitnehmer bezieht sich auf religiös geprägte Bekleidung, konkret: die Frage, ob das Tragen eines Kopftuchs in bestimmten Positionen im öffentlichen Dienst zulässig ist. In einem aktuellen Urteil des Bundesverfassungsgerichts wurde noch einmal explizit die besondere Bedeutung dieser Frage herausgestellt; diesem Thema wird ein eigenes Unterkapitel gewidmet (s. Kap. B.3.5).

### B.3.1 Islamisches Recht in Deutschland: Anwendung und Grenzen

Im Herbst 2014 wurde über eine selbst ernannte ‚Scharia-Polizei‘ berichtet, die als eine Art muslimischer Sittenwächter in Wuppertal Passanten kontrolliert und sie auf ‚unislamisches Verhalten‘ hinweist.<sup>248</sup> Das ließ die integrationspolitische Debatte über die Macht der Scharia in Deutschland und die Etablierung einer Paralleljustiz erneut aufflammen (vgl. u. a. FAZ 2014). Es spricht einiges dafür, dass es sich bei dem Vorfall in Wuppertal um eine Aktion (post-)pubertärer „Halbstarker“ handelte (so drückte es der Zentralrat der Muslime aus). Trotzdem hat sie ein Thema in den Blick der Öffentlichkeit gerückt, das für den integrationspolitischen wie den interreligiösen Diskurs eminent wichtig ist: Welche Geltung kann und darf die Scharia in Deutschland beanspruchen?

#### B.3.1.1 Scharia in Deutschland? Berücksichtigung ausländischer Rechtsnormen im deutschen Recht

Zunächst ist der Begriff der Scharia zu klären, der in weiten Kreisen der Bevölkerung Ablehnung auslöst. Er steht für die Gesamtheit aller (alltäglichen) religiösen Vorschriften und rechtlichen Normen im Islam. Die Scharia hat sich über viele Jahrhunderte und in einem weiten geografischen Raum entwickelt. Sie ist „alles andere als ein unveränderliches Gesetzbuch, sondern ein höchst komplexes System von Normen und von Regeln“ (Rohe 2012: 21) und entsprechend auch offen für Auslegung und Interpretation. Die meisten Staaten der Welt mit einer mehrheitlich muslimischen Bevölkerung haben Elemente der Scharia in ihre Rechtssysteme integriert – oder

247 Vgl. zu der Unterscheidung zwischen individualrechtlichen und kollektiven Pfaden Joppke 2013: 417–419.

248 Strafrechtlich könnte es sich dabei um Nötigung im Sinne von § 240 StGB handeln. Das Landgericht Wuppertal hat die Strafbarkeit dieser Aktion kürzlich verneint (LG Wuppertal, Ur. v. 02.12.2015, AZ. 22 Kls 27/15), da von den grell-orangen Warnwesten mit der Aufschrift „Shariah-Police“ keine einschüchternde, militante Wirkung ausgegangen sei. Die Staatsanwaltschaft hat angekündigt, sie werde gegen das Urteil Beschwerde einlegen.

vielmehr, ihre rechtlichen Normen sind von der Scharia inspiriert oder geprägt. Nur in wenigen Staaten der Welt wird die Scharia in fast allen Rechtsgebieten umfassend angewandt, z. B. in Saudi-Arabien und dem Iran.

Um sich der Frage zu nähern, inwieweit die Scharia an das deutsche Recht anschlussfähig ist, muss also zunächst innerhalb der Scharia unterschieden werden zwischen religiösen Vorschriften und Rechtsvorschriften (Rohe 2009; 2015a). Für religiöse Normen (dazu gehören etwa Vorschriften zum Beten und Fasten) ist das Verhältnis zum deutschen Recht vergleichsweise einfach zu klären: Sie unterliegen ebenso wie Vorschriften und Gebote anderer Religionen der Religionsfreiheit, die nach Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG grundrechtlich geschützt ist.<sup>249</sup> Komplizierter ist die Lage bei den Rechtsvorschriften der Scharia: Etliche dieser Normen wären (zumindest in einer traditionell-konservativen Auslegung) „evident verfassungswidrig“ (Majer 2014: 130). Darunter fallen die verschiedenen Elemente der rechtlichen Unterscheidung zwischen Mann und Frau oder zwischen Muslimen und Nichtmuslimen im Erb- und Familienrecht wie auch die drakonischen Strafen des *Hadd-* oder *Hadud-*Strafrechts (z. B. Steinigung bei Ehebruch), die gegen Menschen- und Grundrechte verstoßen (Rohe 2009). Hier ist das deutsche Recht zu Recht geschlossen und kompromisslos; aber auch weniger extreme Vorschriften der Scharia wie das unterschiedliche Erbrecht muten im liberalen Rechtsstaat mitunter befremdlich an. Daher bedeutet der von Muslimen erhobene Anspruch, in einigen kritischen Bereichen wie dem Familienrecht islamisches anstelle von säkularem Recht anzuwenden, „die sicherlich größte Herausforderung des Islam für den säkularen Staat in Europa“ (Joppke 2015: 162, Übers. d. SVR).

Dem begegnet der Staat nun u. a. dadurch, dass in das deutsche Recht auch Vorschriften des ausländischen Rechts Eingang finden, die durch die Scharia geprägt sind. Dafür gibt es zwei Wege: den direkten über das sog. Internationale Privatrecht (IPR) und den indirekten über das optionale (s. u.) Zivilrecht (Rohe 2003). Im IPR sind alle Privatrechtsordnungen im Prinzip gleichwertig und müssen innerhalb der Grenzen des sog. *ordre public* – d. h. der Grundfesten der inländischen Wertvorstellungen – anerkannt werden (Bowen/Rohe 2015: 139). Die Anwendung des IPR in Deutschland ist vor allem im Einführungsgesetz zum Bürgerlichen Gesetzbuch (Art. 3ff. EGBGB) sowie über verschiedene EU-Verordnungen (konkret der Rom I-, Rom II- und Rom III-Verordnung) geregelt (Rohe 2015b: 469). In Deutschland wird etwa im Bereich des Familien-

rechts in der Regel und in den Grenzen des *ordre public* nach ausländischem Recht entschieden, wenn mindestens ein Ehepartner nicht die deutsche Staatsangehörigkeit hat, die Ehe im Ausland geschlossen wurde und/oder geplant ist, dass die Eheleute dauerhaft im Ausland leben (vgl. Rohe 2003).<sup>250</sup> Konkret ist es dann beispielsweise möglich, „dass [...] ein deutsches Gericht ehevertragliche Ansprüche nach iranischem Recht durchsetzt“ (Majer 2014: 130), wenn durch die Einbeziehung dieses Rechts die Frau nach der Scheidung Vermögenswerte erhält und damit finanziell besser abgesichert ist. In solchen Fällen wird aber nicht direkt ‚die Scharia‘ angewendet, sondern vielmehr „das ausländische Recht, mag es auch von der Scharia geprägt sein“ (Majer 2014: 130). Dabei orientiert sich das deutsche Recht prinzipiell am Ergebnis: Ob ausländische Rechtsnormen berücksichtigt werden, wird davon abhängig gemacht, was im konkreten Fall daraus resultiert.

Die Übernahme ausländischer Normen (die eventuell von der Scharia beeinflusst sind) hat also mit dem *ordre public* eine feste und klar definierte Grenze. Entsprechend endet „die Bereitschaft zu solcher Rechtsanwendung“ dort, „[w]o die Anwendung fremden Rechts zu *Ergebnissen* führen würde, die unseren rechtlichen Grundentscheidungen widersprechen“ (Rohe 2015a: 286, Herv. d. SVR). Ausgeschlossen sind somit etwa eine „patriarchalisch orientierte Zuordnung des Sorgerechts für Kinder nach Alter und Geschlecht oder ein Eheverbot zwischen Musliminnen und Nicht-Muslimen, wie es dem traditionellen islamischen Recht entspricht“ (Rohe 2015a: 286).

Ein Beispiel für die Anwendung islamisch geprägten Rechts nach den Grundsätzen des IPR ist der *talaq*, das Verstoßungsrecht: Nach islamischem Recht kann sich der Ehemann grundlos scheiden lassen, während die Ehefrau dafür einen besonderen Grund braucht (z. B. Alkoholsucht des Ehemanns). Diese ungleiche Regelung wirkt befremdlich, nicht nur wegen des Gleichberechtigungsgebots in Art. 3 Abs. 2 GG; auch die Rom III-Verordnung der EU verlangt explizit eine Gleichbehandlung der Eheleute im Falle einer Scheidung (Rohe 2015b). Trotzdem wird sie im Sinne der Ergebnisorientierung in der deutschen Rechtsprechung grundsätzlich anerkannt, da „das Problem der unzureichenden Gleichbehandlung durch das Ergebnis neutralisiert wird“ (Rohe 2015b: 474, Übers. d. SVR). Sofern die Ehe auch nach deutschem Recht geschieden werden könnte und die Frau mit der *talaq*-Entscheidung einverstanden ist bzw. sie wünscht, verstößt der *talaq* nicht gegen den *ordre public* (vgl. Langenfeld 2015a).

249 Auch hier gilt natürlich, dass die Religionsfreiheit keineswegs den Status eines ‚Obergrundrechts‘ hat. Die Kapitel B.3.2 bis B.3.5 befassen sich mit Normenkollisionen zwischen der Religionsfreiheit und anderen Grundrechten.

250 In Deutschland hängt es somit wie in den meisten kontinentaleuropäischen Staaten von der Staatsangehörigkeit der betroffenen Personen ab, ob die ausländische oder die inländische Rechtsordnung angewendet wird. In angelsächsischen Ländern ist dafür hingegen der Lebensmittelpunkt ausschlaggebend (vgl. Foblets 2013).

Mit seiner kategorischen Ablehnung in der deutschen Rechtsprechung würde hingegen „unnötig die Nichtanerkennung der Scheidung im Heimatstaat (sog. hinkende Ehe) riskiert“ (Langenfeld 2015a: Rn. 162).<sup>251</sup>

Auch die *talaq*-Scheidung wird nicht in allen europäischen Staaten anerkannt: Der österreichische Oberste Gerichtshof lehnte dies in einer Entscheidung von 2006 grundsätzlich ab mit der Begründung, es verstoße gegen den österreichischen *ordre public*. In Frankreich erklärte der Kassationshof 2004 die unilaterale Scheidung ebenfalls als mit dem *ordre public* nicht vereinbar, zudem verstoße sie gegen die Europäische Menschenrechtskonvention (vgl. Bowen/Rohe 2015).

Ein anderes Thema ist die polygame Ehe: Eine Mehr-ehe einzugehen ist in allen westeuropäischen Staaten verboten und sogar strafbar; fraglich ist aber, wie damit umzugehen ist, wenn sie außerhalb Europas geschlossen wurde. Das deutsche Recht unterscheidet hier zwischen primär privaten und primär öffentlichen Aspekten der Ehe: Im Bereich des Ausländerrechts ist eine Zweitehe nicht akzeptiert, eine zweite Ehefrau kann also z. B. nicht über den Familiennachzug nach Deutschland kommen. Stirbt jedoch der Ehemann, wird bei der Teilung von Rentenversicherungsansprüchen eine Zweitfrau berücksichtigt, weil das in ihrem Interesse liegt.<sup>252</sup> Die polygame Ehe als solche wird zwar nicht anerkannt, doch hat im Sinne der Ergebnisorientierung „die deutsche Rechtsordnung entschieden, solchen Frauen Schutz zu gewähren“ (Rohe 2009: 2). In Großbritannien haben die Gerichte hingegen Rentenansprüche einer Witwe aus einer polygamen Ehe zurückgewiesen; so hat im Ergebnis keine der beiden betroffenen Frauen eine solche Rente erhalten (Bowen/Rohe 2015: 145).

Wie die Beispiele zeigen, gibt es also kein länderübergreifend einheitliches richterliches Verständnis des *ordre public*. Nach Bowen und Rohe (2015: 144, Übers. d. SVR) hängt die Auslegung davon ab, wie die Länder jeweils die beiden übergeordneten Ziele von Urteilen gewichten: Diese sollen zum einen „klare Rechtsnormen etablieren, die auf breit akzeptierten kulturellen und sozialen Überzeugungen basieren“, zum anderen „Gerechtigkeit für konkrete Individuen herstellen“. Während deutsche Gerichte mit den individuellen Auswirkungen eher das zweite Ziel höher gewichten, neigen britische (wie auch französische) Gerichte dazu, „die Akzeptanz ausländischer Rechtsinstitutionen als solche zu evaluieren und ihnen

jede Art von Anerkennung zu verweigern, sofern sie als französischer oder britischer öffentlicher Ordnung und Moral widersprechend betrachtet werden; damit wird eine klare Botschaft an die Öffentlichkeit gesendet, dass diese Institutionen vom Recht des Landes unter allen Umständen zurückgewiesen werden“ (Bowen/Rohe 2015: 144, Übers. d. SVR). Ein Grund für diese Unterschiede ist wohl die jeweilige Zusammensetzung der Gruppe der Muslime in den genannten Ländern: In Deutschland leben mehrheitlich Muslime aus der Türkei und dem Balkan; daher kommen Fälle von Mehrehen relativ selten vor, weil die Polygamie in diesen Ländern schon vor Jahrzehnten abgeschafft wurde. Die in Großbritannien lebenden Muslime stammen dagegen mehrheitlich aus Pakistan und Bangladesch, wo die Mehrehe verboten und in Teilen des Landes bzw. der Gesellschaft sogar verbreitet und anerkannt ist (Bowen/Rohe 2015: 145).

Unstrittig ist die Anwendung ausländischer Rechtsnormen im Zivilrecht. Dieses beruht auf der Willensfreiheit, die sich aus der Privatautonomie ableitet, und ermöglicht Individuen grundsätzlich, mit anderen eine Rechtsbeziehung einzugehen bzw. dies zu unterlassen – in diesem Sinne ist es anders als das öffentliche Recht und das Strafrecht ‚optional‘. Neben der indirekten Anwendung durch das IPR können Scharia-geprägte Normen also im Rahmen des Zivilrechts direkt angewandt werden. Das geschieht in Deutschland beispielsweise bei Eheverträgen oder im Handelsrecht (Rohe 2003: 49). So ist es etwa „unter Gesichtspunkten des *ordre public* unproblematisch“, einer Frau die islamische *mahr* („Morgengabe“) zuzusprechen, die ihr im Scheidungsfall zusteht, „weil das Subsumtionsergebnis keine Benachteiligung der Frau mit sich bringt“ (Langenfeld 2015a: Rn. 161).<sup>253</sup> Im Rahmen der individuellen Gestaltungsfreiheit können Privatpersonen untereinander auch Darlehensverträge nach den Vorschriften der Scharia schließen, um Zinszahlungen zu vermeiden (vgl. Rohe 2009).

### B.3.1.2 Rechtliche Parallelstrukturen: *Sharia Councils* und *Muslim Arbitration Tribunals* in Großbritannien

Jenseits der Frage, ob bzw. in welchem Fall in deutschen Gerichtssälen Normen der Scharia angewendet werden, stellt sich das Problem der Paralleljustiz, die von inoffiziellen, selbst ernannten Scharia- bzw. ‚Friedensrichtern‘

251 Im Sinne der normativen Ordnung des Grundgesetzes bleibt allerdings fraglich, ob der Vollzug des *talaq* wirklich vor Gericht geschehen muss bzw. sollte (indem der Ehemann den Ausspruch „*talaq*“ („Ich verstoße Dich“) dreimal wiederholt). „Wenn man den Ausspruch eines Scheidungsurteils auf Grundlage der Aussprache des *talaq* aus reinen Ergebniserwägungen heraus für zulässig erachten möchte, sollte man zumindest überlegen, von der – offenbar gängigen – Praxis des Ausspruchs der Verstoßungsformel im Gerichtssaal abzusehen; denkbar wäre doch auch, den privat erfolgten Ausspruch der Verstoßungsformel im Gerichtssaal bezeugen zu lassen“ (Langenfeld 2015a: Rn. 163).

252 In diesem Fall kommt § 34 Abs. 2 SGB I zum Tragen: „Ansprüche mehrerer Ehegatten auf Witwenrente oder Witwerrente werden anteilig und endgültig aufgeteilt.“ Diese sozialrechtliche Anpassung ist also kostenneutral.

253 Über die *mahr* hat der Bundesgerichtshof bislang in drei Fällen entschieden – 1987, 1998 und zuletzt 2009 (Yassari 2013).

geübt wird, d. h. von Personen, die weder dafür ausgebildet noch vom Staat anerkannt sind. Auf dieses Thema aufmerksam wurde man in Deutschland vor allem durch das Buch „Richter ohne Grenzen“ von Joachim Wagner, das 2011 veröffentlicht wurde. Als erstes Land hat Bayern bereits 2011 einen runden Tisch zum Thema Paralleljustiz eingerichtet. Das Thema ist sogar in den Koalitionsvertrag zwischen den Parteien eingegangen, die die aktuelle Bundesregierung tragen. Dort ist vereinbart: „Wir wollen das Rechtssprechungsmonopol des Staates stärken. Illegale Paralleljustiz werden wir nicht dulden“ (CDU/CSU/SPD 2013: 107).

Rechtlich ist die Lage eindeutig: Anders als in Großbritannien sind religiöse Parallelgerichte als Teil der allgemeinen Rechtsordnung in Deutschland weder vorgesehen, noch werden sie geduldet.<sup>254</sup> Die islamischen Verbände haben entsprechende Forderungen auch bislang nicht erhoben. In Großbritannien hingegen kann vor allem im Bereich des Familienrechts von einem Dreistufenmodell gesprochen werden: Neben der offiziellen staatlichen Gerichtsbarkeit gibt es zum einen sog. *Sharia Councils* als (staatlich geduldete) inoffizielle Community-Mechanismen, zum anderen die *Muslim Arbitration Tribunals* (MAT), das sind staatlich anerkannte Schiedsgerichte, die säkulares und religiöses Recht kombinieren (vgl. Bano 2012: 54).

Während die MAT in Großbritannien erst 2007 etabliert wurden, fungieren die *Sharia Councils*, die meist in enger Verbindung mit Moscheegemeinden entstanden sind (Bano 2012: 64), schon seit fast einem halben Jahrhundert als alternative Instanzen der Streitbeilegung. Wie viele dieser *Councils* es gibt, ist unklar; Schätzungen liegen zwischen 30 (Bano 2012) und 85 (Ali 2013). Zu den *Sharia Councils* gibt es kaum empirisch abgesicherte Erkenntnisse; ihre Erforschung wird vor allem dadurch erschwert, dass der Zugang schwierig ist und ‚Kläger‘ wie ‚Richter‘ kaum bereit sind, darüber Auskunft zu geben (vgl. Bano 2012; Ali 2013). Klar ist aber, dass die *Sharia Councils* vor allem Fälle im Bereich des Familienrechts verhandeln. De facto sind es Scheidungsgerichte: Sie werden in aller Regel von Frauen angerufen, die sich nach islamischem Recht scheiden lassen wollen, deren Ehemänner sich aber weigern, den *talaq* auszusprechen (Bano 2012; Ali 2013: 132). Dass die *Councils* sich zu faktisch reinen Scheidungsgerichten entwickeln, hatten ihre Gründer nicht beabsichtigt; sie hatten eigentlich damit gerechnet, dass sie über Scheidungsfragen hinaus eine

große Bandbreite unterschiedlicher Aspekte und Konflikte für britische Muslime verhandeln und lösen würden (Bowen 2016: 87).

Da die *Sharia Councils* inoffizielle und staatlich nicht anerkannte Instanzen der Streitschlichtung sind, vermitteln die von ihnen ausgestellten Dokumente (in diesem Fall vor allem Scheidungszertifikate) keinen Rechtstitel, der nach der offiziellen Rechtsordnung verwertbar wäre.<sup>255</sup> Diese rechtliche Hierarchie wird von ihnen aber offenbar durchaus anerkannt. Die meisten fordern sogar ausdrücklich eine offizielle (säkulare) Scheidungsurkunde, bevor sie ein religiöses Scheidungsverfahren durchführen (Bano 2012: 108). Zudem enthalten ihre Webseiten in der Regel den Hinweis, dass die *Council*-Scheidungsurkunde nur eingeschränkt gültig ist und eine zivilrechtlich geschlossene Ehe im britischen Rechtssystem geschieden werden muss (Ali 2013: 132). Die von Bano (2012) interviewten Gelehrten (Mitarbeiter der *Councils*) berichten zudem, dass es auch keine Gemeinschaftsverfahren oder Sanktionen gibt, um die festgelegten Bedingungen einer Scheidung durchzusetzen, das hänge vom guten Willen der beteiligten Parteien ab. Insgesamt lässt sich also feststellen, dass die *Sharia Councils* das britische Rechtssystem als übergeordnet anerkennen (Joppke 2015) und sich nicht als Alternative, sondern als Ergänzung zu staatlichen Gerichten sehen (s. auch Bowen 2016).

Umstritten ist, ob die *Sharia Councils* die Position muslimischer Frauen in Großbritannien stärken oder schwächen. Trotz ihrer unbestreitbar patriarchalischen und juristisch konservativen Ausrichtung spricht einiges dafür, dass sie diesen Frauen im Sinne eines ‚Notausgangs‘ eher Vor- als Nachteile bringen (Bano 2012). Denn oft sind sie für Muslime die einzige Möglichkeit, sich aus einer ‚hinkenden Ehe‘ (d. h. einer Ehe, die von der Community nicht als geschieden anerkannt wird) zu befreien, weil ihr Mann mit einer Scheidung nicht einverstanden ist und z. B. den *talaq* verweigert. Solange eine Frau in den Augen ihrer Community noch verheiratet ist, kann sie aber nicht erneut heiraten (Bano 2012). Zudem sind in der muslimischen Bevölkerung Großbritanniens traditionelle, arrangierte Ehen zwischen nahen Verwandten weit verbreitet, was die sozialen Kosten einer Ehescheidung noch steigert (Bowen 2016).

Das Verfahren selbst ist für die Frauen allerdings oft belastend. Die Studie von Bano (2012) zeigt sehr eindrücklich, wie sie vor den „üblicherweise ausschließlich mit Männern besetzten Councils“ (Ali 2013: 133, Übers.

254 Die Einrichtung einer eigenen Gerichtsbarkeit ist in Deutschland denjenigen Religionsgemeinschaften vorbehalten, die als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt sind; die Möglichkeit dazu leitet sich vom Selbstbestimmungsrecht in Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV ab (vgl. Unruh 2015: 140). Dabei geht es aber nur um die Rechtsprechung in Angelegenheiten der Religionsgemeinschaft. Etwaige Urteile können auch nicht ohne Weiteres im weltlichen Recht Wirkung entfalten; so besteht etwa eine Ehe, die nach kanonischem Recht aufgelöst wird, nach dem weltlichen Recht trotzdem weiter.

255 Von britischen *Sharia Councils* ausgestellte Scheidungszertifikate werden nicht nur von britischen Gerichten, sondern auch von staatlichen Gerichten muslimisch geprägter Staaten nicht anerkannt (Ali 2013: 132).

d. SVR) mit patriarchalischen bis chauvinistischen Einstellungen konfrontiert werden, etwa der, dass ‚eine gute Muslima‘ sich generell nicht scheiden lassen sollte (auch nicht bei häuslicher Gewalt oder im Fall einer Zwangsheirat). Zudem wird darauf bestanden, dass scheidungswillige Frauen an sog. Versöhnungstreffen mit dem Ehemann teilnehmen (Bano 2012). Seit einigen Jahren gibt es aber neben diesen sehr konservativ ausgerichteten *Councils* auch einige, die „einen eher ‚frauenzentrierten Ansatz‘ verfolgen“ (Bano 2012: 207, Übers. d. SVR; vgl. auch Bowen 2016). Diese neue Binnendifferenzierung wird von muslimischen Frauen auch gezielt genutzt. Empirisch dokumentiert ist etwa ein ‚Council-Shopping‘: Muslimische Frauen kontaktieren oft mehrere *Councils* parallel oder nacheinander, um dasjenige zu identifizieren, das ihrem Anliegen am besten Rechnung trägt (Bano 2012). In den meisten Fällen geben *Sharia Councils* dem Scheidungswunsch der Frau statt – wenn auch oft erst nach einer langwierigen und bürokratischen Bearbeitung (Bano 2012: 126; Bowen 2016: 77).

Von den *Councils* grundsätzlich zu unterscheiden sind die ebenfalls in Großbritannien etablierten MAT, die 2007 auf der Basis des *Arbitration Act* von 1996 eingeführt wurden.<sup>256</sup> Im Gegensatz zu den *Councils* ist hier neben einem islamischen Rechtsgelehrten in jedem Fall auch ein offizieller (staatlicher) Prozessanwalt (*barrister*) vorgesehen; MAT kombinieren also ‚religiöse‘ mit ‚säkularer‘ Rechtsprechung (Brocker 2012). Ein Prozess vor einem dieser Schiedsgerichte setzt grundsätzlich das Einverständnis beider Parteien voraus, und sein Ergebnis kann das MAT zwar selbst nicht durchsetzen, es ist aber vor einem staatlichen Gericht einklagbar (vgl. Bano 2012: 239). Die Motivation zur Gründung der MAT war nach deren eigenen Angaben das Problem, dass sich mit den *Councils* eine ‚Undercover-Justiz‘ etabliert habe, die weitgehend im Verborgenen agiere und deren Entscheidungen „oft mehr Fragen aufwerfen, als Antworten zu geben“ (Muslim Arbitration Tribunal 2015a, Übers. d. SVR).

MAT bieten vor allem Streitschlichtung bei Erbschaftsangelegenheiten und in Handelssachen an, d. h. ihre Leistungen beziehen sich auf zivilrechtliche Angelegenheiten. Allerdings nennen sie auf ihren Webseiten auch familienrechtliche Aspekte wie Ehescheidungen, also eins der Kernfelder der *Sharia Councils*.<sup>257</sup> Auch das Thema häusliche Gewalt sprechen die MAT explizit an. Sie weisen zwar darauf hin, dass sie „nicht in der Lage [sind], Straftaten zu behandeln, da wir für solche Angelegenheiten in Großbri-

tannien nicht zuständig sind“; wenn sie aber von einem Fall von Körperverletzung oder häuslicher Gewalt erfahren, werden sie insofern aktiv, als sie den Parteien Unterstützung anbieten, um eine Versöhnung zu erreichen. Die MAT agieren also in solchen Fällen als eine Art Mediator. Ggf. leiten sie den Vorgang über den örtlichen polizeilichen Verbindungsbeamten für häusliche Gewalt (*Police Domestic Violence Liaison Officer*) an die Staatsanwaltschaft weiter, die dann entscheidet, ob ein Strafverfahren eingeleitet wird (Muslim Arbitration Tribunal 2015b). Dass die MAT Fälle von Gewaltanwendung an die offiziellen Stellen weiterleiten können, die für die Strafverfolgung zuständig sind, ist sicherlich zu begrüßen. Irritierend ist aber der Gedanke, in Fällen häuslicher Gewalt mit identifizierbaren Tätern und Opfern zunächst Schlichtungs- und Mediationsverfahren anzuwenden (vgl. Bano 2012: 245).

Warum Menschen als Instanz der Streitbeilegung die ‚halbstaatlichen‘ MAT konsultieren und nicht die ‚staatsfreien‘ *Councils*, ist bisher nicht gesichert empirisch untersucht (vgl. Bano 2012: 245, 248). Sowohl die parallel zur ordentlichen Gerichtsbarkeit bestehenden *Sharia Councils* als auch die staatlich-religiöse Mischform der MAT werden aber in Großbritannien immer wieder kritisiert, besonders von Menschenrechtsorganisationen (etwa in der *One Law for All*-Kampagne). Im Zentrum steht dabei zum einen die Diskriminierung von Frauen, die den Kritikern zufolge sowohl bei den *Councils* als auch bei den MAT zum Alltag gehört. Zum anderen meint man, dass beide Muslime indirekt unter Druck setzen, auf den offiziellen Rechtsweg zu verzichten.<sup>258</sup> 2012 brachte die parteilose Baronin Caroline Cox eine Gesetzesinitiative (*Arbitration and Mediation Services ‚Equality‘ Bill*) ins Oberhaus ein, um den Handlungsspielraum der MAT einzuschränken; diese scheiterte jedoch (Dobbernack 2014).

Deutschland unterscheidet sich in Bezug auf parallele islamische Rechtsstrukturen von Großbritannien in grundsätzlicher Weise: Eine staatlich-religiöse Hybridjustiz im Sinne der MAT gibt es nicht, und auch nichtstaatliche *Sharia Councils*, die eher im Verborgenen agieren, haben hier vermutlich nicht die gleiche Bedeutung wie in Großbritannien. Eine Paralleljustiz in dem Sinne, dass die staatliche Rechtsordnung bewusst missachtet wird, ist zwar auch in Deutschland „empirisch belegbar, aber zahlenmäßig nicht seriös einzuschätzen“ (Rohe 2015a: 291). In Dokumentationen von Staatsanwälten, Richtern und Polizeibeamten sowie in Berichten der Gewerkschaft der Polizei (Dienstbühl 2013) und dem oben schon angespro-

256 In Wissenschaft und Öffentlichkeit werden MAT und *Councils* oft zu Unrecht gleichgesetzt (s. dazu Ali 2013).

257 MAT bieten etwa an, die Annullierung von Ehen zu beurkunden, auch „bei Nichtvorliegen der Zustimmung und/oder der Zusammenarbeit des Ehemanns“ (Muslim Arbitration Tribunal 2015b, Übers. d. SVR).

258 Die Juristin Shaheen Ali (2013: 114, Übers. d. SVR) konstatiert in ihrer Studie zwar durchaus, dass „einige sich komplett aus freien Stücken an diese Institutionen wenden“, auf der anderen Seite setze aber „ihre bloße Existenz [...] Frauen unter Druck [...], solche Foren zu nutzen, um die ‚Akzeptanz‘ ihrer Familien und Gemeinschaften zu bekommen“.



## Info-Box 5 Verbot von Scharia-Tribunalen in Ontario, Kanada

In Großbritannien sind MAT seit 2007 etabliert; ein Versuch im Jahr 2012, diese staatlich-religiösen ‚Mischgerichte‘ abzuschaffen, ist gescheitert. In Kanada dagegen hat eine breite zivilgesellschaftliche Kampagne verhindert, dass ein geplantes islamisches Schiedsgericht in der kanadischen Provinz Ontario eingerichtet wird. Seitdem sind Schlichtungsverfahren auf der Grundlage religiösen Rechts in Ontario komplett verboten. Vorher waren sie im Rahmen des *Arbitration Act* von 1991 möglich und wurden interreligiös genutzt: „Katholiken, Mennoniten, Zeugen Jehovas und ismailitische Imame [hatten] ein solches religiöses Schiedswesen etabliert“ (Rohe 2008: 476). Als 2003 ein muslimischer Anwalt aus Toronto die Einrichtung islamischer Schiedsgerichte forderte, führte dies jedoch in Kanada zu einem „unmittelbaren Aufruhr“ (Joppke/Torpey 2013: 97, Übers. d. SVR). Abgelehnt wurden sie insbesondere von verschiedenen muslimischen Gruppen und Frauenrechtsgruppen; dabei wurden ähnliche Bedenken geäußert wie in der britischen Debatte: Es würde vor allem für Frauen und Kinder schwierig bis unmöglich sein, sich diesen Gerichten zu verweigern; täten sie es dennoch, könnte dies als Zeichen von Illoyalität oder sogar Abfall vom Glauben gewertet werden (vgl. Brocker 2012; Joppke/Torpey 2013).

Ein Bericht, den die Regierung von Ontario 2004 bei der ehemaligen Justizministerin Boyd in Auftrag gab, fand zwar keine Belege dafür, dass Frauen in familienrechtlichen Schiedsverfahren systematisch diskriminiert werden; Frauenrechtsgruppen und eine Gruppe prominenter Feministinnen stellten dies aber vehement in Frage. Auf Initiative des Premierministers verabschiedete das Parlament der Provinz Ontario schließlich 2006 eine Gesetzesänderung, „wonach alle schiedsgerichtlichen Entscheidungen in Familienrechtsfragen ausschließlich auf der Grundlage der Gesetze Kanadas und Ontarios zulässig seien – womit religiösen Schiedsgerichten weitgehend der Boden entzogen wurde“ (Brocker 2012: 318).

chenen Buch von Wagner (2011) finden sich einige Hinweise darauf, dass verschiedene Streitigkeiten außergerichtlich und über rechtliche Parallelstrukturen beigelegt wurden; systematisch erfasst sind sie allerdings nicht.

Problematisch sind solche Parallelstrukturen vor allem im Bereich des Strafrechts: Während die deutsche Rechtsordnung im Zivilrecht sogar ausdrücklich vorsieht, außergerichtliche Strukturen der Streitbeilegung zu nutzen, sofern beide Parteien damit einverstanden sind (Wittreck 2012; BMJV 2014), unterlaufen rechtliche Parallelstrukturen im Bereich des Strafrechts (etwa sog. Schlichter) das Gewaltmonopol des Staates und können dazu führen, dass die Grundrechte der jeweils schwächeren Beteiligten verletzt werden.

Sicher einzuschätzen ist die Bedeutung islamischer ‚Streitschlichter‘ nach jetzigem Kenntnisstand allerdings nicht; zu diesem Ergebnis kommt eine Studie des BMJV, die im November 2014 veröffentlicht wurde. Zudem ist umstritten, ob es sich bei dem beobachteten Phänomen tatsächlich um eine „islamische Paralleljustiz“ (vgl. z. B. Wagner 2011) handelt oder vielmehr um eine „ethnische Clan-Justiz“ (Rohe 2012). Bei einer solchen hängt die Entscheidung, eine ‚private‘ Streitbeilegungsinstanz einzuschalten, generell weniger mit Islam und Religion zusammen als mit ethnischen und landsmannschaftlichen Fragen (Wittreck 2012). Fälle von ‚Clan-Justiz‘, in denen die Beteiligten aufgrund ihrer soziokulturellen Prägung die staatliche Rechtsordnung missachten, sind seltener als solche, „in denen Unkenntnis über die Möglichkeiten

des Zugangs zu staatlicher Hilfe – auch für wirtschaftlich Schwache – oder über die Inhalte des deutschen Rechts herrscht“ (Rohe 2015a: 291). Hier könnten staatliche Präventions- und Aufklärungsmaßnahmen ansetzen.

### B.3.1.3 Fazit: Der (begrenzte) Platz der Scharia in Deutschland

Scharia-Normen haben in westlichen Einwanderungsländern und damit auch in Deutschland rechtliche Bedeutung erlangt; ihrer Anwendung sind aber durch das Grundgesetz und den *ordre public* deutliche Grenzen gesetzt. **Der Umgang mit solchen Normen folgt in Deutschland einem stark konsequenzialistischen Ansatz: Als zentrales Entscheidungskriterium für ihre Zulässigkeit hat sich (neben dem *ordre public*) das Ergebnis ihrer Anwendung etabliert. Es mag paradox klingen, aber ein Rechtspluralismus, der über das IPR Scharia-Normen in deutsche Gerichtssäle einschleust, ist kein frauenfeindlicher Akt, der ein auf Gleichberechtigung und Nichtdiskriminierung angelegtes Rechtssystem unterwandert, sondern vielmehr ein Versuch, in Einwanderungsgesellschaften unterschiedliche (familien)rechtliche Vorstellungen (die den etablierten Normen durchaus widersprechen) zu verbinden und einen effektiven Schutz jenen zu gewähren, die rechtlich besonders verwundbar sind.** Der Umgang mit Scharia-Normen bzw. die „selektive[ ] Anerkennung des Scharia-Rechts“ ist insgesamt auch ein Beispiel für die „integrative Kraft“



## Info-Box 6 Rechtlicher Multikulturalismus und Rechtspluralismus

Eine Ausdehnung des Rechts, wie sie in liberaldemokratischen Rechtsstaaten bezogen auf Minderheiten (z. B. Muslime) generell festgestellt werden kann, wird gelegentlich als Ausdruck eines „rechtlichen Multikulturalismus“ (Joppke/Torpey 2013) beschrieben. Gemeint sind damit religiös begründete Gestattungen eines bestimmten Handelns, die auf *exemption claims* zurückgehen. Davon abzugrenzen ist der viel diskutierte Begriff des Rechtspluralismus, der unterschiedlich ausgelegt und verwendet wird. Mit diesem Phänomen beschäftigen sich vor allem Rechtsanthropologen und Rechtssoziologen. Er umschreibt die Tatsache, dass innerhalb eines sozialen Bereichs oder geografischen Raums mehrere Rechtssysteme bzw. Rechtsordnungen parallel gelten. Vereinfacht kann man unterscheiden zwischen einem ‚echten‘ und einem ‚unechten‘ (oder beschränkten) Rechtspluralismus: Letzterer ergibt sich unmittelbar aus dem IPR und dem optionalen Zivilrecht, insofern die inländische Rechtsordnung Regelungen anerkennt und berücksichtigt, die in anderen Rechtsordnungen verankert sind (Joppke 2017). Beim ‚echten‘ Rechtspluralismus hingegen bestehen parallele Rechtssysteme nebeneinander, die vollkommen unabhängig voneinander agieren und z. B. verschiedene Institutionen der Rechtsprechung und Streitbeilegung haben. Solche gibt es selbst im politisch wie rechtlich stark multikulturellen Großbritannien nicht; die ‚staatsfreien‘ *Sharia Councils* arbeiten ergänzend zur britischen Rechtsordnung und unterwerfen sich dieser freiwillig bzw. ihre Entscheidungen sind nicht rechtsgültig (Joppke 2015). Für Deutschland kann festgestellt werden, dass es einen ‚echten‘ Rechtspluralismus hier – wie in allen anderen westlichen Rechtsstaaten – schon deshalb nicht gibt, weil das staatliche Recht letztendlich allen anderen Regelungen übergeordnet bleibt. Rechtspluralismus im ‚unechten‘ Sinne ist kein neues Phänomen, das durch Zuwanderung von Personengruppen mit eigenen Rechtssystempräferenzen entstanden ist, und er ist auch keine Abweichung vom Ideal eines monistischen Rechtssystems. Vielmehr hat es ihn in jeder Gesellschaft zumindest in Ansätzen immer gegeben, auch in Europa (vgl. Joppke 2015: 167). Im westlichen Rechtspluralismus, den Harold Berman (1983: 10, Übers. d. SVR) in einer klassischen Studie als „Quelle von Freiheit“ beschreibt, haben sich die verschiedenen Rechtsformen gegenseitig befruchtet; das kanonische Kirchenrecht diente sogar als Modell für die Herausbildung von Rechtsstaatlichkeit. Der heutige Rechtspluralismus ist spannungsreicher, weil er nicht nur Elemente innerhalb von Zivilisationen in Einklang bringen muss, sondern auch zwischen verschiedenen Zivilisationen. So führen etwa Muslime im Westen „ein Doppelleben, um den Ansprüchen zweier Rechtssysteme zu genügen, dem säkularen [...] und dem islamischen“ (Joppke 2015: 163, Übers. d. SVR).

Nach Meinung des Rechtsphilosophen Ino Augsberg (2015: 119) müsste es Aufgabe des Religionsverfassungsrechts sein, diese konkurrierenden Rechtsordnungen in Einklang zu bringen. Im neutralen Staat stehe dem einzelnen Gläubigen damit ein Wegweiser zur Verfügung, der das jeweilige religiöse Normensystem mit der übergeordneten staatlichen Rechtsordnung in Einklang bringt; mögliche Kollisionen von religiösen und staatlichen Verhaltensvorschriften für den Einzelnen seien von staatlicher Seite zu beseitigen (vgl. Augsberg 2015: 119–124). Zentrale Aufgabe des Religionsverfassungsrechts wäre damit, die Grenzen der Religionsfreiheit bzw. der religiösen Selbstbestimmung zu markieren.

liberaldemokratischer Staaten im Umgang mit Religionen (Joppke 2015: 167f., Übers. d. SVR), die sich im Land neu etablieren. Dennoch ist die Ambivalenz dieser Rechtsintegration offensichtlich: Mit dem Aussprechen der Verstoßungsformel (des *talaq*) im Gerichtssaal werden z. B. in einem liberalen Rechtsstaat menschenrechtswidrige Rituale konserviert und in öffentliche Institutionen verlagert. ➔ **Im Sinne pragmatischer Lösungen wäre es daher z. B. deutlich besser, im Gerichtssaal lediglich bezeugen zu lassen, dass die Verstoßungsformel vorher im privaten Raum ausgesprochen wurde.** Auf diesem Wege wird dem Interesse der betroffenen Frau Rechnung getragen, aber zugleich der Geltungsanspruch der Grundsätze liberal-demokratischer Rechtsordnungen gestärkt und verteidigt.

### B.3.2 Blasphemieverbot vs. Meinungsfreiheit

Vor knapp zehn Jahren standen sich im Rahmen der sog. Karikaturen-Affäre völlig gegensätzliche Auffassungen davon gegenüber, in welchem Verhältnis „religiöse Befindlichkeiten“ (Mahmood 2007: 2, Übers. d. SVR; vgl. auch Joppke 2013: 414) zur Meinungsfreiheit stehen, die für den „Wert der demokratischen Legitimation“ (Post 2007: 77, Übers. d. SVR; vgl. auch Joppke 2013: 414) essenziell ist. Damit ist eine klassische Normenkollision zwischen religiösen Vorschriften und den Grundrechten von Meinungs- und Pressefreiheit und Freiheit der Kunst zutage getreten.

### B.3.2.1 Der Straftatbestand der Blasphemie

Die Rechtslage dazu ist in Deutschland eindeutig. Das deutsche Strafgesetzbuch (StGB) enthält mit § 166 einen sog. Blasphemie-Paragrafen, der die „Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgesellschaften und Weltanschauungsvereinigungen“<sup>259</sup> mit einer Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder einer Geldstrafe belegt, wenn sie „geeignet ist, den öffentlichen Frieden zu stören“. Ähnliche Vorschriften finden sich auch in anderen Rechtsordnungen (vgl. Walter 2006: 63). So gibt es im laizistischen Frankreich zwar kein landesweit geltendes Gesetz dazu, im Elsass und im Département Moselle aber durchaus: Gotteslästerung wird dort mit bis zu drei Jahren Gefängnis bestraft. Angewendet wurde der Passus allerdings noch nie. Der deutschen Regel sehr ähnlich sind die Vorschriften in Österreich: Dort steht die Herabwürdigung religiöser Lehren unter Strafe, sofern sie „geeignet ist, berechtigtes Ärgernis zu erregen“ (§ 188 StGB). Prominente ‚Opfer‘ dieses Passus waren der Karikaturist Manfred Deix und der Kabarettist Gerhard Haderer; verurteilt wurden sie allerdings beide nicht.

Einige Länder haben entsprechende Regelungen aber auch gezielt aus ihrem Recht verbannt: In Großbritannien wurde 2008 ein Blasphemieverbot abgeschafft, das über drei Jahrhunderte bestanden hatte,<sup>260</sup> und die Niederlande haben 2012 den Passus gestrichen, der „mit Freiheitsstrafe bis zu drei Monaten oder einer Geldstrafe [...] bestraft, wer öffentlich, mündlich oder in Schrift oder Bild, auf religiöse Gefühle verletzende Weise schmähende Lästerungen abgibt“ (Strafrechtsparagraf 147). Im niederländischen Parlament wurde die Abschaffung hauptsächlich damit begründet, dass der entsprechende Passus seit 1968 nicht mehr angewendet wurde. Irland allerdings widersetzt sich dem europaweiten Trend, bestehende strafrechtliche Vorschriften gegen Blasphemie abzuschaffen, abzuschwächen bzw. nicht anzuwenden; dort hat der staatliche Schutz vor Blasphemie sogar Verfassungsrang.<sup>261</sup> Um dem zu entsprechen, hatte die da-

malige Regierung 2009 im Rahmen der Neufassung des *Defamation Act* die Vorschriften zu Blasphemie verschärft. Gotteslästerung kann nun mit einer Geldstrafe bis zu 25.000 Euro geahndet werden.<sup>262</sup> Ähnlich wie in Deutschland und Österreich ist ein strafrechtliches Eingreifen aber auch hier daran geknüpft, dass hinter den betreffenden Äußerungen die Absicht steht, den öffentlichen Frieden zu gefährden, bzw. eine solche Gefährdung tatsächlich eintritt; insofern sind die rechtspraktischen Auswirkungen vermutlich eher gering. Dennoch hat die Einführung bzw. Verschärfung des Anti-Blasphemie-Paragrafen in Irland eine intensive Diskussion darüber ausgelöst, ob solche Vorschriften legitim sind. Das führte letztlich dazu, dass im Oktober 2014 ein Referendum dazu beschlossen wurde, ob Schutz vor Blasphemie als Verfassungsgebot gestrichen und Art. 40 der Verfassung entsprechend geändert werden soll. Das Referendum soll nach den allgemeinen Wahlen 2016 durchgeführt werden, der genaue Zeitpunkt steht noch nicht fest.

Wie in den meisten anderen Ländern, die entsprechende Vorschriften (noch) vorsehen, ist auch in Deutschland der ‚Gotteslästerungsparagraf‘ 166 StGB rechtspraktisch weitgehend irrelevant, denn unter Schutz stehen nicht religiöse bzw. weltanschauliche Empfindungen als solche, sondern der öffentliche Frieden, der durch Verunglimpfung einer Religion u. U. gefährdet wird. Eine solche Gefährdung liegt ausdrücklich auch dann nicht vor, wenn sich – etwa durch die Publikation von Karikaturen, die Aufführung eines Theaterstücks o. Ä. – Einzelne in ihren religiösen Empfindungen derart verletzt fühlen, dass sie mit Gewaltakten reagieren (Langenfeld 2014: 8). Denn der Maßstab für die Frage nach einer Gefährdung des öffentlichen Friedens ist eben nicht der „Empfindlichste[ ]“ (Ungern-Sternberg 2009: 79), sondern die „Perspektive nicht-betroffener Dritter“ (Bielefeldt 2009: 188) bzw. „ein neutraler, auf Toleranz bedachter Betrachter“ (Lorenz 2015).<sup>263</sup>

Vor diesem Hintergrund überrascht es kaum, dass Verurteilungen nach § 166 StGB äußerst selten sind und

259 Weltanschauung lässt sich im rechtlichen Sinne definieren als eine „Sinndeutung der Welt im Ganzen und [der] Stellung des Menschen in ihr“ (Lenckner/Bosch 2014: § 166 Rn. 6) bzw. „eine von religiösen Kategorien abweichende Grundvorstellung von Mensch und Welt“. Entsprechend unterscheidet sich ein weltanschauliches Bekenntnis von „Überzeugungen und Meinungen politischer oder wissenschaftlicher Art dadurch, dass es von dem Bekenntnenden als unmittelbar konstituierend für den nicht weiter ableitbaren Wert der eigenen Person erlebt wird“ (Fischer 2015: § 166 Rn. 4).

260 Die Abschaffung war eine Spätfolge der Affäre um den vermeintlich blasphemischen Roman „Die satanischen Verse“ von Salman Rushdie, als Muslime die britischen Gesetze für sich ‚entdeckten‘ und vom Staat forderten, gegen das Werk vorzugehen. Siehe dazu Joppke 2013: 413; vgl. auch Joppke 2014a.

261 In Art. 40 Abs. 6 der irischen Verfassung heißt es: „The publication or utterance of blasphemous, seditious, or indecent matter is an offence which shall be punishable in accordance with law.“

262 In § 36 *Defamation Act* heißt es dazu: „A person who publishes or utters blasphemous matter shall be guilty of an offence and shall be liable upon conviction on indictment to a fine not exceeding € 25,000. For the purposes of this section, a person publishes or utters blasphemous matter if he or she publishes or utters matter that is grossly abusive or insulting in relation to matters held sacred by any religion, thereby causing outrage among a substantial number of the adherents of that religion, and he or she intends, by the publication or utterance of the matter concerned, to cause such outrage.“

263 Ein Antragserfordernis ist für § 166 StGB nicht ausdrücklich vorgesehen. Es handelt sich somit um ein Officialdelikt.

nur in einigen „bizarren Extremfällen“ (Bielefeldt 2009: 188) vorkommen. Eine Anfrage der Bundestagsfraktion von Bündnis 90/Die Grünen (BT-Drs. 16/3579) aus dem Jahr 2006 ergab für den Zeitraum 1995 bis 2004 zwischen 15 und 24 Aburteilungen pro Jahr; für 2013 weist die aktuelle Strafverfolgungsstatistik 25 Fälle aus. Diese erfasst Aburteilungen nach § 166 StGB allerdings nicht gesondert, sondern nur ‚im Paket‘ mit § 167 StGB, der die „Störung der Religionsausübung“ unter Strafe stellt. Entsprechend markieren die genannten Zahlen eine Obergrenze, ‚echte‘ Verurteilungen wegen Blasphemie dürften deutlich seltener vorkommen. Ein solcher Fall, über den auch die Medien ausführlich berichtet haben, ist der eines Frührentners aus dem Münsterland: Er wurde 2006 vom Amtsgericht Lüdinghausen (Urt. v. 23.02.2006, Az. 540 Js 1309/05) zu einem Jahr Freiheitsstrafe auf Bewährung und 300 Stunden Sozialdienst verurteilt, weil er einzelne Blätter Toilettenpapier mit dem Stempel „Koran, der heilige Qur‘ān“ versehen und an Moscheen, Fernsehsender und Nachrichtenmagazine verschickt sowie im Internet zum Kauf angeboten hatte.

In den letzten Jahren ist der heutige Blasphemie-Paragraf in Deutschland aber von zwei Seiten wiederholt unter Druck geraten. Eine Art ‚interreligiöse Allianz‘ von (konservativen) Muslimen und (konservativen) Christen beklagt immer wieder (oft mit Unterstützung von Politikern aus den Unionsparteien),<sup>264</sup> dass die Strafbarkeit von ‚Religionsbeschimpfung‘ 1969 im Zuge einer allgemeinen Strafrechtsreform relativiert wurde: Der § 166 sei in seiner jetzigen Form außerstande, religiöse Gefühle juristisch wirksam zu schützen (in diesem Sinne etwa auch Hillgruber 2015). Im Zentrum der Kritik steht dabei meist die oben erläuterte Friedensschutzklausel: Dadurch sei „der Anwendungsbereich der Norm in einer Weise eingeengt, die den Schutz religiöser oder weltanschaulicher Überzeugungen nicht mehr hinreichend gewährleistet“ (so die Einschätzung der CDU/CSU-Bundestagsfraktion in einem Geszentwurf aus dem Jahr 2000, BT-Drs. 14/4558).

Vertreter linker Parteien und humanistische Gruppierungen teilen ausdrücklich die Einschätzung, dass § 166 StGB wenig wirksam ist; sie leiten daraus allerdings die

Forderung ab, diese Norm ganz abzuschaffen.<sup>265</sup> Unter anderem meinen sie, es lasse sich kaum begründen, warum ausgerechnet religiöse Auffassungen gesetzlich geschützt werden sollten (und nicht etwa politische, ästhetische oder andere). Zudem gebe es mit dem Beleidigungstatbestand (§ 185 StGB), der die persönliche Ehre eines Menschen vor Herabwürdigung schützt, und dem Schutz vor Volksverhetzung (§ 130 StGB) bereits ausreichende Normen zum Schutz des gesellschaftlichen (und damit auch des religiösen) Friedens. Vor allem der als ‚Volksverhetzungsparagraf‘ bekannte § 130 Abs. 1 u. 2 StGB ist im deutschen Recht weitgehender und effektiver, um den öffentlichen Frieden zu sichern und Gewalt zu verhindern, denn in diesem Passus ist Religion anders als in der Spezialnorm des § 166 StGB nur als einer von mehreren Identifikationsaspekten erfasst, über die sich mögliche Angriffsobjekte definieren könnten. Zudem gibt es neben diesen strafrechtlichen Normen auch zivilrechtliche Möglichkeiten, gegen Äußerungen Dritter vorzugehen, die als Ehrverletzungen wahrgenommen werden, z. B. über Unterlassungsansprüche.

Die Positionen dazu, ob der Blasphemie-Paragraf verschärft oder abgeschafft werden soll, sind also unvereinbar; sie basieren offensichtlich nicht zuletzt auf unterschiedlichen Vorstellungen davon, welchen Stellenwert Religion in säkularen Gesellschaften haben soll. Vor diesem Hintergrund ist es vermutlich salomonisch, den rechtlichen Status quo beizubehalten, wie es die strafrechtliche Abteilung des Deutschen Juristentags jüngst empfohlen hat (Deutscher Juristentag 2014: 9). Dabei hatte sie nicht die Ausweitung und Verschärfung dieser Norm diskutiert – hier ist sich zumindest die rechtswissenschaftliche Literatur weitgehend einig, dass gerade die „praktischen Konsequenzen [einer solchen Änderung] nicht durchdacht“ wären (Fischer 2015: § 166 Rn. 2b, Herv. im Original)<sup>266</sup> und dadurch die Gefahr bestünde, Kunst, Satire und andere Meinungsäußerungen zu kriminalisieren. Zur Diskussion stand vielmehr, politisch den Niederlanden und Großbritannien zu folgen und den Tatbestand aus dem StGB zu streichen, weil die betreffende Regelung rechtspraktisch weitgehend bedeutungslos

264 Siehe dazu etwa den Gesetzesantrag des Freistaats Bayern (BR-Drs. 683/07) vom Oktober 2007: Darin wird zwar „das Erfordernis der Eignung zur Friedensstörung [...] beibehalten“, aber zugleich, um die spezifische Bedeutung dieses Erfordernisses „im Kontext der Strafvorschrift zu verdeutlichen und in der Rechtspraxis immer wieder auftretenden Fehlinterpretationen entgegenzuwirken, eine gesetzliche Auslegungshilfe gegeben“. Konkret soll ein hinzugefügter Abs. 3 klarstellen, dass „die Tat [...] bereits dann zur Störung des öffentlichen Friedens geeignet [ist ...], wenn die Tat das Vertrauen der Betroffenen in die Achtung ihrer religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung beeinträchtigen oder bei Dritten die Bereitschaft zu Intoleranz gegenüber dem Bekenntnis, der Religionsgesellschaft oder der Weltanschauungsvereinigung fördern kann“. Jüngst wurde wieder eine Verschärfung gefordert, nachdem ein Satiremagazin auf dem Titelbild den Papst als inkontinent dargestellt hatte.

265 Eine länderübergreifende Abschaffung von Blasphemiegesetzen fordert auch Heiner Bielefeldt, der Sonderberichterstatler für Religions- und Weltanschauungsfreiheit, in seinem letzten Bericht an die Vereinten Nationen. Er stellt dazu fest: „Blasphemiegesetze sind kontraproduktiv, weil sie de facto zu einer Zensur inter- und intrareligiöser Dialogs [...] führen könnten“ (Bielefeldt 2013: 17, Übers. d. SVR). Ähnlich argumentiert auch die Parlamentarische Versammlung des Europarats. Heinig (2015c) begründet sein Plädoyer für eine Abschaffung von § 166 StGB damit, dass so der „überragende[ ] Wert der Kunst- und Pressefreiheit in Deutschland“ betont werden könne, was aus seiner Sicht nach „Charlie Hebdo“ notwendig ist.

266 Wenn „Gotteslästerung“ wieder strafrechtlich verfolgt werden soll, wie politisch und religiös konservative Kreise es wünschen, setzt dies nach Fischer (2015: § 166 Rn. 2b) u. a. „die (rechtliche!) Bestimmung voraus, welches der richtige Gott sei“.

## Info-Box 7 Mohammed in „Jyllands-Posten“ und Juden in „Der Stürmer“: eine zulässige Analogie?

In Politik, Wissenschaft und Öffentlichkeit wurde intensiv darüber diskutiert, ob die Mohammed-Karikaturen, die im September 2005 zunächst in einer dänischen Tageszeitung veröffentlicht wurden, zulässig sind. In diesem Rahmen wurden wiederholt Parallelen gezogen zwischen der Situation der Muslime in Europa zu Beginn des 21. Jahrhunderts und der der Juden im Nazi-Deutschland der 1930er Jahre (Bielefeldt 2009: 185). Exemplarisch seien hier die in eine rhetorische Frage gekleideten Ausführungen von Nabi (2006) genannt: „Like the Jews in the 1930s who were also the subject of many a cartoon, are we [...] being set up for a holocaust? Is this the road Europe is paving for its Muslims in the name of (as *Die Welt*, one of the offending German papers, put it) ‚Europe-wide solidarity?‘“ Aber auch moderate Kritiker der Veröffentlichung der Karikaturen<sup>267</sup> verweisen gegen die Positionen von „Hard Core-Liberals“ (so die Bezeichnung von Bleich 2012: 114), die die Bedeutung der Meinungsfreiheit betonen, auf „Gesetze, die den Abdruck von Nazi- oder antisemitischen Ansichten verbieten“ (Hansen 2006: 45, Übers. d. SVR), oder auf Zeitungen, die – unabhängig von der Frage der Legalität – nicht bereit sind, gerade antisemitische Karikaturen abzdrukken. Damit werden zumindest implizit die Mohammed-Karikaturen von 2005<sup>268</sup> mit den antisemitischen Karikaturen des nationalsozialistischen Hetzblatts „Der Stürmer“ gleichgesetzt und somit auch die Situation der Muslime heute mit der der Juden im Deutschland der 1930er Jahre. Das stößt zu Recht auf Kritik. Hansen (2006: 46, Übers. d. SVR) fasst diese in einer ebenfalls rhetorischen Frage zusammen: „Würde man lieber als Muslim heute [in Dänemark im Jahr 2006] leben, mit umfassenden sozialen Rechten, kostenlosem Zugang zu einem exzellenten Gesundheitssystem und verfassungsrechtlich abgesicherten Grundrechten, oder als Jude im Deutschland der 1930er Jahre?“ (ähnlich dazu Bielefeldt 2009: 185).

und weder für den „Schutz der Allgemeinheit“ noch für den „Schutz von Individualrechten“ erforderlich sei. Der entsprechende Antrag wurde jedoch abgewiesen; stattdessen beschloss man zu fordern, dass § 166 StGB in seiner jetzigen Fassung beibehalten wird, weil er eine „weitgehend symbolhafte, gleichwohl aber rechtspolitisch bedeutsame, wertprägende Funktion“ habe und „religiösen Minderheiten das Gefühl existenzieller Sicherheit“ geben könne.

### B.3.2.2 Gesten statt Gesetze: die Rolle der Politik bei der Verteidigung individueller Freiheitsrechte

In Bezug auf das Spannungsfeld zwischen Meinungsfreiheit und Freiheit der Kunst auf der einen und Religionsfreiheit auf der anderen Seite, das im Zuge des Karikaturenstreits und der Anschläge in Paris sichtbar geworden ist, stellt sich auch die Frage, wie es politisch moderiert werden kann. In dieser Hinsicht ist die Politik als Normgeber aber vermutlich nicht oder zumindest nicht allein entscheidend. Wichtiger dürfte hier die symbolische Komponente sein, gerade in Zeiten der viel zitierten Me-

diendemokratie: Es geht nicht nur um Gesetze, sondern vor allem um Gesten. Dass dem dänischen Zeichner und Mohammed-Karikaturisten Kurt Westergaard im September 2010 im Schloss Sanssouci von der Bundeskanzlerin persönlich ein renommierter Medienpreis verliehen wurde, ist in diesem Sinne auch zu verstehen als ein starkes politisches Statement für die Meinungs- und Pressefreiheit und dagegen, dass der öffentliche Raum von der Religion und damit auch (und vor allem) vom Islam einseitig vereinnahmt wird.

Der mittlerweile 80-jährige Westergaard lebt seit fast zehn Jahren unter Polizeischutz und an wechselnden Orten, mehrmals entging er nur knapp einem Mordanschlag islamistischer Fundamentalisten. Die Auszeichnung war deshalb symbolträchtig, weil damit auch von höchster politischer Stelle klargestellt wurde, dass Angst vor Protest und Einschüchterung durch religiöse (in diesem Fall muslimische) Fundamentalisten nicht zu Selbstzensur führen dürfen (Langenfeld 2014: 9). Niemand hat ein Recht – gar ein Grundrecht – darauf, von allen Vorgängen verschont zu werden, durch die er sich in seinen religiösen Empfindungen verletzt sehen könnte.<sup>269</sup> Geschützt werden

267 Diese Kritiker erkennen durchaus an, dass gegen die Publikation der Zeichnungen keinerlei rechtliche Einwände bestehen; aus ihrer Sicht gibt es aber eine entsprechende „civic obligation“.

268 Von den zwölf Zeichnungen, die die Tageszeitung „Jyllands-Posten“ veröffentlicht hat, können höchstens zwei als religions- oder islamfeindlich eingestuft werden (vgl. Hansen 2006).

269 Damit wird keinesfalls für einen ungezügelten Meinungskampf plädiert; es soll vielmehr unterstreichen, dass das Strafrecht als schärfste staatliche Sanktion ungeeignet ist, gesellschaftliche Aushandlungsprozesse zu regulieren.

müssen nicht diejenigen, die eine bestimmte Darstellung des Propheten verletzend finden, sondern diejenigen, die diese Darstellung zur Kenntnis nehmen möchten (in diesem Sinne auch Hansen 2006: 50). Die Meinungsfreiheit schützt eben auch Äußerungen, die Teile der Gesellschaft als geschmacklos und banal, als belanglos oder unrichtig, als unmoralisch oder als Zumutung empfinden oder die, in den Worten des EGMR, „den Staat und einen Teil der Bevölkerung beleidigen, schockieren oder verstören“ (EGMR, Ur. v. 07.12.1976, *Handyside vs. The United Kingdom*). Umso mehr muss Angela Merkels Entscheidung, Kurt Westergaard auszuzeichnen, nicht nur als Eintreten für die Meinungsfreiheit verstanden werden, sondern auch als Grenzmarkierung für die gesellschaftspolitischen Ansprüche eines rigorosen Islam.

Wenn unmissverständlich für die Meinungsfreiheit eingetreten wird (wie es auch der SVR tut), darf dabei aber nicht verkannt werden, dass Satiriker, die sich als ‚Helden der Meinungsfreiheit‘ präsentieren, auch eine andere Agenda verfolgen können. Es gibt sicher Fälle, wo es den Betreffenden gar nicht wirklich darum geht, humoristisch auf ernste Fragen hinzuweisen, die mit einer Religion zusammenhängen (Gewaltneigung, Diskriminierung etc.), sondern darum, eine bestimmte Gruppe oder eine bestimmte Lebensweise herabzusetzen, die als „ewig gestrig“ angesehen wird. Freilich ist es schwierig, die Motive zu bestimmen, aus denen Meinungsfreiheit beansprucht wird. **! Unlautere Motive mit kritischem Blick zu entlarven ist aber Aufgabe des gesellschaftlichen Diskurses und der politischen Kultur, nicht des Strafrechts.**

### B.3.3 Beschneidungsvorschriften vs. Kindeswohl

Durch ein Urteil des Kölner Landgerichts aus dem Jahr 2012 ist eine Normenkollision zutage getreten, die in der Politik, der Öffentlichkeit und auch den Rechtswissenschaften (Putzke 2012) über Jahre kaum thematisiert wurde. Es ging um einen muslimischen Arzt, der einen muslimischen Jungen ohne medizinische Indikation fach-

gerecht beschnitten hatte;<sup>270</sup> das Gericht sah dies als Körperverletzung und damit als Straftat nach § 223 Abs. 1 StGB. Bei dem beschnittenen Jungen waren zwei Tage nach dem Eingriff Nachblutungen eingetreten, die in der Kindernotaufnahme eines Krankenhauses behandelt werden mussten; dadurch wurde die Staatsanwaltschaft auf den Fall aufmerksam. Das damit befasste Amtsgericht sprach den Arzt zunächst frei. Die Staatsanwaltschaft legte gegen dieses Urteil Berufung ein; daraufhin befasste sich das Landgericht mit dem Fall und verurteilte das Verhalten des Arztes als rechtswidrig.<sup>271</sup>

#### B.3.3.1 Elternrecht auf religiöse Erziehung vs. Recht auf körperliche Unversehrtheit

Im Kölner Fall liegt eine klassische Kollision verschiedener Grundrechte vor, die gegeneinander in Stellung gebracht werden. Für ein Beschneidungsverbot können die Schutzpflichtdimensionen des Grundgesetzes und mit dem Recht auf körperliche Unversehrtheit nach Art. 2 Abs. 2 GG eines „der vornehmsten Güter des Individuums“ (Krüper 2015: 21) angeführt werden, ebenso die negative Religionsfreiheit des Kindes (Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG).<sup>272</sup> Dem steht die positive Religionsfreiheit der Eltern gegenüber, nach der sie im Rahmen ihres Erziehungsrechts (Art. 6 Abs. 2 GG) u. a. die Zugehörigkeit ihres Kindes zu einer Religionsgemeinschaft festlegen können – und damit eben auch die Beschneidung im Kleinkind- bzw. Säuglingsalter, die vor allem für Juden elementar ist (Unruh 2015: 55).

Das Kölner Urteil hat großes Aufsehen erregt. Jüdische und muslimische Gemeinden in Deutschland sahen dadurch die Grundlagen religiöser Lebensführung verletzt<sup>273</sup> (vgl. auch Joppke 2017). Vertreter dieser Gemeinschaften forderten eine gesetzliche Regelung, die ihnen diese Praxis weiterhin ermöglicht, da sie fest zu ihrem Glauben und ihrer Identität gehöre. Unterstützt wurden sie von den christlichen Kirchen: Diese mahnten ebenfalls eine schnelle gesetzliche Lösung an, die klarstellt, dass die Beschneidung von Jungen Teil der Religionsfreiheit ist und dem elterlichen Erziehungsrecht unterliegt. Begrüßt haben das Urteil neben humanistischen Gruppen vor allem Teile der deutschen Strafrechtswissenschaft

270 Hinsichtlich der Zulässigkeit der Beschneidung von Kindern muss streng zwischen Jungen und Mädchen unterschieden werden: Im Gegensatz zu Knabenbeschneidungen gilt die Beschneidung von Mädchen als „Menschenrechtsverletzung ersten Ranges“ (Krüper 2015: 20) und als Verstümmelung und wird mit einer Freiheitsstrafe nicht unter einem Jahr geahndet (§ 226a StGB), „obgleich nicht alle praktizierten Formen in Intensität und Folgen über das Eingriffsmaß der Knabenbeschneidung hinausgehen“ (Fischer 2015: § 223 Rn. 51).

271 Trotz der festgestellten Rechtswidrigkeit wurde der Arzt nicht verurteilt, weil er nach Auffassung des Gerichts einem Verbotsirrtum nach § 17 S. 1 StGB unterlag: Zum Zeitpunkt der Beschneidung war die Rechtslage unklar, und so habe er zwangsläufig davon ausgehen müssen, dass die Beschneidung rechtmäßig war.

272 Dagegen kann allerdings eingewendet werden, dass die negative Religionsfreiheit ein Abwehrrecht gegen den Staat ist, nicht gegen die eigenen Eltern (in diesem Sinne Traub 2012).

273 Die Debatte um das Urteil und den Gesetzgebungsprozess war nicht frei von antisemitischen und antimuslimischen Ressentiments. Eine (allerdings nicht repräsentative) Studie weist darauf hin, dass sowohl Juden als auch Muslime Teile der Debatte als „ausgrenzend“ wahrnahmen (Öktem/Schiffauer/Vollmer 2013: VIII).



(vgl. exemplarisch Putzke 2012; Herzberg 2012)<sup>274</sup> und die berufsständischen Vereinigungen der Kinderärzte und Jugendmediziner (etwa der Berufsverband der Kinder- und Jugendärzte oder die Deutsche Gesellschaft für Kinderchirurgie).<sup>275</sup> Kritisiert wurde es hingegen von zahlreichen Verfassungs- und Kirchenrechtlern (vgl. exemplarisch Schwarz 2014; Walter, C. 2012), die das Urteil u. a. als einen „Triumph antireligiöser Eiferer“<sup>276</sup> sehen und darin eine „rechtstechnische Rigidität“ erkennen, die die „geradezu konstitutive Bedeutung der Beschneidung insbesondere für die jüdische Gemeinschaft“ (Langenfeld 2014: 9) nicht angemessen würdige.<sup>277</sup>

### B.3.3.2 Gesetzesänderung im Eilverfahren: die zivilrechtliche Lösung über § 1631d BGB

Nur wenige Monate nach dem Kölner Urteil – und damit in einer „Windeseile“, die durchaus irritierend ist, da gesetzgeberische Verfahren sonst deutlich länger dauern (Joppke 2013: 412; s. auch Eser 2014: § 223 Rn. 12a) – hat der Gesetzgeber diese Normenkollision durch die Einführung einer Beschneidungserlaubnisnorm (§ 1631d BGB) geklärt. Danach ist auch die Entscheidung bzw. die Einwilligung zu „eine[r] medizinisch nicht erforderliche[n] Beschneidung des nicht einsichts- und urteilsfähigen männlichen Kindes“ als Teil der Personensorge anzusehen, wenn sie „nach den Regeln der ärztlichen Kunst durchgeführt“ wird und das „Kindwohl“ dadurch nicht gefährdet ist. Damit hat der Gesetzgeber darauf verzichtet, die Erlaubnis zur Durchführung einer Beschneidung von einer religiösen Motivation abhängig zu machen; Beschneidungen sind danach auch aus ästhetischen oder anderen Gründen gestattet. Befürworter loben diese Regelung als „diskriminierungsfrei[...]“ (zitiert nach Fischer 2015: § 223 Rn. 46a) – allerdings hat sie einen hohen Preis: Damit ist es aktuell „allen Bürgern gestattet, ihren Knaben – aus welchen Gründen auch immer – die Penis-Vorhaut abzuschneiden“; dies erscheint gerade „vor dem Hintergrund der *zeitgleich* ablaufenden Kampagne gegen

die Genitalverstümmelung von weiblichen Personen [...] ziemlich irrational“ (Fischer 2015: § 223 Rn. 46a, Herv. im Original). Die „Ungleichbehandlung im Verhältnis zu entsprechenden Amputationen an Mädchen“, die mit der Einführung des § 1631d BGB geschaffen wurde, ist laut Eser (2014: § 223 Rn. 12c) auch eine von verschiedenen verfassungsrechtlichen Bedenken gegen diese Norm. Aus rechtlicher Sicht spricht nichts dagegen, die Zulässigkeit auf Fälle zu begrenzen, in denen eine religiöse Motivation vorliegt.<sup>278</sup> Gerade deshalb ist es zu kritisieren, dass eine Beschneidung ohne Rechtfertigung gestattet wird, denn damit wird ein irreversibler Eingriff in den Körper eines Kindes banalisiert (dazu Langenfeld 2015a; s. auch Deutscher Juristentag 2014: 9; Walter, T. 2012: 1110; Krüper 2015: 21f.).

Darüber hinaus fällt auf, dass das Gesetz von dem in Abs. 1 festgelegten Arztvorbehalt in Abs. 2 abrückt: Danach können „in den ersten sechs Monaten nach der Geburt des Kindes“ auch andere „von einer Religionsgesellschaft dazu vorgesehene Personen Beschneidungen gemäß Absatz 1 durchführen, wenn sie dafür besonders ausgebildet und, ohne Arzt zu sein, für die Durchführung der Beschneidung vergleichbar befähigt sind“. Dies trägt besonders den religiösen Traditionen im Judentum Rechnung, nach denen die Beschneidung am achten Lebensstag des Jungen von einem darauf spezialisierten Geistlichen (*Mohel*) durchgeführt werden muss. Für die Gruppe der Muslime gilt dagegen keine feste zeitliche Begrenzung, die Beschneidung ist im Prinzip bis zur Pubertät möglich und wird in der Regel ausschließlich von medizinisch ausgebildeten Personen durchgeführt.

### B.3.3.3 Vermeidung von ‚Beschneidungstourismus‘ vs. ‚religiöser Artenschutz‘ qua Gesetz

Die rechtliche Gestattung der Beschneidung durch § 1631d BGB ist ambivalent zu bewerten: Auf der einen Seite wäre Deutschland im internationalen Vergleich in einer Außenseiterposition verblieben, wenn es nicht das

274 Allerdings „sind inzwischen auch in der verfassungsrechtlichen Literatur [...] skeptische Stellungnahmen von namhaften Autoren zu verzeichnen“ (Huster 2015: 216; vgl. auch Krüper 2015: 20–22).

275 Die Frankfurter Allgemeine Zeitung veröffentlichte einen offenen Brief zur Beschneidung, der Bundesregierung und Bundestag aufforderte, die Kinder stärker zu schützen (vgl. FAZ 2012). Diesen Brief hatten mehrere hundert Mediziner und Juristen unterzeichnet.

276 Mit diesen Worten wird der Verfassungs- und Kirchenrechtler Hans Michael Heinig auf den Seiten der Deutschen Welle zitiert (vgl. Deutsche Welle 2012).

277 Auf einer Tagung zum Thema „Rituelle Beschneidung in Judentum und Islam aus juristischer, medizinischer und religionswissenschaftlicher Sicht“, die im Oktober 2012 in Halle an der Saale stattfand, wurde ebenfalls in zahlreichen Beiträgen betont, welchen zentralen Stellenwert die Beschneidung als Teil der religiösen Identität für Muslime wie für Juden hat, und in einer Studie von Öktem, Schiffauer und Vollmer (2013) wird dies anhand von qualitativen Interviews detailliert herausgearbeitet.

278 Um das Schächten gesetzlich zu ermöglichen, das Muslime und Juden als Teil ihrer Religionsausübung sehen, hat sich der Gesetzgeber für eine religiöse Konditionierung entschieden: Ausnahmegenehmigungen nach § 4a des Tierschutzgesetzes sind „nur insoweit [zu] erteilen, als es erforderlich ist, den Bedürfnissen von Angehörigen bestimmter Religionsgemeinschaften im Geltungsbereich dieses Gesetzes zu entsprechen, denen zwingende Vorschriften ihrer Religionsgemeinschaft das Schächten vorschreiben oder den Genuss von Fleisch nicht geschächteter Tiere untersagen“ (Abs. 2).



Kölner Urteil korrigiert und die Rechtmäßigkeit der Knabenbeschneidung gesetzlich festgestellt hätte. Es wäre dann das einzige Land gewesen, das eine Beschneidung von Jungen (aus religiösen Gründen) untersagt (s. dazu die Zusammenstellung in BT-Drs. 17/11295). Die Gestattung der Beschneidung ist damit auch als eine spezifische Form von Minderheitenschutz zu sehen. Mit der Neuregelung ordnet sich Deutschland in die internationale Rechtslage ein und vermeidet, dass jüdische und muslimische Eltern, die ihre Kinder im Einklang mit den religiösen Traditionen erziehen wollen, für die Beschneidung ins Ausland fahren müssen. Ein solcher ‚Beschneidungstourismus‘ wäre für das Land durchaus peinlich und rufschädigend. Heinig (2012b: 6) weist zutreffend auf die geschichtspolitisch fatalen Konsequenzen hin, die es hätte, wenn „ausgerechnet der deutsche Gesetzgeber vor dem Hintergrund der Verantwortung des Deutschen Volkes für die in seinem Namen an den Juden in Europa zwischen 1933 und 1945 verübten Gräueltaten [...] einen der zentralen Identitätsmarker des Judentums in weltweit einmaliger Weise pönalisieren sollte“. **➊ Aus dieser Perspektive ist das schnelle Handeln des Gesetzgebers zu begrüßen, denn es hat für die betroffenen Religionsgemeinschaften Rechtssicherheit geschaffen und ein klares politisches Signal gesetzt, dass religiöse Pluralität befürwortet und unterstützt wird und Minderheiten geschützt werden.**

Auf der anderen Seite haben aber auch die Stimmen ihre Berechtigung, die in den Diskussionen nach dem Urteil des Kölner Landgerichts Unverständnis über die Position jüdischer und muslimischer Vertreter äußerten, die einen irreversiblen Eingriff an den Genitalien eines Kleinkinds (der zudem mit einem medizinischen Restrisiko behaftet ist) rigoros und ohne jedwede Kompromissbereitschaft<sup>279</sup> vertreten, weil sie ihn als konstitutiv für die religiöse Identität ansehen. **➋ Angesichts sich wandelnder gesellschaftlicher Wertvorstellungen sind auch die Religionsgemeinschaften aufgerufen, ihre jahrhun-**

**dertealten rituellen Praktiken zu überprüfen und zu hinterfragen. Gerade mit Blick darauf, welche zentrale Bedeutung individuelle Selbstbestimmung auch in religiösen Fragen hat, ist es nicht wünschenswert, religiöse Traditionen grundsätzlich als unantastbar einzustufen** (in diesem Sinne auch Huster 2015: 216).

### B.3.3.4 Fazit: Abrücken vom Arztvorbehalt und unzureichende Schmerzbehandlung

Neben dieser ambivalenten Grundeinschätzung wirft das Gesetz in seiner jetzigen Fassung noch einige Fragen auf, die aus der Sicht des SVR dringend geklärt werden müssen. Das betrifft vor allem die Tatsache, dass Abs. 2 des Gesetzes für Kinder unter sechs Monaten den Arztvorbehalt aufgibt, denn danach dürfen auch Geistliche ohne eine behördliche Erlaubnis die Beschneidung vornehmen. Mit § 1631d Abs. 2 BGB dürfen also erstmals im deutschen Recht Personen am Körper eines anderen (in diesem Fall eines Kleinkinds) einen Eingriff vornehmen,<sup>280</sup> die nicht gegenüber einer staatlichen Stelle ihre Kompetenz dafür nachgewiesen haben (Ringel/Meyer 2014: 23). Zwar plant der Zentralrat der Juden, ein Institut einzurichten, in dem *Mohalim* zertifiziert werden und eine den medizinischen Standards entsprechende Ausbildung erhalten. Jedoch ist (zumindest bislang) nicht vorgesehen, dass dieses Institut irgendeiner staatlichen Kontrolle unterliegt. Entsprechend sollte die Politik zumindest prüfen, ob nicht eine behördliche Erlaubnis zur Durchführung der Beschneidung verpflichtend eingeführt werden sollte.

Kontrovers diskutiert wird der § 1631d Abs. 2 BGB aber auch, weil er hinsichtlich der in Abs. 1 geforderten Schmerzbehandlung<sup>281</sup> einiges im Unklaren lässt. Nun ist die Frage nach der Form der Schmerzbehandlung grundsätzlich umstritten. In der Medizin setzt sich zunehmend die Auffassung durch, dass eine Schmerzbehandlung nur mit anästhesierenden Salben oder Paracetamol-Zäpfchen nicht ausreicht<sup>282</sup> und sich mit der lege artis-Bedingung

279 Im Rahmen der parlamentarischen Beratungen haben Abgeordnete von SPD, Bündnis 90/Die Grünen und Linkspartei in einem interfraktionellen Antrag (BT-Drs. 17/11430) z. B. vorgeschlagen, die Beschneidung im Kleinkindalter zunächst symbolisch zu vollziehen und sie ggf. nach Eintritt der Religionsmündigkeit nachzuholen. Allerdings ist fraglich, ob dieser Antrag verfassungskonform ist; s. dazu exemplarisch Heinig 2012b und Walter, C. 2012. Unabhängig davon plädieren aber auch liberale Juden dafür, die Beschneidung durch einen symbolischen Akt der Aufnahme des Neugeborenen (*Brit Shalom*) zu ersetzen.

280 Dazu sind grundsätzlich nicht nur Ärzte berechtigt, sondern auch andere Personengruppen wie etwa Physiotherapeuten. Diese benötigen dafür allerdings nach dem Gesetz über die berufsmäßige Ausübung der Heilkunde ohne Bestallung (HPG) eine Erlaubnis.

281 Abzuleiten ist diese Bedingung wohl aus der Formulierung „nach den Regeln der ärztlichen Kunst“ sowie aus der Gesetzesbegründung, die klarstellt, „dass von dem Eingriff im Vergleich zur Vornahme durch eine Ärztin oder einen Arzt keine erhöhten gesundheitlichen Risiken ausgehen“ dürfen. Eser (2014: § 223 Rn. 12e) geht sogar so weit zu sagen, die allgemein als ‚*Mohel*-Klausel‘ bezeichnete Regelung des § 1631d Abs. 2 BGB sei verfassungswidrig, „wenn eine medizinisch hinreichende Betäubung der durchaus schmerzempfindlichen [...] Kleinstkinder [...]“ nicht erfolgt, weil dies gegen Art. 1 Abs. 1 und Art. 2 Abs. 2 GG verstoße.

282 Als Medikamente, die von den Beschneidern verabreicht werden, nennt der Generalsekretär des Zentralrats der Juden in seiner Stellungnahme im Rechtsausschuss des Deutschen Bundestags neben „Zäpfchen“ und „Glukoselösungen“ auch „EMLA-Salben“. Ringel und Meyer (2014: 25) weisen allerdings darauf hin, dass EMLA-Salben nach dem Bundesinstitut für Arzneimittel und Medizinprodukte „bei Kindern unter 12 Jahren auf der genitalen Schleimhaut“ nicht mehr angewendet werden sollten. Die Patienteninformation ist abrufbar unter <http://www.patienteninfo-service.de/a-z-liste/e/emlaR-creme/> (14.01.2016).

nicht in Einklang bringen lässt;<sup>283</sup> man hält zumindest eine lokalanästhesierende Medikation für erforderlich.<sup>284</sup> Folgt man dieser Auffassung, müsste ein Geistlicher, der nach § 1631d Abs. 2 BGB die Beschneidung vornimmt, dabei von einem Arzt unterstützt werden, der mit der Betäubung betraut ist.<sup>285</sup> Ist dies nicht der Fall, macht sich der Beschneider der Körperverletzung schuldig (in diesem Sinne auch Fischer 2015: § 223 Rn. 50). In dieser Interpretation widerspricht das Gesetz allerdings der Forderung, die Vertreter der jüdischen Gemeinde im Rahmen der Gesetzesberatungen aufgestellt haben: Es müsse „sichergestellt sein, dass der Mohel die Beschneidung in den ersten sechs Lebensmonaten eines Jungen auch *ohne* Anwesenheit eines Arztes oder Krankenschwester durchführen kann“ (Kramer 2012: 4, Herv. im Original). Empirische Erkenntnisse zur Beschneidungspraxis nach § 1631d Abs. 2 BGB liegen bisher nicht vor. ➔ **Es ist aber nicht auszuschließen, dass die damit normierten Beschneidungen derzeit von Nichtmedizinern ohne medizinische Begleitung und infolgedessen ohne hinreichende Betäubung durchgeführt werden. Insofern ist hier im Sinne des Kindeswohls eine Klarstellung des Gesetzgebers geboten.**

### B.3.4 Unterrichtsbeziehung: staatlicher Erziehungsauftrag vs. religiös begründete elterliche Erziehungsvorstellungen

Die muslimische Grundschülerin, die ihre (konservativen muslimischen) Eltern – möglicherweise gegen ihren Willen – vom Schwimmunterricht und von Klassenfahrten haben ‚befreien‘ lassen, ist zu einer zentralen Figur im deutschen Integrations- und Islamdiskurs geworden. Zumindest die öffentliche Debatte darüber konzentriert sich auf muslimische Eltern und Kinder. Dies verkennt aber, dass es hier um eine religions- bzw. konfessionsübergreifende Grundsatzfrage geht: Wie stark sollen Erziehungsvorstellungen der Eltern in den Bereich der staatlichen Schulpflicht hineinreichen, oder konkreter: Sollen Eltern nach ihren religiösen (oder anderen) Überzeugungen entscheiden dürfen, dass ihre Kinder an Teilen des staatlichen Unterrichts nicht teilnehmen? Hier geht es um eine Normenkollision zwischen der (positiven) Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG) und dem elterlichen Erziehungsrecht (Art. 6 Abs. 2 GG i. V. m. Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG) einerseits und andererseits der staatlichen Schulpflicht,

die auf der Grundlage von Art. 7 Abs. 1 GG in den Landesverfassungen und Schulgesetzen kodifiziert ist.

#### B.3.4.1 Das Verhältnis von elterlichen Erziehungsvorstellungen und staatlicher Schul(besuchs)pflcht

Die jüngere Rechtsprechung deutscher Obergerichte zu dem oben skizzierten Spannungsverhältnis ist relativ eindeutig: Gesuche von Eltern, unter Berufung auf Religionsfreiheit und Erziehungsrechte ihre Kinder von Teilen des Schulunterrichts fernzuhalten oder gar vollständig in eigener Obhut zu erziehen (sog. *homeschooling*), werden abgelehnt. Hier sieht „die Rechtsprechung der Gegenwart ein klares Primat der Schulbesuchspflicht gegenüber möglicherweise divergierenden individuellen Bildungs- und Erziehungsvorstellungen“ (Achilles 2014: 159). Bereits 2003 hat das Bundesverfassungsgericht dem Wunsch bibeltreuer Christen, ihre Kinder aus religiösen Gründen ganz von der Schule fernzuhalten, eine klare Absage erteilt: Es lehnte die Verfassungsbeschwerde ab, die sie dagegen eingelegt hatten, dass die Gerichte ihren Antrag auf Befreiung von der Schulpflicht abgelehnt hatten. In seiner Urteilsbegründung stellt das Bundesverfassungsgericht heraus, dass der Heimunterricht, den die Eltern stattdessen vorgesehen hatten, zwar „zur Erreichung des Ziels der Wissensvermittlung“ ausreichen könne, eine „Vermittlung sozialer und staatsbürgerlicher Kompetenz“ jedoch die „mit dem regelmäßigen Schulbesuch verbundene[...] Alltagserfahrung“ erfordere (BVerfG, Beschl. v. 29.04.2003, Az. 1 BvR 436/03, Rn. 7).<sup>286</sup> 2009 lehnte dasselbe Gericht eine ähnliche Verfassungsbeschwerde ab, die Eltern aus einer baptistischen Glaubensgemeinschaft eingelegt hatten. Das Amtsgericht Paderborn hatte gegen sie ein Bußgeld wegen Verstoßes gegen die Schulpflicht verhängt, weil sie ihre Kinder aus religiösen Gründen weder an der schulischen Karnevalsveranstaltung „Lütke Fastnacht“ teilnehmen lassen wollten noch an dem Theaterprojekt „Mein Körper gehört mir“, das in der Grundschule durchgeführt wurde (BVerfG, Beschl. v. 29.4.2003, Az. 1 BvR 1358/09).

In einem ähnlich gelagerten Konflikt, bei dem ebenfalls die staatliche Schulpflicht und die Religionsfreiheit (in Kombination mit dem elterlichen Erziehungsrecht) als Rechtsgüter gegeneinander in Stellung gebracht wurden, hat sich auch das Bundesverwaltungsgericht eindeutig positioniert. Konkret ging es dabei um Eltern, die der Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas angehörten

283 Fischer (2015: § 223 Rn. 50) vergleicht in diesem Zusammenhang eine ohne Betäubung durchgeführte Beschneidung mit der „betäubungslos durchgeführten Extraktion eines Weisheitszahns“, die den Standards der ärztlichen Kunst widerspreche.

284 In diesem Sinne hat sich auch der SVR in einer Pressemitteilung vom 10.10.2012 geäußert (vgl. SVR 2012).

285 Dies ergibt sich zum einen daraus, dass eine örtliche Betäubung ein invasiver Eingriff ist und daher nur von einem Arzt ausgeführt werden kann; zum anderen sind die Medikamente dafür verschreibungspflichtig und entsprechend nicht ohne ärztliches Rezept verfügbar.

286 Nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts riefen die Kläger den EGMR an. Dieser stellte sich den Erwägungen des deutschen Gerichts jedoch nicht entgegen, sondern bestätigte im Sinne der *margin of appreciation*-Doktrin die Entscheidungskompetenz des Nationalstaats in dieser Frage.

und ihrem Sohn, der die 7. Klasse eines Gymnasiums besuchte, nicht zumuten wollten, die Verfilmung des Romans „Krabat“ von Otfried Preußler anzuschauen, die im Deutschunterricht gezeigt werden sollte. Sie begründeten dies damit, dass in der Romanverfilmung Formen schwarzer Magie gezeigt würden; Angehörige ihrer Religionsgemeinschaft seien aber verpflichtet, jegliche Form von Spiritismus und Magie zu meiden.<sup>287</sup> Die Schule lehnte die Unterrichtsbefreiung ab mit dem Verweis, die Lektüre und die Filmanalyse seien mit dem Lehrplan vereinbar. Daraufhin klagten die Eltern vor dem Verwaltungsgericht Münster auf die Feststellung, dass die Ablehnung rechtswidrig sei. Das Verwaltungsgericht wies die Klage zunächst zurück, aber im Berufungsverfahren wurde ihr vom Obergericht Münster stattgegeben. Das im Revisionsverfahren angerufene Bundesverwaltungsgericht korrigierte die Linie des Obergerichts. In seiner Urteilsbegründung stellt es die „verfassungsrechtlich anerkannte Bildungs- und Integrationsfunktion der Schule“ ins Zentrum, die „nur unvollkommen Wirksamkeit erlangen [könnte], müsste der Staat die Schul- und Unterrichtsgestaltung auf den kleinsten gemeinsamen Nenner der Vorstellungen der Beteiligten ausrichten“ (BVerwG, Urt. v. 11.09.2013, Az. 6 C 12.12, Rn. 22; s. dazu schon Langenfeld 2001: 246; Huster 2002: 404). Dabei betont das Gericht, dass der Staat Ein- und Beschränkungen des religiösen Erziehungsrechts akzeptiere und als Teil seines Bildungs- und Erziehungsauftrags (Art. 7 Abs. 1 GG) einkalkuliere, der verfassungsrechtlich bewusst stark gehalten sei. Die Urteilsbegründung zeigt damit auch einen Typisierungsansatz, der sich von der Logik des Einzelfalls entfernt.

Zu dieser eher restriktiven Linie passt grundsätzlich auch eine jüngere Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts: Darin wurde die Revision gegen ein Urteil des Hessischen Verwaltungsgerichtshofs verworfen, das zuvor eine Berufung gegen ein Urteil des Verwaltungsgerichts Frankfurt abgelehnt hatte. Streitgegenstand war der Wunsch muslimischer Eltern, ihre 13-jährige Tochter vom koedukativen Schwimmunterricht befreien zu lassen.<sup>288</sup> Das Bundesverwaltungsgericht unterscheidet in der Urteilsbegründung implizit zwischen einer Objekt- und einer Subjektivperspektive: Zwar könne der Schülerin nicht zugemutet werden, das von ihr „für verbindlich erachtete[ ] Glaubensgebot, ihren Körper gegenüber Angehörigen des männlichen Geschlechts weitgehend zu verhüllen“

(BVerwG, Urt. v. 11.09.2013, Az. 6 C 25.12, Rn. 3), zu missachten, sie dürfe also nicht gezwungen werden, sich in handelsüblicher, eng am Körper anliegender Badebekleidung den Blicken ihrer Mitschüler auszusetzen (Objektivperspektive). Mit einem Ganzkörperschwimmanzug (dem sog. Burkini) stehe aber eine Bekleidungsalternative zur Verfügung, die den Glaubensvorgaben angemessenen Rechnung trage und auch im nassen Zustand verhindere, dass die Körperkonturen sichtbar werden. Diese Badebekleidung sei nicht nur in islamischen Ländern, sondern auch in Deutschland zunehmend verbreitet (vgl. auch Rademacher 2014: 278). In einer Objektivperspektive hält das Gericht es somit für möglich, die Teilnahme am koedukativen Schwimmunterricht, die Teil der staatlichen Schulpflicht ist, und den religiös begründeten Verhüllungswunsch zu vereinbaren und den Konflikt so aufzulösen.

Für eine religions- und islampolitische Einordnung des Urteils ist allerdings die Subjektivperspektive entscheidender, d. h. die Frage, ob dem Mädchen zugemutet werden kann, im Schwimmunterricht ihrerseits mit dem Anblick leicht bekleideter Mitschüler konfrontiert zu werden, wenn daraus für sie ein Gewissenskonflikt entsteht. Nach Ansicht des Gerichts fordert die Klägerin mit ihrem Befreiungswunsch von der Schule implizit, dass sie an Teilen des Schulunterrichts nur unter der „Bedingung [teilnehmen müsse], dass dort ein bestimmter, nach allgemeiner Auffassung unverfänglicher Ausschnitt sozialer Realität ausgeblendet“ wird. Dies stelle jedoch „den schulischen Wirkungsauftrag in seinem Kern in Frage“ (BVerwG, Urt. v. 11.09.2013, Az. 6 C 25.12, Rn. 30). **❗ Aus der Sicht des SVR lehnt das Gericht hier zu Recht die Vorstellung ab, dass Schule eine Art Biotop sei, in dem Kinder von den ‚Zumutungen‘ des Alltags (hier konkret: dem Anblick gleichaltriger Mitschüler in Badebekleidung) verschont bleiben sollen (vgl. SVR 2014: 130). Es betont damit aufs Neue den hohen Stellenwert der staatlichen Schulpflicht als Instrument, um den staatlichen Bildungs- und Erziehungsauftrag zu erfüllen.**

Aus einer islampolitischen Perspektive ist vor allem interessant, dass das Gericht mit dem Burkini-Urteil eine weitaus großzügigere ‚Befreiungspolitik‘ revidiert, die sich in der Vergangenheit etabliert hatte; Huster (2015: 214) spricht hier geradezu von einer „Tendenzwende in der Rechtsprechung“ (ähnlich Rademacher 2014: 271). Denn noch 1993 hatte das Gericht in einem ähnlich gela-

287 Andere Gerichtsfälle dieser Art bezogen sich auf das ebenfalls von Otfried Preußler verfasste Kinderbuch „Die kleine Hexe“ oder die Harry-Potter-Romane. Einige Autoren stellen in diesem Zusammenhang die Frage, ob die Bildungsziele des Deutschunterrichts nicht auch durch eine andere Lektüre erreicht werden könnten, die weniger ‚düster‘ sei als die genannten Werke. Diese Frage ist aber rechtlich irrelevant; zudem müsste man dann von den Verwaltungsgerichten verlangen, „einen Literaturkanon auf[zu]stellen“ (Huster 2015: 213). Die Auswahl der Unterrichtsinhalte muss den dafür kompetenten Schulen und Lehrern überlassen bleiben; dabei ist – wie in jedem anderen Fall – sicherzustellen, dass die Unterrichtsinhalte sachlich begründet und begründbar sind.

288 Für muslimische Jungen stellt sich die Frage nach einer Unterrichtsbefreiung in diesem Zusammenhang generell nicht, denn „der Anblick spärlich bekleideter Mädchen und Frauen ist auch gläubigen Muslimen nicht verboten“ (Rux/Niehues 2013: Rn. 352).

gerten Fall dem Wunsch eines 12-jährigen muslimischen Mädchens stattgegeben und es vom Schwimmunterricht befreit. Dies begründete es u. a. damit, dass die Schule der Schülerin zwar „angeboten habe, mit entsprechend weitgeschnittener Kleidung, die ihren Körper ausreichend verhülle, sowie mit einem Kopftuch am Sportunterricht teilzunehmen und sie erforderlichenfalls im Einzelfall von solchen sportlichen Übungen zu befreien, bei denen diese Kleidung eine Verletzungsgefahr begründen könnte“; sie sei aber trotzdem gezwungen, „den entweder mit zweckentsprechend knapp geschnittener oder enganliegender Sportkleidung bekleideten Jungen bei ihren Übungen zuzusehen“ (BVerwG 6 C 8/91, Rn. 23). Aus dieser ‚Zumutung‘ resultiere ein Gewissenskonflikt, der einen Befreiungsanspruch begründe.

Religions- wie islampolitisch aufschlussreich ist nun nicht nur die Änderung in der Rechtsprechung, sondern auch die Begründung, die das Gericht im Urteil aus dem Jahr 2013 vorbringt. Dieses Urteil und die damit einhergehende veränderte Rechtsprechung bringen ein eher laizistisches Neutralitätsverständnis zur Geltung, das „gleichheitsbezogene[n] Argumente[n] gegenüber Freiheitsansprüchen“ (Huster 2015: 203) einen deutlich höheren Stellenwert zuschreibt. Begründet wird diese Verschiebung „der Relation von Freiheits- und Gleichheitsverbürgungen“ (Huster 2015: 203) allerdings ganz ‚unlaizistisch‘: mit dem gesellschaftlichen Pluralismus bzw. der Notwendigkeit, dass auch religiöse Personen diesen anerkennen müssten.

#### B.3.4.2 Der Stellenwert der staatlichen Schul(besuchs)pflcht in Deutschland

In der Bestandsaufnahme gerichtlicher Klärungen zur Kollision von Religionsfreiheit bzw. elterlichem Erziehungsrecht und staatlicher Schulpflicht, die hier im Zentrum steht, fallen vor allem zwei Aspekte als erklärungsbedürftig auf. Der eine ist, dass die staatliche Schulpflicht – die in Deutschland als Schulbesuchspflicht verstanden wird – gegenüber anderen Verfassungsgütern und Freiheitsrechten einen hohen Stellenwert hat (der etwa Amerikanern durchaus überhöht erscheinen mag) (vgl. dazu Ladeur 2014: 267). Der andere ist, dass sich in der Rechtsprechung des Bundesverwaltungsgerichts eine Tendenz abzeichnet, die Legitimität religiös motivierter *exemption claims*, die (in diesem Fall) von Muslimen vorgebracht werden, neu zu bewerten.

Der hohe Stellenwert der Schulpflicht zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die staatlichen Behörden weit-

reichende Befugnisse haben, um sie durchzusetzen. So ist es etwa rechtlich möglich, auf Schüler, die ihr nicht nachkommen, unmittelbar Zwang auszuüben: Polizeibeamte dürfen in diesem Zusammenhang Wohn- und Geschäftsräume von Privatpersonen betreten und Schüler zwangsweise zur Schule ‚escortieren‘. Darüber hinaus können strafmündige Schüler, die sich der Schulpflicht widersetzen, mit einer Geldbuße belegt werden (Rux/Niehues 2013: Rn. 383). Auch für die Eltern kann es weitreichende Folgen haben, wenn ihre Kinder fortgesetzt nicht zur Schule gehen: Sie verlieren dann das Aufenthaltsbestimmungsrecht für die Kinder (und damit einen Teil des Sorgerechts); darüber hinaus können je nach den Gesetzen des zuständigen Bundeslands in der Regel auch Zwangsgelder und Zwangshaft verhängt werden. Bei fort-dauernder Verletzung der Schulpflicht kann schließlich als letztes Mittel auch das Personensorgerecht entzogen werden (vgl. u. a. Hannemann/Münder 2006).

Damit, dass die Schulpflicht – im Sinne von Schulbesuchspflicht – als durchgängiges „Strukturprinzip“ (Achilles 2014: 154) des Bildungswesens anerkannt und vergleichsweise rigoros durchgesetzt wird, hebt sich Deutschland im internationalen Vergleich von vielen anderen Ländern ab. Das Phänomen lässt sich zum einen mit Blick auf den Prozess der Nationalstaatsbildung historisch erklären (dazu ausführlich Rux/Niehues 2013: Rn. 131f.): Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde die Schulpflicht in allen deutschen Staaten eingeführt, weil dies dazu beitragen sollte, für die religiös und sprachlich heterogenen deutschen Staaten einen verbindlichen gemeinsamen Rahmen bereitzustellen. In einer aktuellen Perspektive bedeutet die Schulpflicht dennoch einen Eingriff in die Grundrechte, der hinsichtlich der Intensität wohl nur mit dem Strafvollzug vergleichbar und somit zweifellos legitimationsbedürftig ist (Rux/Niehues 2013: Rn. 138). Die Funktion der Schule bzw. des Unterrichts kann nicht nur ökonomisch-utilitaristisch darauf verengt werden, Wissen zu vermitteln, das später auf dem Arbeitsmarkt verwertbar ist; darüber hinaus ist die Teilnahme an der „Veranstaltung Schule“ (Langenfeld 2015b: 426) ein wichtiger Beitrag dazu, eine demokratische Gemeinschaft zu bilden und religiös oder weltanschaulich motivierte ‚Parallelgesellschaften‘ zu vermeiden (vgl. auch Langenfeld 2001: 387–391).<sup>289</sup> Dass mit der Schulbesuchspflicht von Eltern erwartet wird, ihre Kinder (auch) unter staatlicher Obhut erziehen und ausbilden zu lassen, kann somit auch als eine Art Gegenleistung dafür verstanden werden, dass der Staat Diskriminierung und Ausgrenzung bekämpft und Möglichkeiten der Teilhabe gerade von Minderheiten

289 Dabei ist der Staat allerdings verpflichtet, den schulischen Unterricht inhaltlich so auszurichten, dass er niemanden bedrängt, sich bestimmte Auffassungen anzueignen. Für konkrete weltanschauliche Vorstellungen zu werben und zu missionieren ist untersagt. Der Schulunterricht orientiert sich zwar an den Erziehungszielen, die in den Schulgesetzen der Länder niedergelegt sind, und diese sind wiederum geprägt von einer bestimmten Verfassungskultur, die auch bestimmte historische Wurzeln hat. Teil dieser historischen Prägung ist aber eben auch die Verpflichtung zu Toleranz und Offenheit in einer sich verändernden Gesellschaft (vgl. BVerwG, Urt. v. 11.09.2013, Az. 6 C 12.12, Rn. 22).



fördert. Der Anspruch auf staatliche Unterstützung und Schutz vor Ausgrenzung durch andere geht dann einher mit der Pflicht, sich nicht selbst auszugrenzen „und sich einem Dialog mit Andersdenkenden und -gläubigen nicht [zu] verschließen“ (BVerfG, Beschl. v. 31.05.2006, Az. 2 BvR 1693/04, Rn. 18).

Deutschland unterscheidet sich damit deutlich von den USA, wo höchstrichterlich anerkannt ist, dass das Recht auf Selbstausgrenzung sich auch auf den Bereich von Schule und Erziehung erstreckt. Der amerikanische *Supreme Court* hatte 1972 in seiner berühmten Entscheidung in der Sache *Yoder* gegen Wisconsin der religiösen Gemeinschaft der *Amish People* das Recht gewährt, sich von der Pflicht des Besuchs einer Oberschule befreien zu lassen. Die *Amish People* sind eine agrarisch und lokal organisierte Gemeinschaft, Nachfahren reformatorischer Einwanderer aus Südwestdeutschland, Westösterreich und der Ostschweiz, die technischen Fortschritt und andere Merkmale der modernen Welt als Übel ablehnt. Das Gericht begründete seine Entscheidung damit, dass die auf der Oberschule vermittelten „technisch basierten Formen des Wissens für ihre Lebensweise nicht erforderlich seien“ (Ladeur 2014: 267).

Auch in Deutschland gibt es Stimmen, die ein solches Recht auf Selbstexklusion befürworten und die vergleichsweise rigoros durchgesetzte deutsche Schulbesuchspflicht ablehnen. Im bildungs- und religionspolitischen Diskurs ist diese Position aber eher eine marginale (das erscheint auch angemessen angesichts einer gesellschaftlichen Pluralisierung, die in Deutschland weiter zunehmen wird) (vgl. Achilles 2014: 157). ➔ **Aus der Sicht des SVR sollte an der Schulbesuchspflicht festgehalten werden. Das heißt aber nicht, dass Konfliktfälle stets gerichtlich ausgetragen werden sollten.** Auch das Bundesverwaltungsgericht mahnt in seiner Entscheidung zu „Krabat“ ausdrücklich zu „praktischer Klugheit“ (BVerwG, Urt. v. 11.09.2013, Az. 6 C 12.12, Rn. 36): ➔ **In Konfliktfällen sollte vor einer ‚gerichtlichen Eskalation‘ versucht werden, jeweils im Einzelfall eine Lösung zu finden, die elterliche Vorstellungen mit dem schulischen Bildungs- und Erziehungsauftrag in Einklang bringt.**<sup>290</sup>

Der zweite erklärungsbedürftige Aspekt ist wie schon angesprochen der beobachtbare Wandel in Bezug darauf, welchen Maßstab das Bundesverwaltungsgericht für einen Gewissenskonflikt anlegt, der eine Unterrichtsbefreiung rechtfertigt. In den (frühen) 1990er Jahren, die Joppke (2014b: 1328, Übers. d. SVR) als das „goldene Zeitalter des rechtlich ordinierten Multikulturalismus“ be-

zeichnet, wurde ein bestimmtes Handeln im Namen der Religionsfreiheit (wie in diesem Fall die Abmeldung von Teilen des Unterrichts) in der Regel gerichtlich nicht eingeschränkt oder untersagt. Inzwischen gewähren die Gerichte gerade Muslimen Schul- bzw. Unterrichtsbefreiungen viel zurückhaltender (und behandeln entsprechende Anträge damit tendenziell genauso wie andere religiös motivierte *exemption claims*). Dies gilt besonders, seit die Maßgabe, Zuwanderer und ihre Nachkommen zu integrieren, eine (in der Migrationsforschung viel beklagte) politische Lethargie in diesem Bereich abgelöst hat und sogar parteiübergreifend zu einem politischen Schwerpunktthema geworden ist. Hier zeigt sich eine durchaus spannungsgeladene Rückkopplung von der Politik auf die Rechtsprechung: Diese hat Gesuchen um Unterrichtsbefreiung zunächst oft und zunehmend stattgegeben (Phase I). Nachdem die Politik das Thema in entsprechender Weise aufgegriffen hat (Phase II), geben die Gerichte ihre vormalige multikulturelle Linie, religiös motivierte Sonderrechte zu gewähren, nun auf (Phase III) (Joppke 2013: 428f.), weil sie nicht den politischen Versuch torpedieren wollen, die muslimische Zuwandererbevölkerung im Sinne von Rechten und Pflichten stärker zu integrieren. Dies verweist zugleich darauf, dass es vermutlich nicht ausreicht, den Islam allein über die Judikative zu integrieren, und dass von Muslimen geforderte Sonderrechte „langfristig [...] nicht nur vor Gericht, sondern auch vor der öffentlichen Meinung bestehen [...] müssen“ (Joppke 2013: 432; s. dazu auch das folgende Kap. B.3.5).

### B.3.5 Die ‚Kopftuch-Frage‘: religiöse Kleidungs Vorschriften vs. Anforderung von Neutralität im staatlichen Raum

In Kap. B.2.5 ging es um Fälle, in denen bestimmte religiös motivierte Verhaltensweisen eines Arbeitnehmers mit Verhaltenserwartungen des Arbeitgebers kollidieren. Dabei wurden Tätigkeiten im öffentlichen Dienst bewusst ausgeblendet, denn sie bilden eine besondere Form von Beschäftigungsverhältnis; die für privatrechtliche Arbeitsverhältnisse formulierten und bewährten arbeitsrechtlichen Grundsätze lassen sich darauf nicht (uneingeschränkt) übertragen. Das berührt auch den Dauerbrenner religions- bzw. islampolitischer Diskussionen schlechthin, nämlich die Frage, wie der Staat angemessen damit umgehen kann, dass mit der zunehmenden religiösen Pluralisierung (s. Kap. B.1) auch im öffentlichen Dienst immer

290 Die Länder, die für Bildungspolitik zuständig sind, haben einen rechtlichen Korridor für spezielle Befreiungsmöglichkeiten, die im Landesrecht verankert werden können. In diesem Rahmen können solche Lösungen im Sinne praktischer Klugheit praktiziert werden. Die staatliche Bestimmungsmacht im Schulwesen ist also keine Bestimmungspflicht. Offen bleibt allerdings die Frage nach der Reichweite solcher Befreiungen, die über das Landesrecht umgesetzt wurden.

mehr Menschen arbeiten, die als Teil ihrer Religionsfreiheit (auch während der Arbeitszeit) religiös akzentuierte Kleidung tragen wollen. Die ‚kopftuchtragende Lehrerin‘ ist zum Symbol dieser Frage geworden, die nicht zuletzt gerichtlich ausgetragen wird. Das Bundesverfassungsgericht hatte dazu im Jahr 2003 ein Urteil gesprochen, das gesetzgeberische Aktivitäten der zuständigen Länder nach sich zog; damit schien ein grundsätzlich brauchbarer Modus Operandi in dieser Frage gefunden. Nun hat aber das Bundesverfassungsgericht diese seit über zehn Jahren etablierte Praxis jüngst in einem Urteil für verfassungswidrig erklärt. Den Konflikt zwischen der Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG), auf die sich Lehrerinnen berufen, um ihre Forderung nach dem Recht auf entsprechende Bekleidung zu stützen, und damit konkurrierenden Verfassungsgütern wie der negativen Religionsfreiheit der Schüler (Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG), dem elterlichen Recht auf Entscheidung über religiöse oder nichtreligiöse Erziehung ihrer Kinder (Art. 6 Abs. 2 GG) und Neutralität im staatlichen Erziehungsauftrag (Art. 7 Abs. 1 GG) versucht man nun dadurch neu zu lösen, dass die Verfassungsgüter eindeutig hierarchisiert werden.

### B.3.5.1 Die (neue) Rechtslage in der ‚Kopftuch-Frage‘

Die ‚Kopftuch-Frage‘ wurde in Politik und Öffentlichkeit erstmals vor über zehn Jahren breiter diskutiert. Das Land Baden-Württemberg hatte sich 2003 trotz fachlicher Qualifikation geweigert, Fereshtha Ludin als Beamtin auf Probe in den Schuldienst zu übernehmen. Frau Ludin weigerte sich, zugunsten der im öffentlichen Dienst geforderten Neutralität während der Dienstzeiten das Verhüllungsgebot zu ignorieren, das für sie aus religiösen Gründen bindend war; das sahen die Behörden als Zeichen einer mangelnden persönlichen Eignung für den Lehrerberuf. Gegen diese Entscheidung erhob Frau Ludin Klage vor dem Verwaltungsgericht Stuttgart, jedoch ohne Erfolg. Nachdem sie auch den Instanzenzug erfolglos beschritten hatte, rief sie das Bundesverfassungsgericht an. Das Gericht nahm nicht explizit zu der Frage Stellung, ob das Kopftuch im Schuldienst zulässig sei, sondern monierte vor allem, dass für ein abstraktes, generelles Verbot eine gesetzliche Grundlage fehle. In seiner Urteilsbegründung ließ es jedoch ein gewisses Verständnis für ein generelles Kopftuchverbot erkennen, denn es verwies darin explizit auf „gute Gründe dafür [...] der staatlichen Neutralitätspflicht im schulischen Bereich eine striktere und mehr als bisher distanzierende Bedeutung beizumessen und demgemäß auch durch das äußere Erscheinungsbild einer Lehrkraft vermittelte religiöse Bezüge von den Schülern grundsätzlich fernzuhalten, um Konflikte mit Schülern, Eltern oder anderen Lehrkräften von vornherein zu vermeiden“ (BVerfG, Urt. v. 24.09.2003, Az. 2 BvR 1436/02, Rn. 65). Es wäre freilich falsch, dieses Urteil als religions-

feindlich zu verstehen. Vielmehr gehört es in eine Reihe von Urteilen, die religions- und islampolitisch als integrativ zu betrachten sind, nicht zuletzt weil sie explizit eine Vielfalt von Motiven für das Tragen eines Kopftuchs anerkennen und die Vorstellung zurückweisen, dass das Kopftuch einzig als Symbol der Unterdrückung der Frau zu betrachten sei (Joppke 2013: 429; s. auch BVerfG, Urt. v. 24.09.2003, Az. 2 BvR 1436/02, Rn. 65). Davon unbenommen erkannte das Gericht aber ein „Spannungsverhältnis zwischen positiver Glaubensfreiheit eines Lehrers einerseits und der staatlichen Pflicht zu weltanschaulich-religiöser Neutralität, dem Erziehungsrecht der Eltern sowie der negativen Glaubensfreiheit der Schüler andererseits“ (BVerfG, Urt. v. 24.09.2003, Az. 2 BvR 1436/02, Rn. 47). Es sah den Landesgesetzgeber, der im deutschen Föderalismus für die Normgebung zu dieser Frage zuständig ist, als geeignete Instanz an, um mit diesem Spannungsverhältnis umzugehen, das sich gerade durch die zunehmende religiöse Pluralisierung potenziell noch intensivieren werde.

Eine unmittelbare Folge dieser Entscheidung waren unterschiedliche ‚Religions- bzw. Kopftuchpolitiken‘ in den Bundesländern: Die Mehrheit der Bundesländer entschied in der Folge, dass es Lehrkräften an staatlichen Schulen zuzumuten sei, politische, religiöse, weltanschauliche oder ähnliche äußere Bekundungen im Dienst zu unterlassen (Sicko 2008; Henkes 2008; Henkes/Kneip 2010). Muslimischen Lehrerinnen war damit das Tragen eines Kopftuchs im Dienst in diesen Ländern generell untersagt.

Zwölf Jahre später weicht das Gericht nun von dieser Konzeption – für viele Beobachter durchaus überraschend – fundamental ab. Zwar war allgemein erwartet worden, dass es als Verstoß gegen Art. 3 Abs. 3 S. 1 GG eingestuft werden würde, „christliche[ ] und abendländische[ ] Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen“ zu privilegieren, wie es einzelne Landesgesetze im Anschluss an das Urteil taten (so exemplarisch § 57 Abs. 4 S. 3 SchulG NRW). Auch der SVR (2014: 127) hatte kritisiert, dass eine solche Praxis doppelter Standards dem klaren richterlichen Diktum von einem strikten Gebot der Gleichbehandlung (vgl. auch Muckel 2009: 249; Huster 2015: 224) zuwiderlaufe und „nicht hinnehmbar“ sei. In rechtlicher Hinsicht spektakulär ist jedoch, dass der Erste Senat des Bundesverfassungsgerichts die Linie, die der Zweite Senat dieses Gerichts 2003 für den Umgang mit religiösen Symbolen im öffentlichen Dienst vorgegeben hatte, in seinem Urteil von 2015 fast vollständig revidiert.

Eine muslimische Lehrerin und eine muslimische Sozialpädagogin aus Nordrhein-Westfalen hatten dagegen geklagt, dass ihnen (auf der Basis der oben genannten Norm im nordrhein-westfälischen Schulgesetz) untersagt war, im Dienst ein Kopftuch (bzw. eine Mütze als Kopftuchersatz) zu tragen (BVerfG, Beschl. v. 27.01.2015, Az. 1 BvR 471/10 u. 1 BvR 1181/10). 2003 hatte das Gericht den Landesgesetzgebern noch die Option eröff-



net, religiöse Bekundungen im öffentlichen Dienst zurückzuweisen. Im Rahmen des neuen Urteils wird dies nun verworfen (Papier 2015: 214). Stattdessen wird es auf der Basis einer traditionell offen-integrativen (und eben nicht distanzierenden) Auslegung der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates als unangemessen, unverhältnismäßig und damit als verfassungswidrig eingestuft, ein bestimmtes Bekleidungsverhalten, das die Betroffenen als Teil ihrer Religionsfreiheit betrachten,<sup>291</sup> zur Vermeidung einer abstrakten Gefahr (Neutralität des Landes, Störung des Schulfriedens) generell zu verbieten (Heinig 2015a: 220). Damit entfällt die zuvor bestehende Option für die Landesgesetzgeber, religiöse Bekleidung pauschal zu untersagen, um die Eltern- und Schülerrechte zu schützen und den Schulfrieden zu wahren. Zugespitzt kann man sagen, dass das Kopftuch der Lehrerin vom illegalen zum legalen Status übergegangen ist, was einen Meilenstein des geschichtlichen Multikulturalismus in Deutschland darstellt (Joppke 2017).

Dies bedeutet aber ausdrücklich nicht, dass religiös motivierte Bekleidungsformen im öffentlichen Dienst generell gestattet sind. Das Gericht erkennt vielmehr ausdrücklich an, dass es „in bestimmten Schulen oder Schulbezirken [...]“ bei „substantielle[n] Konfliktlagen über das richtige religiöse Verhalten“ durchaus „bereichsspezifisch [...] zu einer hinreichend konkreten Gefährdung oder Störung des Schulfriedens oder der staatlichen Neutralität“ kommen könnte (BVerfG, Beschl. v. 27.01.2015, Az. 1 BvR 471/10 u. 1 BvR 1181/10, Rn. 114, Herv. d. SVR). Damit bleibt es möglich, eine solche Bekundung religiöser Überzeugungen im Einzelfall oder für eine bestimmte Schule oder einen Schulbezirk zu untersagen (etwa durch Rechtsverordnung oder Allgemeinverfügung). Die Entscheidung über eine Gestattung religiöser Symbole im öffentlichen Dienst wird somit vom Landesgesetzgeber auf die Schulverwaltung verlagert.

### B.3.5.2 Richterliche Anerkennung einer multireligiösen Gesellschaft oder Asymmetrie der Grundrechte?

In seiner Entscheidung vom Januar 2015 ist der Erste Senat des Bundesverfassungsgerichts von der Entscheidung des Zweiten Senats desselben Gerichts aus dem Jahr 2003 deutlich abgewichen.<sup>292</sup> Dabei hat es vor allem die widerstreitenden Verfassungsgüter gegenüber dem Ersturteil neu gewichtet. Der Zweite Senat hatte in seiner Entscheidung von 2003 das elterliche Erziehungsrecht (Art. 6 Abs. 2 GG), die Neutralität des staatlichen Erziehungsauftrags (Art. 7 Abs. 1 GG) und die negative Religionsfreiheit der Schüler (Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG) als bedeutende verfassungsrechtliche Gegengewichte zur (positiven) Religionsfreiheit der Lehrerin (Art. 4 Abs. 1 u. 2 GG) gesehen, die in deren Bekleidungswunsch zum Ausdruck kam (BVerfG, Ur. v. 24.09.2003, Az. 2 BvR 1436/00, Rn. 65). Im Urteil von 2015 wird nun eine ‚Güterhierarchisierung‘ vorgenommen: Der Religionsfreiheit der Lehrerin wird gegenüber den genannten, miteinander in Konflikt geratenen Verfassungsgütern eindeutig größeres Gewicht zugeschrieben (Heinig 2015a: 221–225; Langenfeld 2015b: 424–426).

Ob der Erste Senat des Bundesverfassungsgerichts mit seiner Korrektur der Linie des Zweiten Senats richtig gehandelt hat, ist in erster Linie eine politische und normative Frage und keine wissenschaftliche (Papier 2015: 215). Klar zu identifizieren sind aber die Gewinner und Verlierer der damit neu geschaffenen Rechtslage und darüber vermittelt auch deren mögliche Vorzüge und Nachteile. Klare Gewinner sind Lehrkräfte, die sich auf ihre religiösen Überzeugungen berufen; dies betrifft nicht nur, aber doch vor allem muslimische Lehrerinnen, für die das Verhüllungsgebot ein zentraler Teil ihrer religiösen Überzeugung ist. Für sie eröffnet das Urteil den Weg in den Schuldienst, der ihnen zuvor (zumindest in den meisten Bundesländern) verschlossen war; das Bundesverfassungsgericht hat

291 Ob der Koran als der für Muslime verbindliche Text ein Verhüllungsgebot enthält, ist theologisch umstritten. Die DIK hat die Diskussion innerhalb des Islam zu dieser Frage aufbereiten lassen; daraus geht hervor, dass „Koran und Hadīth [...] Muslimen hinsichtlich des obligatorischen oder nicht obligatorischen Charakters der Kopfverschleierung eine Pluralität von Deutungsmöglichkeiten“ bieten; entsprechend gebe es „nicht nur eine über jede Diskussion erhabene islamische Kleiderordnung“, sondern „verschiedene Vorstellungen davon, wie Kleidung beschaffen sein darf und muss“ (Wielandt 2009: 11, Herv. im Original). Das Kopftuchtragen ist sehr viel mehr eine Angelegenheit der persönlichen Entscheidung als eine religiös verbindliche Norm. Rechtlich ist die Frage nach dem genauen Status des Kopftuchs im Islam aber irrelevant. Das Gericht muss und kann in dieser Frage agnostisch bleiben und von der Grundrechtsträgerin lediglich verlangen, die mit ihrem Bekleidungswunsch verbundene religiöse Motivation zu plausibilisieren. Dies ist im vorliegenden Fall zweifellos erfolgt.

292 Die meisten (rechtswissenschaftlichen) Stellungnahmen, die dazu bislang publiziert wurden, kommentieren diesen Kurswechsel in der Rechtsprechung äußerst kritisch. Heinig (2015a: 225) spricht in diesem Zusammenhang von „zwei Gerichte[n] mit gemeinsamem Postfach“, Möllers (2015) ganz ähnlich von „A Tale of Two Courts“, die „den institutionellen Rahmen, aber nicht die juristische Argumentation teilen“, und Neureither (2015) meint mit Blick auf die Klägerin von 2003, sie habe einfach das „Pech [gehabt], zur falschen Zeit am falschen Ort und vor dem falschen Senat zu sein“. Auch Enzensberger (2015: 874) und Papier (2015: 213f.) problematisieren die Unterschiede in der Rechtsprechung. Einige Autoren vertreten zudem die Auffassung, angesichts der Abweichung zwischen den beiden Urteilen hätte das Plenum des Gerichts angerufen werden müssen (§ 16 Abs. 1 u. 2 BVerfGG).

damit ein de facto bestehendes Berufsverbot für muslimische Lehrkräfte, die auf ein bestimmtes äußeres Erscheinungsbild nicht verzichten wollten, gekippt. Vor diesem Hintergrund ließe sich das Urteil als Beitrag dazu interpretieren, die religiöse Pluralisierung Deutschlands auch in der Lehrerschaft abzubilden (Huster 2015: 223), indem es entsprechend gläubigen Lehrerinnen überhaupt erst die Chance eröffnet, den Lehrerberuf zu ergreifen (vgl. auch Sacksofsky 2015: 807). In diesem Sinne „bildet die Entscheidung eine verfassungsgerichtliche Variante der von anderen Verfassungsorganen geäußerten Sentenz, der Islam gehöre zu Deutschland“ (Heinig 2015a: 220).

Auf der Verliererseite stehen vor allem die Schüler und ihre Eltern, deren Rechtspositionen (negative Religionsfreiheit, Recht auf religiöse Erziehung) gerichtlich zur „*quantité négligeable*“ (Heinig 2015a: 225) erklärt werden. Es kann durchaus irritieren, dass das Gericht den „Empfängerhorizont bei der grundrechtlichen Bewertung“ (Langenfeld 2015b: 426) vollkommen ausblendet und kategorisch ausschließt, dass die Schüler das Tragen eines Kopftuchs im Schuldienst als Ausdruck religiöser Parteinahme und Missionierung (miss-)verstehen. Damit wird die Schüler-Lehrer-Beziehung implizit auf ein Verhältnis zwischen gleichberechtigten Bürgern reduziert, in dem sich die Beteiligten ebenso wie Passanten im öffentlichen Raum ‚auf Augenhöhe‘ begegnen. Dies verkennt jedoch „die besondere Natur des Lehrer-Schüler-Verhältnisses“ (Langenfeld 2015b: 425). Das Gericht überschätzt damit die Fähigkeit von Schülern (vor allem von Grundschulern, die zu ihren Lehrern ein besonders intensives Verhältnis von Autorität und Nähe haben), immer zu unterscheiden zwischen dem Kopftuch als Ausdruck einer spezifischen Bekleidungsordnung, die individuell als verbindlich betrachtet wird, und einer damit verbundenen Missionierung bzw. Werbung für eine bestimmte Weltanschauung.

Eine Schiefelage im Urteil kann man u. U. auch erkennen, wenn man seine Konsequenzen mit denen von Lösungen vergleicht, die Gerichte bei anderen Kollisionskonstellationen gefunden haben. Besonders aufschlussreich ist hier das Urteil des Bundesverwaltungsgerichts zu der Frage, ob die Verrichtung des Gebets im Schulgebäude zulässig ist (BVerwG, Urt. v. 30.11.2011, Az. 6 C 20.10; vgl. SVR 2014: 130f.). Eine Schulleitung hatte einem Schüler das rituelle Gebet untersagt mit der Begründung, dadurch würde im konkreten Fall der Schulfrieden gestört. Das Gericht hatte dies in seinem Urteil für zulässig erklärt; dem Schüler, der sich auf seine Religionsfreiheit berief,

wurde entsprechend zugemutet, auf die Ausübung seiner Rechte zu verzichten, um den Schulfrieden zu wahren, der nach Art. 7 Abs. 1 GG Verfassungsrang hat. Hinsichtlich der Frage, ob einer Person zugemutet werden kann, von der Ausübung ihrer Grundrechte abzusehen, stellt das Bundesverfassungsgericht nun mit seinem Urteil von Januar 2015 die Lehrerin auf eine Stufe mit dem Schüler: Von beiden wird im Einzelfall bei einer Gefährdung des Schulfriedens verlangt, auf ihr Recht zu verzichten, d. h. in den beiden Fällen wird der gleiche Mäßigungsmaßstab angelegt. Irritierend ist daran, dass hier Ungleiches gleich behandelt wird: Der Schüler als Grundrechtsträger unterliegt der staatlichen Schulpflicht und ist „mit Zwang in die staatliche Anstalt eingegliedert[...]“ (Heinig 2015a: 228); die Lehrerin als Grundrechtsträgerin hat sich dagegen durch ihre Berufswahl selbst und freiwillig in ein besonderes Näheverhältnis zum Staat begeben (Huster 2015: 223f.).<sup>293</sup> In dieser Perspektive blendet ein solches Religionsrecht nicht nur die Grundrechte der Schüler und Eltern aus, die der Religionsfreiheit der Lehrerin entgegenstehen, es relativiert auch die Grundsätze des Beamtenrechts (Art. 33 Abs. 5 GG), nach denen Beschäftigte im öffentlich-rechtlichen Dienst verpflichtet sind, sich im Gebrauch der Grundrechte ggf. zu mäßigen. Das Urteil ordnet sich damit in eine generelle Tendenz in der Rechtsprechung ein, öffentlich-rechtliche und mit Mäßigungspflichten verbundene Dienstverhältnisse<sup>294</sup> aufzulösen zugunsten einer vollständigen Durchdringung dieser Dienstverhältnisse von den Grundrechten.

Zweiter Verlierer neben Kindern und Eltern sind die Landesgesetzgeber, deren politischer Gestaltungsspielraum durch die neue Entscheidung drastisch schrumpft. Während das Bundesverfassungsgericht es 2003 dem demokratisch legitimierten Gesetzgeber überantwortet hatte, die hier zum Thema gemachte Normenkollision zu klären, verlagert es durch die angemahnte Einzelfalljudikatur die Entscheidungsprerogative nun auf die Schulen vor Ort. Gerade die Lehrerverbände hatten aber sowohl in Anhörungen zu entsprechenden landesgesetzlichen Regelungen, die nach dem ersten Kopftuchurteil stattfanden, als auch in Stellungnahmen nach der Verkündung des zweiten Urteils darauf hingewiesen, dass die vom Gericht präferierte extreme Subsidiaritätslösung die Schulen und ihr Personal überfordere (Langenfeld 2015b: 428–430; s. dazu auch Kap. B.3.5.3). Auch vor diesem Hintergrund lässt sich argumentieren, dass die Linie, die der Zweite Senat des Gerichts mit dem ersten Urteil vor-

293 Hier ist allerdings auch zu berücksichtigen, dass es im Islam bzw. theologisch einen Unterschied zwischen dem Tragen des Kopftuchs und der Verrichtung des Gebets gibt: Das tägliche fünfmalige Gebet kann in „Notlagen“ aufgeschoben werden, Entsprechendes ist für die Verschleierung nicht vorgesehen. Auf der anderen Seite gehört das rituelle Gebet zu den fünf Säulen des Islam und ist damit zentral, während die Verschleierung lediglich aus zwei Suren abgeleitet werden kann.

294 Heinig (2015b: 10) verweist zur Illustration dieses Gedankens auf das richterliche Sondervotum zum ersten Kopftuchurteil: Darin werde „überspitzt formuliert“ klargestellt, dass „der Staatsdienst [...] nicht der grundrechtlichen Selbstverwirklichung“ diene, „sondern [...] von der dienstrechtlichen Pflichterfüllung geprägt“ sei.

gegeben hatte, nämlich die Letztentscheidung über die hier beschriebene Normenkollision dem demokratisch legitimierten Gesetzgeber zu überlassen, überzeugender und praktikabler war (in diesem Sinne auch Huster 2015: 227).

### B.3.5.3 Mögliche Folgen für den Schulalltag: Vorgehen gegen den Nicht-Störer und neue Muster schulischer Segregation

Bislang gibt es keine belastbaren Informationen darüber, wie sich die neue Rechtslage im Schulalltag praktisch auswirkt. Ebenso wenig ist bekannt, wie viele kopftuchtragende Lehrerinnen es in den einzelnen Bundesländern überhaupt gibt. Es ist aber davon auszugehen, dass ihre Zahl in Zukunft steigen wird, allein schon weil an den Universitäten zunehmend mehr Lehramtsstudentinnen ein Kopftuch tragen.<sup>295</sup> Insofern ist denkbar, dass aus dem Urteil zwei praktische Probleme vor Ort resultieren (die vom Gericht vielleicht nicht hinreichend bedacht wurden): Zum einen wird die gerichtlich verordnete Einzelfallrechtsprechung die Unterschiede zwischen den Bundesländern hinsichtlich der Gestattung des Kopftuchs, die schon nach dem ersten Urteil bestanden, wahrscheinlich noch einmal deutlich verstärken. Dann ist möglicherweise nicht nur „das Kopftuch in Duisburg verboten und in Münster zugelassen“ (Heinig 2015b), es könnte sogar sein, dass die Gestattung bzw. Untersagung religiös akzentuierter Kleidung innerhalb einer Stadt und/oder von einem Schulbezirk zum nächsten unterschiedlich geregelt wird. Und es ist auch denkbar, dass vor allem an Schulen in sozioökonomisch bessergestellten Stadtbezirken Eltern verstärkt gegen Lehrerinnen mobilisieren, die das Verhüllungsgebot als für sich verpflichtend ansehen.<sup>296</sup> Eine

solche Form der schulischen Segregation, die sich an der Trennlinie zwischen Gestattung und Untersagung religiös akzentuierter Bekleidung abbildet, wäre aber integrationspolitisch kontraproduktiv.

Damit hängt eine weitere problematische Konsequenz des Urteils eng zusammen: Das Gericht hat die „Funktionsfähigkeit der Veranstaltung Schule“ (Langenfeld 2015b: 426), die der Staat garantieren muss, exklusiv als Rechtsgut benannt, das der Religionsfreiheit der Lehrerin entgegensteht. Deshalb kann das Kopftuch in konkreten Einzelfällen und lokal bzw. schulisch begrenzt untersagt werden. Das ist insofern problematisch, als es einen Grundsatz in Frage stellt, der das Polizeirecht durchzieht und auch für Nichtjuristen intuitiv einleuchtend ist: Bei Störungen der öffentlichen Sicherheit wird gegen den Störer vorgegangen, nicht gegen den Nicht-Störer bzw. das Störobjekt und damit gegen denjenigen, der in der Ausübung seiner Freiheitsrechte gestört wird (vgl. auch Sacksofsky 2015: 806). Es ist zumindest nicht auszuschließen, dass infolge des Urteils nun im Sinne einer Notstandsargumentation die Lehrerin als Nicht-StörerIn angehalten wird, ihren Grundrechtsgebrauch einzuschränken,<sup>297</sup> um den Schulfrieden zu sichern, wenn dieser beispielsweise durch Proteste von ‚kopftuchkritischen‘ Eltern<sup>298</sup> gefährdet ist. Der Störer bleibt also unbehelligt, während dem ‚Störpfeiler‘ auferlegt wird, die Störung zu beseitigen, indem es sein Verhalten ändert und damit auf sein Grundrecht verzichtet. Die Urteilsbegründung bleibt dazu allerdings eher vage; zumindest aus einzelnen Passagen ließen sich durchaus auch engere und klarere Grenzen der Religionsfreiheit herauslesen, die das Gericht ansonsten stark betont.<sup>299</sup> So wird die Lehrerin dann selbst zur StörerIn, wenn sie angesichts eines offensichtlich gefährdeten Schulfriedens nicht von sich aus (oder nach Aufforderung

295 Entsprechende Beobachtungen gibt es z. B. für das Land Hessen; s. <http://www.fr-online.de/landespolitik/kopftuecher-an-schulen-kopftuchdebatte-an-schulen,23887878,26022734.html>, 14.01.2016.

296 Diesen Gedanken legen zumindest die Erfahrungen mit der Schulstrukturreform nahe, die der Hamburger Senat geplant hatte; dabei sollte u. a. eine auf sechs Jahre angelegte Primarschule eingeführt werden. Eltern vor allem aus den wohlhabenden Hamburger Stadtteilen stellten sich dem entgegen. Sie gründeten den Verein ‚Wir wollen lernen‘, der ein Volksbegehren initiierte, und darüber gelang es ihnen schließlich, die Reform zu Fall zu bringen.

297 Das Polizeirecht der Länder sieht entsprechende Regelungen vor: Um eine Gefährdung des öffentlichen Friedens zu vermeiden, ist es zulässig, den Nicht-Störer in Anspruch zu nehmen, wenn der Störer entweder nicht in Anspruch genommen werden kann oder dies keinen Erfolg verspricht. Ein klassisches Beispiel dafür ist das Verbot einer friedlichen Gegendemonstration: Den Demonstranten wird auferlegt, von ihrem Recht auf Meinungs- und Versammlungsfreiheit abzusehen, um Ausschreitungen und damit eine Gefahr für die öffentliche Sicherheit zu vermeiden.

298 Nach den Maßstäben des Gerichts operieren die Eltern in solchen Fällen allerdings weitgehend im „grundrechtlichen Nichts“ (Langenfeld 2015b: 427), denn sie können sich dabei weder auf ihre negative Religionsfreiheit berufen noch auf ihr elterliches Erziehungsrecht. Die Linie des Gerichts erscheint hier wenig konsequent: Zunächst wird (für viele zu stark) betont, dass die Religionsfreiheit der Lehrerin grundlegend sei, aber dann macht das Gericht einen ‚Rückzieher‘, indem es die Möglichkeit einräumt, bei konkreten Störungen des Schulfriedens das Kopftuch doch zu untersagen.

299 Als Beispiel für eine Störung des Schulfriedens nennt das Gericht eine Situation, „in der – insbesondere von älteren Schülern oder Eltern – über die Frage des richtigen religiösen Verhaltens sehr kontroverse Positionen mit Nachdruck vertreten und in einer Weise in die Schule hineingetragen würden, welche die schulischen Abläufe und die Erfüllung des staatlichen Erziehungsauftrags ernsthaft beeinträchtigte, sofern die Sichtbarkeit religiöser Überzeugungen und Bekleidungspraktiken diesen Konflikt erzeugte oder schürte. Bei Vorliegen einer solchermaßen begründeten hinreichend konkreten Gefahr ist es den grundrechtsberechtigten Pädagoginnen und Pädagogen mit Rücksicht auf alle in Rede und gegebenenfalls in Widerstreit stehenden Verfassungsgüter zumutbar, von der Befolgung eines nachvollziehbar als verpflichtend empfundenen religiösen Bedeckungsgebots Abstand zu nehmen, um eine geordnete, insbesondere die Grundrechte der Schüler und Eltern sowie das staatliche Neutralitätsgebot wahrende Erfüllung des staatlichen Erziehungsauftrags sicherzustellen“ (BVerfG, Beschl. v. 27.01.2015, Az. 1 BvR 471/10 u. 1 BvR 1181/10, Rn. 113).

der Schulleitung) bereit ist, ihren Grundrechtsgebrauch zu mäßigen, indem sie auf religiös konnotierte Kleidung verzichtet.

Entscheidend ist nun nicht, ob man die verbliebenen rechtlichen Möglichkeiten, religiös akzentuierte Bekleidung zu untersagen, dogmatisch über die Inanspruchnahme des Nicht-Störers begründet oder über die inhärenten Grenzen des Grundrechtsgebrauchs, sondern vielmehr, dass es nun in der Hand Dritter liegt, den Grundrechtsgebrauch (hier: den der Lehrerin) zu begrenzen. In Kap. B.3.2 wurde im Zusammenhang mit der Kollision von Meinungsfreiheit und dem Blasphemieverbot die Gefahr einer selbsterfüllenden Prophezeiung erörtert, die auch hier besteht: Um die einschlägige Norm im StGB zu aktivieren, muss in Deutschland eine Gefährdung des öffentlichen Friedens vorliegen; dies darf nicht dazu führen, dass eine „Missbilligung des Grundrechtsgebrauchs“ (Langenfeld 2015b: 427) durch Dritte nicht nur toleriert, sondern sogar prämiert wird. In der Kopftuchfrage passiert jedoch genau dies. Bei einer Kollision von Meinungsfreiheit und Blasphemieverbot erscheint es undenkbar und ist rechtlich ausgeschlossen, dass Personen, die sich durch die Inanspruchnahme der Grundrechte anderer (in

diesem Fall der Meinungsfreiheit oder der Freiheit der Kunst) gekränkt fühlen, durch besonders vehementes Vorgehen gegen diesen Grundrechtsgebrauch die Gefährdung des öffentlichen Friedens selbst kreieren, die nötig ist, um diesen Grundrechtsgebrauch einzuschränken. Bei der hier thematisierten Normenkollision hingegen wird Intoleranz und die Vehemenz des Protests zum Maßstab für eine Grundrechtseinschränkung.

🚫 **Einstweilen sind die Folgen des im Januar 2015 ergangenen Urteils noch nicht ersichtlich; darum sollte man den institutionellen Rahmenbedingungen, die damit neu geschaffen wurden, nicht von vornherein ihre Alltagstauglichkeit absprechen.** Sofern Lehrerinnen ihr Recht moderat und mit Augenmaß wahrnehmen und Schüler- und Elternschaft an kopftuchtragenden Lehrerinnen keinen Anstoß nehmen, ist der Schulfrieden gewährleistet. 🚫 **Im Moment sieht es allerdings nicht so aus, als würde das Urteil den Streit um den religions- und islampolitischen Dauerbrenner ‚Kopftuch in der Schule‘ beenden.** Stattdessen lassen vor allem die dargestellten Konsequenzen für den Schulalltag befürchten, dass das Urteil eher neuen Streit und neue Probleme schafft, als alten Streit zu beenden und alte Probleme zu lösen.



## C. Migration und Entwicklung



In seinem diesjährigen Sonderteil C widmet sich das Jahresgutachten des SVR einem auch angesichts der flüchtlingspolitischen Krise hochrelevanten Thema: Im Zentrum steht das Verhältnis von Migration und sozioökonomischer Entwicklung in den Herkunftsräumen. Eine migrationspolitische Gesamtstrategie – wie sie im Rahmen eines Nationalen Aktionsplans Migration (NAM) dargestellt sein sollte – muss den Arbeitsmarkt, sozial-, innen- und bildungspolitische Aspekte, aber auch Außen- und Entwicklungspolitik berücksichtigen. Einen solchen integrativen Anspruch verfolgt auch die Europäische Kommission im Rahmen ihrer Europäischen Agenda für Migration. Darin nennt sie als ein Ziel explizit, den „Entwicklungsnutzen für Herkunftsländer“ zu maximieren; dies versucht sie mit dem Instrument der Mobilitätspartnerschaften zu erreichen. Daneben werden auch migrationspolitische Maßnahmen angesprochen, die die wirtschaftliche Entwicklung in den Herkunftsländern fördern und einen Brain drain vermeiden sollen. Hierzu gehören die Möglichkeiten und Grenzen einer ethisch vertretbaren Anwerbung von Arbeitsmigranten, eine Stärkung von Süd-Süd-Mobilität sowie „günstigere, schnellere und sicherere

Rücküberweisungstransfers“ (Europäische Kommission 2015a: 17, Übers. d. SVR).

Kritisch muss angemerkt werden, dass die EU weit davon entfernt ist, eine migrationspolitische Gesamtstrategie zu realisieren, wie es die Europäische Agenda für Migration implizit und explizit für sich in Anspruch nimmt. In den vergangenen Jahren wurde viel darüber gesprochen, allein den Worten folgten keine konkreten Taten. Als im Jahr 2015 die Zahl der Asylbewerber rasch anstieg, wurde der Ruf laut, kurzfristig die Fluchtursachen zu bekämpfen. Das passt aber nicht zusammen – kurzfristig lassen sich Versäumnisse der Vergangenheit nicht lösen. Migrationspolitik braucht einen langen Atem; dies gilt für Mobilitätspartnerschaften ebenso wie für alle anderen Formen des Migrationsmanagements. Die Politik hat bei der Bekämpfung von Fluchtursachen und in der Entwicklung und Umsetzung einer Gesamtstrategie für Migration in mehrfacher Hinsicht versagt. Ein Grund dafür sind die komplexen und widersprüchlichen Interessen der einzelnen EU-Mitgliedstaaten, die sich nach wirtschaftlicher Situation, demografischer Struktur und nationalem Selbstverständnis deutlich unterscheiden.

## Migration und Entwicklung auf der internationalen Agenda

Entwicklung wurde lange Zeit mit wirtschaftlichem Wachstum und nachholender Modernisierung gleichgesetzt und durch das Bruttoinlandsprodukt eines Landes operationalisiert. Mittlerweile verwenden die Vereinten Nationen das breitere Konzept des *human development*, das auf der Arbeit des Ökonomen und Philosophen Amartya Sen (1999) basiert; es soll die Lebensqualität der Bevölkerung umfassender abbilden, indem es die Dimensionen Gesundheit und Bildung einbezieht. In eine ähnliche Richtung geht die Forschung zum *well-being* und zur Messung der Lebensqualität, die von internationalen Institutionen forciert wird (z. B. der *Better Life Index* der OECD).<sup>300</sup> Auch politische und gesellschaftliche Komponenten wie Demokratisierungsprozesse, die Stärkung und Durchsetzung der Menschenrechte und z. T. Umweltschutzbestrebungen werden heute als Teil einer nachhaltigen Entwicklung verstanden.

In welcher Beziehung diese breiter definierte Entwicklung zur Ein- und Auswanderung steht, wird in der Wissenschaft insbesondere seit den 2000er Jahren intensiv diskutiert (de Haas 2010; Skeldon 2008). Dabei zeigt sich ein neuer Optimismus: Das Potenzial von Migration für die Entwicklung der Herkunftsstaaten wurde in den Mittelpunkt gerückt und ihre Bedeutung als ein neues entwicklungspolitisches Instrument betont. Migration wurde zum „neuen Entwicklungsmantra“ (Kapur 2004: 1, Übers. d. SVR), was „hektische internationale Aktivitäten“ (Castles/Delgado Wise 2007: 3, Übers. d. SVR) nach sich zog – von internationalen Organisationen und Finanzins-

tituten, aber auch von zivilgesellschaftlichen Akteuren, Herkunftsstaaten und einzelnen Zielstaaten (Bakewell 2007). Die Idee von Migration als einer Art Bottom-up-Entwicklungsstrategie, die Migranten, Herkunfts- und Zielstaaten gleichermaßen nützt (*triple win*), sticht unter anderem im Bericht der Weltkommission für Internationale Migration von 2005 hervor.

In der neuen Diskurslinie werden die Auswanderer, „einst als Verkörperung des Braindrain-Problems betrachtet, nun als Entwicklungsakteure hofiert“ (Bakewell 2007: 1, Übers. d. SVR). War der Zusammenhang von Migration und Entwicklung früher ein Rand- oder Außenseiterthema, beschäftigten sich nun internationale Organisationen, Staaten und NGOs damit auf höchster Ebene, etwa im Rahmen der „Hochrangigen Dialoge über Migration und Entwicklung“ der UN 2006 und 2013, in der Debatte um die Post-2015-Entwicklungsziele oder im 2006 gegründeten Globalen Forum zu Migration und Entwicklung (GFMD) (dazu ausführlich SVR-Forschungsbereich 2016).<sup>301</sup> Zahlreiche weitere Initiativen von internationalen Organisationen und Entwicklungsinstituten großer Geberländer<sup>302</sup> lassen vermuten, dass die Prognose von Skeldon (2008: 3, Übers. d. SVR), „die Beschäftigung mit Migration als politischem Instrument zur Förderung von Entwicklung [werde] wahrscheinlich abflauen“, verfrüht war.

Der Paradigmenwandel zu Beginn des neuen Jahrtausends kann auf verschiedene Faktoren zurückgeführt werden. Ein wichtiger Punkt ist die Veränderung der globalen Wanderungsmuster. Auch wenn der Anteil internationaler

300 Auch einzelne Staaten befassen sich in verschiedenen Gremien mit neuen ganzheitlichen Ansätzen zur Wohlstandsmessung, die nicht nur dessen materielle, sondern auch seine soziale und ökologische Dimension erfassen. Die Enquete-Kommission „Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität“ des Deutschen Bundestags beispielsweise legte im Juni 2013 ihren Abschlussbericht vor (Deutscher Bundestag 2013; s. auch die Expertise des Sachverständigenrats zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung und des *Conseil d'Analyse Économique* von 2010).

301 Vieles spricht zudem dafür, dass internationale Akteure den Entwicklungsaspekt von Migrationspolitik instrumentalisiert haben, um migrationspolitische Fragen überhaupt international diskutieren zu können: „Migration selbst war nicht auf der Agenda, aber Migration in Verbindung mit Entwicklung war der Weg durch die Hintertür, um Migration auf der internationalen Bühne diskutieren zu können“ (Skeldon 2008: 4, Übers. d. SVR). Ähnlich bemerken Castles und Delgado Wise (2007), dass die Verknüpfung von Migration und Entwicklung Herkunftsländer überzeugen sollte, dass ein gemeinsames ‚Migrationsmanagement‘ mit Zielstaaten nützlich ist.

302 Zu erwähnen ist hier beispielsweise das 2013 gestartete Projekt KNOMAD („Global Knowledge Partnership on Migration and Development“), das bei der Weltbank angesiedelt ist und eng mit dem GFMD und der *Global Migration Group* (GMG) zusammenarbeitet. Die größten Geldgeber dafür sind das BMZ und die Schweizer Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit (DEZA).

Migranten an der Weltbevölkerung ziemlich konstant bei ca. 3 Prozent geblieben ist,<sup>303</sup> hat sich der Charakter der Wanderungen verändert: Migration ist heute seltener eine unidirektionale Verlagerung des Lebensmittelpunkts von einem Land in ein anderes, die auf Dauer angelegt ist. Stattdessen ist eher von multiplen Wanderungen auszugehen, die aufeinander aufbauen und reversibel sind, und selbst wenn Menschen abwandern, behalten sie „soziale, politische und, am wichtigsten, wirtschaftliche Verbindungen zu ihren Herkunftsstaaten“ (Skeldon 2008: 3, Übers. d. SVR).<sup>304</sup> Vor allem deshalb hofft man, die wirtschaftliche Entwicklung des Herkunftslandes zu unterstützen, indem man diese Verbindungen politisch entsprechend unterstützt. Darüber hinaus hat sich die Wanderungsrichtung in der Form verschoben, dass die ehemals dominante Süd-Süd-Migration (die oft auf Entwicklungsländer beschränkt blieb) an Bedeutung verloren hat, stattdessen haben vor allem seit 1990 Süd-Nord-Wanderungen zugenommen (UNDESA 2013).<sup>305</sup> Zwischen 1990 und 2013 hat sich die Zahl der Migranten aus dem Süden, die im Norden leben, von 40 Millionen auf 82 Millionen mehr als verdoppelt. Ausgelöst wurde diese Entwicklung u. a. durch die unterschiedliche demografische Entwicklung im ‚entwickelten Norden‘ und dem ‚weniger entwickelten Süden‘.

Der erste demografische Übergang von hohen zu niedrigen Geburten- und Sterberaten hat in der westlichen Welt schon vor langer Zeit begonnen; in fast allen OECD-Ländern hat inzwischen der zweite demografische Übergang eingesetzt, der darin besteht, dass die Geburtenrate die Sterberate unterschreitet. Das damit verbundene Geburtendefizit ist inzwischen zu einer demogra-

fischen Konstante geworden. Vor diesem Hintergrund gewinnt Zuwanderung auch als bevölkerungspolitisches Instrument an Bedeutung. Die meisten Länder des globalen Südens hingegen befinden sich noch mitten im ersten demografischen Übergang. Auch hier nimmt das natürliche Bevölkerungswachstum zwar langsam, aber stetig ab. Aufgrund des demografischen Momentums<sup>306</sup> steigt die Zahl der Geburten dennoch und bildet zeitversetzt die Grundlage für eine Zunahme junger (und tendenziell migrationsbereiter) Menschen, die als *youth bulge* (dt.: Jugendüberhang) bezeichnet wird (Hatton/Williamson 2006). Europa als Zielregion und z. B. die Staaten im Nahen und Mittleren Osten und Nordafrika (MENA) als Herkunftsregion haben somit eine „komplementäre demografische Struktur“ (Faßmann 2014: 247, Übers. d. SVR), was eine verstärkte Wanderungsbeziehung konzeptionell begründet und empirisch beobachtbar macht.

Die veränderten Wanderungsmuster, die u. a. mit dieser demografischen Situation zusammenhängen, erklären auch die steigenden finanziellen Rücküberweisungen (*remittances*) von Migranten in ihre Herkunftsländer. Die Weltbank stellte als Erste fest, dass diese Transfers den Umfang der staatlichen Entwicklungshilfe um ein Vielfaches übertreffen und für einige Herkunftsstaaten bald die zentrale Devisenquelle sein werden. Die Zunahme der Rücküberweisungen war sicher einer der wichtigsten Gründe dafür, dass Migration und Entwicklung international zum Thema geworden ist (de Haas 2010; Skeldon 2008) und die Frage, wie solche finanziellen Transfers entwicklungsfördernd genutzt werden können, zu einem genuin migrationspolitischen Aspekt wurde.

303 1990 lag die Rate bei 2,9 Prozent, 2013 bei 3,2 Prozent. Weltweit leben ca. 232 Millionen Menschen außerhalb ihres Herkunftslandes (UNDESA/OECD 2013).

304 Ihren theoretischen ‚Überbau‘ erhielt diese Beobachtung durch die Transnationalismusforschung, die in den letzten Jahren nicht nur in der Migrationsforschung stark an Bedeutung und Einfluss gewonnen hat (vgl. z. B. Pries 1998; 2010).

305 Eine Unterteilung in ‚Norden‘ und ‚Süden‘, wie sie u. a. UNDESA verwendet, ist stark vereinfacht und recht statisch. Zudem verdeckt sie die große Heterogenität der Länder innerhalb dieser Kategorien; so werden etwa Länder wie Singapur immer noch zum ‚Süden‘ gezählt (Skeldon 2013).

306 Das demografische Momentum (auch: Trägheitseffekt) erklärt sich wie folgt: Die Zahl der Geburten pro Frau nimmt zwar bereits ab, da es aber gegenwärtig viele Frauen im gebärfähigen Alter gibt, nimmt die Gesamtzahl der Geburten dennoch zu.

## Stand der Forschung zu Migration und Entwicklung

Migration und Entwicklung bedingen einander; dabei werden Kausalität und Wirkrichtung jedoch unterschiedlich gesehen. Manche Autoren nehmen an, dass Auswanderung und die damit zusammenhängenden Verbindungen zum Herkunftsland die Entwicklung in diesem Land fördern, was mittel- und langfristig wiederum die Abwanderung reduziert. Andere Autoren postulieren, dass erst die sozioökonomische Entwicklung den Menschen ermöglicht, entsprechende Ressourcen zu generieren, um eine Abwanderung zu finanzieren. Für beide Positionen gibt es gute Argumente, die im Folgenden dargestellt werden.

### C.2.1 Auswirkungen von Entwicklung auf Migration

Sowohl Wissenschaftler, die sich mit Entwicklung theoretisch oder empirisch beschäftigen, als auch Akteure der Entwicklungszusammenarbeit (Behörden und NGOs) haben Migration bis vor Kurzem meist vor allem als Zeichen einer ‚mangelnden‘ Entwicklung der Herkunftsregion verstanden. Es wurde implizit angenommen, dass die Auswanderung aus einer Region abnehmen wird, wenn diese Region sich stärker entwickelt. In diesem Sinne war und ist die internationale Entwicklungspolitik und -praxis gekennzeichnet von einem „sedentary bias“, nämlich der Annahme, „dass Entwicklung den Menschen ermöglichen soll, ‚zu Hause‘ zu bleiben“ (Bakewell 2007: 2, übers. d. SVR). Ein solches Verständnis lässt sich auch in der Mitteilung der EU-Kommission zur Europäischen Agenda für Migration erkennen. Dort heißt es wörtlich: „[E]s liegt im Interesse aller, die Grundursachen dafür anzugehen, dass Menschen ein Leben anderswo anstreben“ (Europäische Kommission 2015a: 7, übers. d. SVR).

Die Annahme, dass eine effiziente Entwicklungspolitik und Armutsreduktion ein wirksames Mittel gegen internationale Wanderungsbewegungen sei, ist in dieser Allgemeinheit längst empirisch widerlegt. Es ist ein Mythos, dass vor allem die Ärmsten der Armen wandern (Skeldon 1997: 8); vielmehr ist „Auswanderung [...] erst dann möglich, wenn die erforderlichen Ressourcen zur Realisierung internationaler Migration wie Geld, Information oder soziale Netzwerke zugänglich sind“ (SVR 2011a:

160). Dazu passt auch die Beobachtung, dass Migranten im Vergleich zur Durchschnittsbevölkerung im Herkunftsland jünger und höher gebildet sind und dass sie motiviert, risikobereit und unternehmerisch eingestellt sind (positive Selbstselektion). Studien aus der Ökonomie (vgl. zusammenfassend Chiswick 2000) und der Gesundheitsforschung (vgl. exemplarisch Kennedy/McDonald/Biddle 2006; Gushulak/Weekers/MacPherson 2009) haben diesen Zusammenhang für verschiedene Länder und Herkunftsgruppen empirisch bestätigt.

Auch wirtschaftshistorisch ist die Erkenntnis nicht neu, dass wirtschaftliches Wachstum und Entwicklung zunächst Migration fördern: Schon zur Zeit der Industrialisierung waren zunehmende Wanderungen zu beobachten (Massey 1988). Der SVR hat bereits in seinem Jahresgutachten 2011 auf die Theorie des *migration hump* („Migrationsbuckel“) (Martin/Taylor 1996) verwiesen, die diesen Zusammenhang beschreibt (SVR 2011a: 160–162): Mit steigender wirtschaftlicher Entwicklung nimmt Migration zunächst zu und geht erst wieder zurück, nachdem Lohn und Wohlstand in der Herkunfts- und der Zielregion sich angenähert haben. Der Zusammenhang zwischen Migration und Entwicklung ist also nicht umgekehrt proportional und auch nicht linear, sondern hat die Form eines umgekehrten U. Entwicklung ermöglicht Menschen zunächst, geografisch mobil zu werden (Carling 2002; de Haas 2009; Skeldon 1997). Entsprechend gehören zu den derzeit bedeutendsten Herkunftsländern internationaler Migranten vor allem Schwellenländer wie Mexiko, China, Indien und die Philippinen, die im *Human Development Index*-Ranking im Mittelfeld liegen (UNDESA/OECD 2013).

📌 **Die Faustregel, dass mehr Entwicklung bzw. eine bessere Ressourcenausstattung der Bevölkerung Auswanderung zunächst befördert, gilt in erster Linie für Staaten, die nicht von gewaltsamen Konflikten betroffen sind.** Aber auch die Flucht aus den ärmsten Ländern der Welt folgt diesem Muster insofern, als die Wahl des Reisewegs und des Ziellands – soweit dieses selbst bestimmt werden kann – vom sozioökonomischen Hintergrund der Flüchtlinge abhängt. „Migrationsmuster und ihre Auswirkungen sind von den Ressourcen geformt, die Migranten mobilisieren können, und diese Ressourcen hängen selbstverständlich weitgehend vom sozioökono-

mischen Hintergrund ab“ (van Hear 2004: 2, Übers. d. SVR). Die Studie von van Hear trägt den treffenden Titel: „Ich ging, soweit mein Geld mich trug“.

## C.2.2 Auswirkungen von Migration auf Entwicklung

Weniger eindeutig und in der Forschung umstrittener als die Auswirkungen von Entwicklung auf Migration ist die Wirkung von Migration auf Entwicklung. Dabei liegen zu dieser Frage zahlreiche Studien vor; Ronald Skeldon bemerkte schon 2008, dass die Literatur zu diesem Thema „umfangreich“ geworden sei. Vor allem in den Wirtschaftswissenschaften blickt die Forschung zu den Folgen von Migration auf die Entwicklung auf eine lange Geschichte zurück und hat sich mittlerweile zu einem eigenen Forschungsbereich entwickelt (Clemens/Özden/Rapoport 2014: 123).<sup>307</sup> Sieben Jahre später ist die Forschung auch deshalb kaum mehr überschaubar, weil das Thema zu einem interdisziplinären Forschungsfeld geworden ist, das theoretisch wie empirisch ausgerichtete Ökonomen, Soziologen und Geografen gleichermaßen beschäftigt. Dabei ist das Pendel seit 1945 mehrfach zwischen Optimismus und Pessimismus hin- und hergeschwungen; wie de Haas (2010) zeigt, hing dies immer auch mit den jeweils dominanten Entwicklungs- bzw. Wachstumstheorien zusammen.<sup>308</sup>

In den letzten Jahren hat sich das Forschungsfeld noch einmal deutlich gewandelt (Clemens/Özden/Rapoport 2014): Die Verfügbarkeit neuer Makrodaten zu Wanderungen, insbesondere aber die neue Prominenz migrationsspezifischer Fragen in Volkszählungen und Haushaltsbefragungen weltweit hat zu einer ‚empirischen Wende‘ in der Forschung geführt. Diese wurde mit dem Forschungsprogramm „Internationale Migration und Entwicklung“ eingeleitet, das die Forschungsgruppe der Weltbank 2004 initiierte. Nicht mehr nur die monetären Rücküberweisungen und der wanderungsbedingte Verlust von Humankapital standen im Mittelpunkt der Forschung, sondern auch die Rolle von Netzwerken und der Diaspora, das Verhältnis zwischen kulturellen Normen und Migrationsentscheidungen sowie verschiedene Formen von Migration (temporär, zirkulär, Transit) und ihre jeweiligen Auswirkungen auf Bildungsaspirationen oder das Wohl-

befinden von im Herkunftsland gebliebenen Familienmitgliedern (Clemens/Özden/Rapoport 2014).

In der thematisch einschlägigen Literatur werden vor allem vier Wirkungsmechanismen von Migration auf Entwicklung unterschieden (Kapur/McHale 2005):

- (1) die fiskalischen Effekte und Humankapitalverluste, die durch die Abwanderung qualifizierter Arbeitskräfte entstehen,
- (2) die sozialen, wirtschaftlichen und finanziellen Effekte, die durch bleibende Verbindungen der Migranten ins Herkunftsland entstehen (Diaspora-Mechanismus),
- (3) die Auswirkungen der Rückkehr ins Herkunftsland, die je nach Profil der Person und Grad ihres ‚Erfolgs‘ im Zielland positiv oder negativ sein können, und schließlich
- (4) die Effekte erwarteter oder geplanter Migration, etwa durch höhere Investitionen in Bildung, die das Humankapitalniveau im Herkunftsland steigern können.

### C.2.2.1 Abwanderung der Eliten: die globale Dimension des Braindrain

In fast allen Staaten der Welt ist der Anteil der Hochqualifizierten bei den Auswanderern größer als bei der Wohnbevölkerung. Kleine Staaten sind davon besonders stark betroffen: In Guyana, Grenada, Jamaica und Haiti leben jeweils über 80 Prozent der Staatsangehörigen mit tertiärer Ausbildung außerhalb des Landes; aus Kap Verde, Gambia, Mauritius, den Seychellen und Sierra Leone wandern über 50 Prozent der Hochqualifizierten ab. Besonders ausgeprägt ist der Braindrain zudem in zentral-amerikanischen, einigen asiatischen und vielen afrikanischen Staaten (Docquier/Marfouk 2006).

Durch die Abwesenheit der gut ausgebildeten Bürger verliert der Staat die Steuern, die diese Personen gezahlt hätten, wären sie im Land geblieben. Gibson und McKenzie (2010: 2) beziffern den jährlichen Netto-Fiskalverlust pro hoch qualifiziertem Abwanderer für Ghana auf ca. 6.000 US-Dollar, für Neuguinea auf ca. 17.000 US-Dollar. Inwieweit die Qualifikationen der betreffenden Personen im Herkunftsland nutzbar sind, hängt aber auch von dessen Arbeitsmarktstruktur ab: In vielen Entwicklungsländern gibt es in der Phase des demografischen Übergangs

307 Allein der Suchbegriff „Braindrain“ generiert in der IDEAS-RePEc-Datenbank fast 1.000 Ergebnisse, die Kombination „migration and development“ gar über 3.400 (Stand 13.05.2015). In der IZA *Migration Database* erscheinen bei der Suche nach „migration development“ über 7.000 Artikel (Stand 28.05.2015).

308 Beispielsweise hängt der ursprünglich verbreitete Optimismus u. a. damit zusammen, dass damals ein neoklassisches Wachstumsmodell vorherrschte. Anfang der 1970er Jahre setzten dann Skeptizismus und die zunehmende Sorge in Bezug auf einen Braindrain ein und dominierten die politische und wissenschaftliche Debatte etwa bis 1990; sie waren mit Dependenztheorien und Myrdals (1957) Theorie der kumulativen Verursachung von Ungleichheiten (de Haas 2010: 230–235) verknüpft.

## Info-Box 8 Diaspora-Politiken in Mexiko, den Philippinen und Ghana

Mittlerweile hat mehr als die Hälfte der Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen sog. Diaspora-Institutionen eingerichtet, also staatliche Apparate in Form von Komitees, Arbeitsgruppen in Legislative oder Exekutive oder sogar Diaspora-Ministerien, die die im Ausland lebende Bevölkerung einbinden sollen (Gamlen et al. 2013). Dabei setzen die Staaten unterschiedliche Schwerpunkte: Mexiko beispielsweise reagiert in erster Linie auf die jahrzehntelange hohe Abwanderung nach Nordamerika und verfolgt ein Entwicklungskonzept, das versucht, Rücküberweisungen für die wirtschaftliche Entwicklung nutzbar zu machen. Die Philippinen bilden gezielt und proaktiv Arbeitskräfte für das Ausland aus und schützen deren Rechte durch bilaterale Abkommen. Ghana wiederum schafft Anreize, um seine weltweit sehr stark verteilte Diaspora zu einer zeitweiligen oder dauerhaften Rückkehr zu bewegen.

**Mexiko**, eines der größten Auswanderungsländer der Welt, ist ein Pionier auf dem Feld der staatlichen Diaspora-Politik. 13,2 Millionen Mexikaner (11 % der Bevölkerung) leben im Ausland, davon 12,9 Millionen in den USA (UNDESA 2013). Ende der 1990er Jahre hat die mexikanische Regierung begonnen, sich ihrer Diaspora verstärkt zuzuwenden. 2003 gründete sie das *Instituto de los Mexicanos en el Exterior* (IME) als Abteilung des Außenministeriums; zudem wurde ein Beirat mit 100 Mitgliedern eingerichtet, die von großen mexikanischen Communitys in den USA und Kanada gewählt bzw. bestimmt werden. Es gibt verschiedene Regierungsprogramme, die darauf abzielen, Investitionen durch Rücküberweisungen zu fördern, die Rechte von Migranten und Rückkehrern in den Zielstaaten zu schützen, Migranten einen besseren Zugang zur Gesundheitsversorgung im Zielland zu verschaffen und ihre politische Partizipation im Herkunftsland zu fördern (Delgado Wise/Márquez Covarrubias 2007). Viele der Dienstleistungen werden von mexikanischen Konsulaten in den USA angeboten, deren Zahl seit 2000 deutlich gestiegen ist. Das wohl bekannteste Programm, welches das Engagement von Auslandsmexikanern unterstützt und fördert, ist „Tres por Uno“: Verschiedene staatliche Ebenen geben drei zusätzliche Pesos für jeden Peso, den Migrantenorganisationen in ihren Heimatorten investieren. Der Entwicklungseffekt in den Heimatorten ist jedoch begrenzt: Oft werden eher Kirchen restauriert oder Marktplätze verschönert, als beispielsweise dringend benötigte Infrastrukturen zu errichten (Agunias/Newland 2012).

**Die Philippinen** verfolgen seit den 1970er Jahren eine Migrationspolitik, die Arbeitsmigration gezielt als Entwicklungsstrategie nutzt (Asis 2007; Oltmer 2015). Schon 1974 wurde das *Overseas Employment Development Board* gegründet und später die *Commission on Filipinos Overseas* (CFO), um die Arbeitsmigration zu regulieren, dauerhafte Auswanderung vorzubereiten und Kontakt mit der Diaspora zu pflegen (Abrigo 2014). Motiviert ist diese Politik durch Geldüberweisungen der im Ausland lebenden Filipinos, die in den Jahren 2005 bis 2011 konstant über 10 Prozent des BIP ausmachten (Abrigo 2014). Mittlerweile leben ca. 5,5 Millionen Filipinos im Ausland, vor allem in den USA und im Nahen Osten (UNDESA 2013). Als Teil der ‚Entwicklungsstrategie Arbeitskräfteexport‘ wurde u. a. ein Transaktionssystem eingeführt, das den Kapitalverlust durch Gebühren bei Rücküberweisungen minimieren soll (Asis 2007). Darüber hinaus wurden mittlerweile über 30 bilaterale Verträge mit 21 Staaten geschlossen, um den Arbeitsschutz philippinischer Staatsbürger zu gewährleisten und zu verbessern, und bereits ab 1977 wurden Sozialfonds für die im Ausland arbeitende Diaspora eingerichtet (Oltmer 2015). Heute unterhält der Staat in den Hauptzielländern philippinischer Arbeitsmigration eine Vielzahl von Büros und Institutionen, die den Schutz des Arbeitsrechts und die Unterstützung philippinischer Migranten vor Ort sicherstellen sollen. Die Philippinen gelten als positives Beispiel für die Ermächtigung der eigenen Diaspora und deren Positionierung im globalen Arbeitsmarkt. Die Auswirkungen der Arbeitsmigration auf die wirtschaftliche Entwicklung sind jedoch nicht evident genug, um Migration als wichtigste Entwicklungsstrategie zu forcieren (vgl. Asis 2007).

Der Staat **Ghana** bedient sich des Konzepts einer imaginierten Heimat, um die Mitglieder seiner Diaspora zu erreichen. 720.000 Ghanaer (das entspricht 3 % der Bevölkerung) leben im Ausland; sie sind auf verschiedene Zielstaaten verstreut, wobei die größte Community in den USA beheimatet ist (UNDESA 2013). Anfang der 2000er Jahre hat die ghanaische Regierung einen *Strategic Action Plan* entwickelt, um Ghana als Heimat- und Bezugsland der Diaspora, die hauptsächlich in Nordamerika und der Karibik verortet wurde, in Erinnerung zu rufen (Kleist 2013: 290). Im Zuge dieser Agenda wurde 2007 das *Ministry of Tourism and Diaspora Relations* gegründet (Bolaji 2015: 85). Es ist deutlich, dass dieses eine Brücke zur Diaspora bilden soll: Rücküberweisungen und Direktinvestitionen im Land sollen gefördert werden; als Anreiz für eine Migration nach Ghana wird potenziellen Heimkehrern Grund und Boden in Aussicht gestellt, den lokale Behörden kostenlos vergeben. In die gleiche Richtung zielen die 2001 verabschiedeten Gesetze, die eine doppelte Staatsbürgerschaft ermöglichen und somit die Ansiedlung in Ghana erleichtern (Bolaji 2015; Ankoma 2012).



einen Überschuss an jungen Menschen (s. Kap. C.1), den die Arbeitsmärkte oft nicht aufnehmen können. Hier spielen Arbeitslosigkeit und ‚Brainwaste‘, also die Nichtnutzung von Qualifikationen, eine wichtige Rolle.<sup>309</sup> Es greift demnach zu kurz, die Auswanderung von Qualifizierten allein als Indikator für einen Braindrain zu betrachten, der den Ländern schadet. Zu dieser Erkenntnis passt auch, dass Auswanderung teilweise von den Herkunftsstaaten selbst gezielt gefördert wurde und wird. Bereits in den 1940er Jahren (Mexiko) und auch später (Türkei, Nordafrika, Philippinen, Ex-Jugoslawien) haben Staaten mit einem Überangebot an Arbeitskräften diese ermuntert, kurz- oder längerfristig auszuwandern (vgl. z. B. Castles/Delgado Wise 2007) (s. u. und Info-Box 8).

Neben finanziellen müssen allerdings auch soziale und politische Verluste einkalkuliert werden: Gut qualifizierte und Hochqualifizierte bilden in der Regel die intellektuelle Elite eines Landes und könnten für die demokratische Entwicklung entscheidend sein (vgl. Kapur/McHale 2005: 97–98; dazu schon Hirschman 1970). Und die Abwanderung von medizinischem Fachpersonal hat in Entwicklungsländern zum Teil dramatische Folgen für die Versorgungsqualität im Gesundheitssektor. Nach Schätzungen der Weltgesundheitsorganisation WHO fehlten 2006 in diesem Bereich weltweit fast 4,3 Millionen Beschäftigte; in 57 Staaten (vor allem in Afrika und Asien) war die Lage ausgesprochen ernst (WHO 2006). Solche Knappheiten sind nicht nur, aber auch durch die Abwanderung qualifizierter Personen ins Ausland bedingt. Sie hindern die betreffenden Staaten, die oft durch Krankheiten und Gesundheitsrisikofaktoren besonders belastet sind (WHO 2008), gesundheitsbezogene Entwicklungsziele zu erreichen.

### C.2.2.2 Finanzielle Rücküberweisungen

Inwiefern finanzielle Rücküberweisungen tatsächlich Entwicklung fördern, ist nach wie vor nicht abschließend geklärt. Klar ist jedenfalls: Allein das Volumen, das in den letzten Jahren trotz Wirtschaftskrisen in wichtigen Zielstaaten kontinuierlich gestiegen ist, gibt Anlass zu vorsichtigem Optimismus. Nach Schätzungen der Weltbank (2015) bemaßen sich die Rücküberweisungen in Entwicklungsländer 2014 auf 436 Milliarden US-Dollar, das ist gegenüber dem Vorjahr ein Anstieg um 4,4 Pro-

zent. Rücküberweisungen übertreffen damit die offizielle Entwicklungshilfe bei Weitem. Außerdem sind sie stabiler als ausländische Direktinvestitionen, die starken Schwankungen unterliegen – auch wenn sie im Zuge der globalen Finanz- und Wirtschaftskrise 2008/09 spürbar eingebrochen sind (Bélorgey et al. 2012: 71).<sup>310</sup>

Allerdings wird die Höhe der Rücküberweisungen durch hohe Geldtransferkosten gesenkt. Die Gebühren für eine Überweisung ins Herkunftsland sind zum Teil sehr hoch: Während sie in den G8- oder den G20-Staaten nicht mehr als 5 Prozent der Überweisungssumme betragen, fallen für eine Geldüberweisung in das subsaharische Afrika im Schnitt 12 Prozent Gebühren an. Aus 200 US-Dollar werden damit 175 US-Dollar netto. Insgesamt hat das subsaharische Afrika allein 2013 durch Gebühren 1,8 Milliarden US-Dollar verloren (Overseas Development Institute 2014). Die G8-Staaten haben daher bereits 2009 Maßnahmen initiiert, um die Kosten für internationale Rücküberweisungen innerhalb von fünf Jahren auf 5 Prozent zu senken. Hier zeigen sich erste Erfolge: Mittlerweile liegt der weltweite Durchschnitt bei 7,68 Prozent.<sup>311</sup> Weitere Anstrengungen zur Senkung der Kosten könnten das Ausmaß der Rücküberweisungen also erhöhen.

Noch schwerer als dieser Verlust durch Gebühren könnte die Tatsache wiegen, dass Rücküberweisungen nur bestimmten Familien bzw. Haushalten im Herkunftsland direkt zugutekommen: Dadurch könnten sie eher bestehende Ungleichheiten im Herkunftsland verfestigen oder neu generieren, als die allgemeine Entwicklung des Landes zu fördern (Skeldon 2008), da Migranten meist positiv (selbst-)selektiert sind. Bélorgey et al. (2012: 46) stellen für mehrere osteuropäische Staaten fest, dass Rücküberweisungen Einkommensungleichheiten nur geringfügig beeinflussen. Darüber hinaus ist umstritten, inwieweit Rücküberweisungen durch ihre Verwendung eine nachhaltige Entwicklung befördern: Untersuchungen haben gezeigt, dass sie weniger für nachhaltige Investitionen eingesetzt werden als für ‚demonstrativen Konsum‘, der sich auf die Entwicklung nach Einschätzung einiger Wissenschaftler nur begrenzt positiv auswirkt. Diese Bewertung hängt aber stark davon ab, was man als Konsum oder als Investition definiert. Ist die Anschaffung einer Klimaanlage Konsum oder eher eine Investition, die die Produktivität erhöht? Hier ist auch zu unterscheiden, ob die betreffenden Konsumgüter aus dem Ausland impor-

309 Die *European Training Foundation* (ETF) hat in acht Herkunftsstaaten (Ägypten, Marokko, Tunesien, Albanien, Armenien, Georgien, Moldawien und der Ukraine) große Befragungen durchgeführt. In allen diesen Staaten waren schwierige Arbeitsmarktbedingungen ein zentraler Grund für Abwanderung (European Training Foundation 2014).

310 Rücküberweisungen werden vor allem in große Schwellenländer getätigt (Indien, China, die Philippinen, Mexiko u. a.). Trotzdem sind gerade kleine Länder oft stark von solchen finanziellen Transfers abhängig. In Tadschikistan z. B. hatten Rücküberweisungen im Jahr 2013 einen Anteil am Bruttoinlandsprodukt (BIP) von rund 49 Prozent; in Nepal, Moldawien, Tonga, Haiti und Armenien waren es jeweils über 20 Prozent (Weltbank 2015; zur Abhängigkeit osteuropäischer Staaten von der russischen Wirtschaft, die durch Rücküberweisungen bedingt ist, vgl. Bélorgey et al. 2012: 71–72).

311 Vgl. <http://remittanceprices.worldbank.org/en>, 14.01.2016.

tiert oder im Land selbst hergestellt werden. Barajas et al. (2009) beispielsweise schätzen die makroökonomischen Effekte von Rücküberweisungen insgesamt als marginal ein und sehen in manchen Fällen sogar einen negativen Zusammenhang zum Wirtschaftswachstum.

Untersucht wurde auch, welche Migranten mit welchem Qualifikationsniveau eher bzw. mehr Rücküberweisungen tätigen. Faini (2007) findet empirische Belege dafür, dass die Rücküberweisungen mit steigendem Qualifikationsniveau der Migranten abnehmen (zu ähnlichen Ergebnissen kommen Niimi/Özden/Schiff 2008). Dies könnte darauf zurückzuführen sein, dass besser ausgebildete und besser verdienende Migranten eher die Möglichkeit haben, ihre Kernfamilien ins Zielland mitzunehmen bzw. dorthin nachzuholen, somit haben sie weniger Grund, Geld ins Herkunftsland zu überweisen. Ein wichtiger Faktor ist in diesem Zusammenhang auch die Aufenthaltsdauer: Je länger die Migranten im Zielland leben, desto seltener tätigen sie Rücküberweisungen; zudem werden die Beträge meist niedriger. Auch Migranten, die dauerhaft im Zielland bleiben wollen, tätigen höhere Rücküberweisungen als Zuwanderer, die in ihr Herkunftsland zurückkehren wollen (Bauer/Sinning 2009). Das hängt mit einer Verlagerung der Interessen und der Familien zusammen; beides ist in der Regel an die Aufenthaltsdauer gekoppelt. Auch wenn der Zusammenhang noch nicht empirisch belegt ist, scheint folgende Schlussfolgerung plausibel: Da die Migrationspolitiken der großen westlichen Einwanderungsländer nach Qualifizierungsniveau selektieren, führen sie gleichzeitig zu verringerten Rücküberweisungen und verlangsamen damit die Entwicklung in den Herkunftsländern. Nicht erforscht ist, inwieweit Rücküberweisungen in weitere Migrationschritte investiert werden.<sup>312</sup>

### C.2.2.3 Weitere Diaspora-Effekte: ‚soziale Rücküberweisungen‘ und Förderung von Handelsströmen

Neben finanziellen Rücküberweisungen gibt es noch andere Formen migrationsbedingter Rückflüsse in die Herkunftsländer, die zwar schwerer zu quantifizieren, aber dennoch bedeutsam sind. Die Soziologin Peggy Levitt

spricht von *social remittances* und versteht darunter „die Ideen, Verhaltensweisen und Identitäten und das soziale Kapital, die von den Communities im Aufnahmeland in die Sendestaaten fließen“ (Levitt 1998: 6, Übers. d. SVR).<sup>313</sup> Verknüpft mit finanziellen Rücküberweisungen – teilweise aber auch losgelöst von diesen – beeinflussen Migrationsprozesse also auch den demografischen, soziokulturellen und politischen Wandel und ggf. die Demokratisierung in den Herkunftsländern (zu Letzterem s. Omar Mahmoud et al. 2013; vgl. auch D’Amato 2011). Kollektive ‚soziale Rücküberweisungen‘ helfen den Migranten auch, „ein Gleichgewicht herzustellen zwischen ihrer Identität als Dorfbewohner und der Person, die sie nach vielen Jahren im Ausland geworden sind“ (Lacroix 2013: 3, Übers. d. SVR).<sup>314</sup>

Philippe Fargues (2006) findet darüber hinaus Belege dafür, dass internationale Migration von weniger entwickelten in westliche Staaten dazu beiträgt, das Bevölkerungswachstum in den Entwicklungsländern zu verringern: ‚Süd-Nord-Migranten‘ lernen in den Zielstaaten neue gesellschaftliche Normen und Praktiken der Familienplanung kennen, die sie teilweise übernehmen bzw. an Kontaktpersonen im Herkunftsland weitergeben. Neben diesen direkten Effekt kann noch der indirekte treten, dass durch ‚soziale Rücküberweisungen‘ die Wertschätzung der Bildung von Frauen in den Herkunftsländern steigt (s. auch Bertoli/Marchetta 2015).

Zu den Wirkungen von Migration auf Entwicklung, die allgemein als Diaspora-Effekte zusammengefasst werden, gehören auch wirtschaftliche Beziehungen zwischen Ziel- und Herkunftsland. Der Ökonom David M. Gould (1994) vertrat als Erster die Ansicht, dass Migration sich positiv auf Handelsströme auswirken kann. Zum einen sinken die Transaktionskosten für den Austausch von Gütern und Dienstleistungen dadurch, dass Migranten die Gepflogenheiten und Wirtschaftsabläufe in ihren Herkunftsländern kennen; zum anderen fördern die Konsumpräferenzen von Zuwanderern in den Zielländern den Handel mit und die Einfuhr von Produkten, die dort vorher unüblich waren. Der Zusammenhang zwischen Migration und Handel ist mittlerweile breit erforscht, und es gibt belastbare empirische Evidenz dafür, dass Migration sich auf den Handel positiv auswirkt. Dieser Effekt scheint

312 Das Interesse der Wissenschaft richtet sich zunehmend auch auf finanzielle Transfers jenseits von traditionellen Rücküberweisungen an Familienmitglieder. So werden auch Spenden an gemeinnützige Projekte oder Initiativen untersucht. Eine der ersten ökonomischen Analysen dazu liefern Licuanan, Omar Mahmoud und Steinmayr (2014) am Beispiel der Philippinen.

313 Levitt und Lamba-Nieves (2011) betonen später, dass diese Art von „Überweisungen“ wechselseitig wirkt und nicht einseitig von den Migranten ins Herkunftsland. Zudem unterscheiden sie in der Weiterentwicklung des Konzepts von Levitt (1998) nun zwischen individuellen und kollektiven sozialen bzw. soziokulturellen Rücküberweisungen: Wenn Migranten z. B. in ihrer Funktion als Mitglieder einer *Hometown Association* mit Personen oder Gruppen im Herkunftsort kommunizieren, übermitteln sie die kollektiven Präferenzen und Ideen der dortigen Gemeinschaft in die Herkunftsregion.

314 Die Form und das Potenzial eines solchen grenzübergreifenden Engagements von Migrantengruppen hängen allerdings von deren sozioökonomischer Situation im Zielland ab; das zeigt sich deutlich in einem Vergleich zwischen nordafrikanischen und indischen Gruppen in Frankreich und Großbritannien (Lacroix 2013).

umso größer zu sein, je besser qualifiziert die Migranten sind (Genc 2014).<sup>315</sup>

Die Verbindungen von Migranten zu ihrem Herkunftsland – ob finanziell oder in anderer Form – können aber auch Entwicklung hemmen – Kapur (2007: 89, Übers. d. SVR) spricht hier vom „Janusgesicht der Diaspora“. Neben der Tatsache, dass mit der Abwesenheit von Eliten Humankapital fehlt, das auch für die Bildung staatlicher Institutionen wichtig ist, weist er auf den *long-distance nationalism* hin; damit meint er Diasporagemeinden, die extremistische Organisationen im Herkunftsland finanzieren (z. B. Tamilen aus Sri Lanka). Manche dieser Organisationen seien sogar „wesentliche Triebkräfte globaler krimineller Netzwerke“ (Kapur 2007: 90, Übers. d. SVR). Eine Studie von Baraulina et al. (2007: 47) über Diasporagemeinden in Deutschland zeigt u. a., dass serbische ‚Gastarbeiter‘ in Deutschland durch staatliche Investmentfonds – die die serbische Regierung als „Leihgabe fürs Vaterland“ angeregt hatte – „zum (unfreiwilligen) finanziellen Unterstützer der Milosevic-Regierung“ wurden, denn mit dem Geld wurden auch militärische Zwecke verfolgt und Krieg finanziert. Bisher ist aber nicht hinreichend erforscht, ob das Phänomen des *long-distance nationalism* größere Bedeutung hat oder es sich dabei um eine Randerscheinung handelt.

Im Zuge der Debatten um Migration und Entwicklung ergreifen mittlerweile viele Herkunftsstaaten – darunter so unterschiedliche Länder wie Tunesien, Ecuador, China und Neuseeland – politische Maßnahmen, um ihre im Ausland lebenden Bevölkerungsgruppen an die ‚alte Heimat‘ zu binden. Unter anderem versuchen sie, sie durch politische Kampagnen oder finanzielle Anreize zu motivieren, sich wirtschaftlich, sozial oder politisch im Herkunftsland zu engagieren (Gamlen 2008; 2011; Aydin 2014) (Info-Box 8). Immer mehr Staaten weiten auch das Wahlrecht auf ihre im Ausland lebenden Staatsbürger aus; einige wenige (im Oktober 2013 wurden 13 gezählt) ermöglichen ihrer Diaspora sogar, eigene Repräsentanten zu wählen (Collyer 2014).

#### C.2.2.4 Zwei weitere Mechanismen: Rückkehr und Erwartungen

Wie sich eine zeitweilige oder dauerhafte Rückkehr von Migranten auf die sozioökonomische und möglicherweise auch politische Entwicklung des Herkunftslandes auswirkt, hängt stark davon ab, wer zurückkehrt – überspitzt formuliert: ob eher diejenigen zurückkehren, die im Ausland Erfolg hatten, oder die ‚Gescheiterten‘. Oft kön-

nen Zuwanderer ihre mitgebrachten Qualifikationen im Zielstaat nicht oder nicht sofort anwenden und arbeiten deshalb in Berufen, die ihrer Ausbildung nicht angemessen sind. Und wenn sie im Ausland neue Qualifikationen erworben haben, heißt das nicht automatisch, dass diese auch im Herkunftsland anerkannt werden oder adäquat genutzt werden können (Brainwaste) (European Training Foundation 2014; OECD/ILO/World Bank Group 2015).

Wie viele Migranten tatsächlich in ihre Herkunftsländer zurückkehren, ist wegen der lückenhaften internationalen Datenlage nicht bekannt, doch ist Rückkehrmigration zahlenmäßig sicher ein bedeutendes Phänomen. Es bestehen allerdings noch gravierende Forschungslücken zu der Frage, *wer* zurückkehrt und welche Auswirkungen diese Rückkehr auf die Entwicklung eines Landes hat (Wahba 2015). Für Deutschland stellt eine empirische Studie des SVR-Forschungsbereichs, des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung und der Universität Duisburg-Essen (2015) fest, dass sowohl die Aus- als auch die Rückwanderer im Schnitt jünger und besser qualifiziert sind als die nicht mobile deutsche Bevölkerung. Cerase hat auf der Basis einer empirischen Studie über italienische Remigranten aus den USA bereits 1974 eine bekannte Typologie zu Rückkehr veröffentlicht. Darin unterscheidet er nach ökonomischen Kriterien folgende Kategorien:

- *Return of failure*: Menschen wandern zurück, weil sie im Ausland gescheitert sind.
- *Return of conservatism*: Menschen wandern zurück, nachdem sie ein strategisches berufliches Ziel im Ausland erreicht haben (z. B. finanzielles Kapital angespart); sie beabsichtigen dabei nicht, im Herkunftsland eine gesellschaftliche Erneuerung anzustoßen.
- *Return of retirement*: Menschen wandern zurück, weil sie in den Ruhestand getreten sind; eventuell investieren sie im Herkunftsland in kleinerem Umfang Ersparnisse.
- *Return of innovation*: Menschen wandern zurück, weil sie sich im Herkunftsland neue berufliche Möglichkeiten erwarten; das fördert Innovationen in Wirtschaft und Gesellschaft.

Neben den Effekten, die auf der Remigration basieren, sind schließlich nach Kapur und McHale (2005) auch Erwartungseffekte zu berücksichtigen. Dabei geht es um Investitionen in die eigene Bildung, die Menschen aufgrund individueller Erwartungen und Pläne tätigen. Hier ist es also keine reale, vollzogene Migration oder Remigration, die entwicklungspolitisch relevante Effekte auslöst, sondern allein schon die Vorbereitung auf eine mögliche Auswanderung. Stark (1991) betont zudem, dass sich

315 Genc et al. (2013) erfassen in einer Metaanalyse 48 Studien, die zwischen 1994 und 2010 durchgeführt wurden. Diese schätzen im Durchschnitt, dass durch eine Steigerung der Zuwanderung um 10 Prozent die Handelsströme um 1,5 Prozent zunehmen. Allerdings basieren die meisten dieser Studien auf Querschnittsdaten; dies könnte dafür sprechen, dass der Effekt leicht überschätzt wird (Genc 2014).

bildungsbezogene Abwanderung auch allgemeiner auf die Bildungsaspiration der Menschen im Herkunftsland auswirkt: Die dort Verbleibenden investieren ebenfalls mehr in Bildung, weil sie sehen, dass diese ihnen Abwanderung ermöglicht. Nach dieser Theorie hat Braindrain auch einen positiven Effekt auf das Qualifikationsspektrum im Herkunftsland. Die Hypothesen von Starks theoretischem Modell wurden allerdings später von anderen Autoren relativiert, die weitere Faktoren und empirische Untersuchungen einbezogen (s. z. B. Kangasniemi/Winters/Commander 2004; Docquier/Faye/Pestieau 2008; Bhargava/Docquier/Moullan 2011; zusammenfassend Schiff 2006).

#### C.2.2.5 Zwischenfazit: Braindrain oder Braingain?

Die Braindrain-Forschung hat sich in den letzten Jahren zunehmend ausdifferenziert und bezieht neben Kosten-Nutzen-Analysen und der Fokussierung auf Rücküberweisungen und Humankapitalverluste noch weitere Faktoren ein. **❗ Ob in der Summe für das Herkunftsland ein Braindrain oder ein Braingain zu verzeichnen ist, hängt davon ab, in welchem Verhältnis die oben genannten vier Wirkungsmechanismen (Abwesenheit, Diaspora-Effekte, Rückkehr und Erwartungen) zueinander stehen – vereinfacht gesagt: ob die negativen Effekte der Abwesenheit die positiven durch Rücküberweisungen, Handelsverbindungen und höhere Investitionen in Humankapital überwiegen oder nicht.** Die Braindrain-Forschung schwankt hier zwischen Pessimismus (vgl. exemplarisch Bhagwati/Hamada 1974) und Optimismus (vgl. exemplarisch Beine/Docquier/Rapoport 2001; Stark/Wang 2002; Commander/Kangasniemi/Winters 2003).

Die empirischen Erkenntnisse zu diesen Wirkungsmechanismen weisen insgesamt darauf hin, dass die politische Verknüpfung von Migration und Entwicklung eher zu einer überhöhten positiven Einschätzung führt (de Haas 2010; s. auch Portes 2007). Migration bewirkt nämlich nicht gleichsam automatisch positive Entwicklungseffekte, sondern erst dann, wenn entsprechende politische Rahmenbedingungen dafür sorgen. Tatsächlich gibt es in den meisten Staaten strukturelle Entwicklungshindernisse, die nicht außer Acht gelassen werden dürfen; das betrifft vor allem das Bildungssystem und den Arbeitsmarkt. Insgesamt zeigen die Ergebnisse empirischer Studien, dass „es falsch wäre, Migration als entweder positiv oder negativ für Entwicklung zu betrachten: Sie ist ein Teil des gesamten Veränderungsprozesses, den der Begriff ‚Entwicklung‘ impliziert“ (Skeldon 1997: 3, Übers. d. SVR; vgl. auch de Haas 2009).

**❗ Wie sich Migration auf die Entwicklung der Herkunftsstaaten auswirkt, hängt neben allgemeinen wirtschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen entscheidend davon ab, wer auswandert und zurückkehrt und in welchem Maß die Abgewanderten mit der Herkunftsgesellschaft verbunden bleiben.** Nach den empirischen Befunden ist es unangebracht, die positiven Effekte von Migration auf Entwicklung allzu optimistisch und Migranten entsprechend einseitig als ‚Entwicklungsmittler‘ zu sehen. Forschung und Politik haben zu Recht die Potenziale von Migration für Entwicklung hervorgehoben, aber es ist auch deutlich geworden, dass „Migration und Rücküberweisungen kein Allheilmittel für die Lösung struktureller Entwicklungsprobleme sind“ (de Haas 2010: 256, Übers. d. SVR).

## Politiken zu Migration und Entwicklung: Ansätze der EU und einzelner Mitgliedstaaten

Auch die EU und verschiedene ihrer Mitgliedstaaten verfolgen seit einiger Zeit – zumindest rhetorisch – die Idee, Migrations- und Entwicklungspolitik miteinander zu verknüpfen und in dieses Unterfangen die Herkunftsländer der Migranten einzubinden. So spielt in der Europäischen Agenda für Migration, die die Kommission im Mai 2015 vorgelegt hat (Europäische Kommission 2015a), die sog. externe Dimension der europäischen Migrations- und Asylpolitik eine große Rolle. Als eine von sechs unmittelbaren Antworten auf die humanitäre Tragödie im Mittelmeer nennt die Agenda die „partnerschaftliche Zusammenarbeit mit Drittstaaten, um Migration im Vorfeld zu bewältigen“ („Working in partnership with third countries to tackle migration upstream“) (Europäische Kommission 2015a: 5).

Auch in den vier Säulen des *Global Approach to Migration and Mobility* (GAMM), mit dem die Migrationspolitik langfristig neu ausgerichtet werden soll, spielt die Zusammenarbeit mit Drittstaaten an mehreren Stellen eine Rolle: in Verbindung mit der „Reduzierung von Anreizen für irreguläre Migration“, dem „Kampf gegen Schleuser und Menschenhändler“, der Rückkehr irregulärer Migranten, dem Grenzmanagement und schließlich – im Rahmen einer „neuen Politik für legale Migration“ – dem Ziel, „Entwicklungsvorteile für Herkunftsländer zu maximieren“. Mit diesen Elementen setzt die EU einen schon länger eingeschlagenen Weg in der sog. externen Dimension der europäischen Migrationspolitik fort.

### C.3.1 Entwicklung der externen Dimension der europäischen Migrationspolitik

Die politische Fokussierung auf die Außendimension der europäischen Migrations- und Asylpolitik hat mittlerweile eine über 15-jährige Geschichte: Auf der Sondertagung des Europäischen Rats in Tampere 1999 offiziell beschlos-

sen, hat sich diese Dimension schnell zu einem zentralen Pfeiler der Arbeit der EU im Bereich Justiz und Inneres entwickelt (vgl. Boswell 2008; Lavenex 2006). Die EU will in verschiedenen Politikfeldern Nicht-EU-Staaten einbeziehen bzw. mit ihnen zusammenarbeiten, was unter dem Begriff ‚Externalisierung‘ zusammengefasst wird (Lavenex/Schimmelfennig 2009). Dabei werden verschiedene Diskussions- und Arbeitsstränge der EU miteinander verschränkt. Im Bereich der Asyl- und Migrationspolitik umfassen die Maßnahmen unter dem Stichwort Externalisierung zwei komplementäre Überlegungen (die die EU-Kommission als ‚repressiv‘ vs. ‚präventiv‘ bezeichnet): Im ‚repressiven‘ Ansatz sollen Herkunfts- und Transitstaaten in Maßnahmen der Migrationskontrolle einbezogen werden, etwa durch Kooperation bei der Bekämpfung von Schmugglern und Menschenhändlern oder beim Auf- und Ausbau einer Infrastruktur für Grenzschutz und Migrationskontrolle sowie durch Rückübernahmeabkommen, die die Abschiebung irregulärer Zuwanderer erleichtern sollen. Im ‚präventiven‘ Ansatz geht es darum, Migrations- bzw. Fluchtursachen zu beseitigen (Bade 2008).<sup>316</sup> Entsprechend stehen hier Maßnahmen der wirtschaftlichen Zusammenarbeit und der Entwicklungshilfe sowie außenpolitische Kooperationen im Zentrum (vgl. Boswell 2003).

Ab 1999 wurde eine Reihe von Abkommen verschiedener Art mit mehreren Nachbarstaaten der EU geschlossen – zunächst meist bilateral, dann aber zunehmend auch auf EU-Ebene. Man suchte dabei vor allem nach „Mitteln, um die Zahl der spontan ankommenden Asylbewerber [und irregulären Migranten] in Europa zu reduzieren“ (Betts/Milner 2006: 3, Übers. d. SVR; vgl. auch Cassarino 2009; Tocci/Cassarino 2011). Italiens Zusammenarbeit mit dem ehemaligen libyschen Machthaber Gaddafi ist das vermutlich bekannteste Beispiel eines solchen Kooperationsabkommens, das aber auch wegen unzähliger Berichte über Menschenrechtsverletzungen

<sup>316</sup> Während Deutschland aufgrund seiner demografischen Situation eine dauerhaft hohe Nettoeinwanderung benötigt, um den Rückgang des Anteils von Personen im erwerbsfähigen Alter abzufedern (vgl. BMAS 2015), stellt sich diese Notwendigkeit für andere EU-Mitgliedstaaten nicht zur gleichen Zeit und im gleichen Umfang. Dies erklärt zumindest ansatzweise die zum Teil recht widersprüchlichen Zielformulierungen in den EU-Deklarationen, auch der genannten von 2015.



stark kritisiert wurde (s. z. B. Nascimbene/Di Pascale 2011; Paoletti/Pastore 2010; Paoletti 2011). Bei den Verträgen mit Drittstaaten wurde häufig Migrationskontrolle mit Handelserleichterungen und der Zusicherung von Entwicklungshilfe verknüpft; diese Vorgehensweise wird als *issue-linkage* bezeichnet (Betts/Milner 2006).<sup>317</sup> Allein auf EU-Ebene bestehen derzeit 17 Rückübernahmeabkommen, zusätzlich hat Deutschland weitere Vereinbarungen auf nationalstaatlicher Ebene geschlossen (Kohls 2014; Europäische Kommission 2015b).

Entwicklungsbezogene Überlegungen und damit der präventive Ansatz spielten zunächst nur eine untergeordnete Rolle (Lavenex/Kunz 2008). Die international aufgekommene Debatte über den Nexus von Migration und Entwicklung (Nyberg-Sørensen/van Hear/Engberg-Pedersen 2002) beeinflusste aber auch die EU-Kommission, die sich seit 2002 zunehmend mit diesem Thema befasst (Lavenex/Kunz 2008). Der Gedanke, Migration und Entwicklung zusammen zu gestalten, ging schließlich in die erste Gesamtstrategie zur externen Dimension der Migrationspolitik ein, die die EU-Kommission 2005 mit dem *Global Approach to Migration* (GAM) vorlegte. Dieser fußte auf drei Säulen: legale Migration besser zu organisieren, irreguläre Migration zu verhindern bzw. zu bekämpfen und die Entwicklungswirkung von Migration zu maximieren. Mit der Veröffentlichung des GAM hat die Kommission ihren migrationspolitischen Ansatz grundlegend neu ausgerichtet und ein neues Kapitel der europäischen Migrationspolitik aufgeschlagen.

Dass diese Überlegungen überhaupt entstanden sind, wird vor allem auf zwei Faktoren zurückgeführt: Zum einen wurde in der EU seinerzeit ohnehin gerade der EU-Beitrag zum Hochrangigen Dialog der Vereinten Nationen 2006 vorbereitet (s. Kap. C.1), zum anderen waren die EU-Regierungschefs im Sommer 2005 schockiert von massenhaften irregulären Grenzübertritten in die spanischen Exklaven Ceuta und Melilla (Boswell 2008; Lavenex/Kunz 2008). Der GAM ergänzte den traditionellen Fokus der EU-Politik auf die Bekämpfung irregulärer Migration um die Aspekte, legale Migration und Mobilität zu fördern und die Auswirkungen von Migration auf Entwicklung zu berücksichtigen.

Nachdem die erste Phase des GAM evaluiert worden war, veröffentlichte die Kommission im November 2011 das Nachfolgedokument *Global Approach to Migration and Mobility* (GAMM), das seitdem die „Grundlage der externen Dimension der Migrations- und Flüchtlingspolitik von EU und Mitgliedstaaten“ bildet (BMI 2015b). Die neue Betonung von Mobilität soll insbesondere der Bedeutung temporärer und zirkulärer Migrationsprozesse Rechnung

tragen (s. u.). Neben den drei im GAM genannten Feldern (Förderung legaler Migration, Bekämpfung irregulärer Migration und Erhöhung des Entwicklungsnutzens von Migration) berücksichtigt der GAMM nun als vierte Säule explizit auch den Bereich Asyl und internationale Schutzgewährung.

### C.3.2 Handlungsfelder und Instrumente im Bereich Migration und Entwicklung

Was tut die EU nun konkret im Bereich Migration und Entwicklung? Zunächst einmal ist sie mit einer Reihe von Herkunfts- und Transitstaaten auf internationaler, kontinentaler, regionaler und bilateraler Ebene im Dialog. Dazu gehört eine Reihe internationaler Foren, die nicht nur ein einmaliges Event darstellen, sondern Prozesse der Zusammenarbeit initiieren oder intensivieren sollen. Zu nennen sind hier der Rabat-Prozess (2006), der *Africa-EU Migration and Mobility Dialogue* (2007), in dem sich eine Kerngruppe afrikanischer und europäischer Staaten zu regelmäßigen Abstimmungen trifft, der von der Internationalen Organisation für Migration (IOM) implementierte EU-LAC-Migrationsdialog zwischen der EU und lateinamerikanischen und karibischen Staaten (2009) und der Khartoum-Prozess (2014), der sich auf die Bekämpfung von Menschenhandel und -schmuggel konzentriert. Die zahlreichen Konferenzen und Berichte scheinen aber außer Absichtserklärungen wenig konkrete Ergebnisse zu liefern. Etwas anders sieht es mit den sog. Mobilitätspartnerschaften aus.

#### C.3.2.1 Mobilitätspartnerschaften

Die Mobilitätspartnerschaften (MPs), die 2007 als Kerninstrument des GAM eingeführt wurden, stehen im Zentrum der politischen Maßnahmen der europäischen Zusammenarbeit mit Drittstaaten im Bereich Migration. Konzeptionell sind sie vor allem deshalb attraktiv, weil sie alle drei (später vier) Säulen des GAM(M) verbinden (Reslow 2012).

Die MPs sind inhaltlich nicht bindend, sondern berücksichtigen im Einzelfall die Interessen der Partner. Grundsätzlich kombinieren sie Visaerleichterungen seitens der EU für Angehörige der Partnerländer mit der Verpflichtung dieser Länder, irreguläre Zuwanderer zu übernehmen (Rückübernahmeabkommen). Sie basieren also auf dem Konzept der Konditionalität, d. h. „der Herbeiführung von Zusammenarbeit durch das Versprechen von Belohnungen und Drohen mit Sanktionen“ (Lavenex/Stucky

317 Der tatsächliche ‚Erfolg‘ solcher Kooperationen mit Drittstaaten bezogen auf die Ankunft irregulärer Migranten und Asylsuchender über das Mittelmeer ist selbstverständlich kaum zu bemessen (Paoletti 2011).



Tab. C.1 Mobilitätspartnerschaften der EU

Region	Land	in Kraft getreten	teilnehmende Mitgliedstaaten
„Afrika“	Kap Verde	2008	Frankreich, Luxemburg, Niederlande, Portugal und Spanien
„Östliche Partnerschaft“	Moldawien	2008	Bulgarien, Deutschland, Frankreich, Griechenland, Italien, Litauen, Polen, Portugal, Rumänien, Schweden, Slowakei, Slowenien, Tschechische Republik, Ungarn und Zypern
	Georgien	2009	Belgien, Bulgarien, Dänemark, Deutschland, Estland, Frankreich, Griechenland, Großbritannien, Italien, Lettland, Litauen, Niederlande, Polen, Rumänien, Schweden und Tschechische Republik
	Armenien	2011	Belgien, Bulgarien, Deutschland, Frankreich, Italien, Niederlande, Polen, Rumänien, Schweden und Tschechische Republik
	Aserbaidschan	2013	Bulgarien, Frankreich, Litauen, Niederlande, Polen, Slowakei, Slowenien und Tschechische Republik
„Südliches Mittelmeer“	Marokko	2013	Belgien, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Italien, Niederlande, Portugal, Schweden und Spanien
	Tunesien	2014	Belgien, Dänemark, Deutschland, Frankreich, Italien, Polen, Portugal, Schweden, Spanien und Großbritannien
	Jordanien	2014	Dänemark, Deutschland, Frankreich, Griechenland, Italien, Polen, Portugal, Rumänien, Schweden, Spanien, Ungarn und Zypern

Quelle: EU-Kommission; eigene Zusammenstellung

2011: 120, Übers. d. SVR).<sup>318</sup> Seit 2007 sind acht solcher Rechtsakte mit Herkunfts- und Transitstaaten in Kraft getreten; allerdings nehmen daran jeweils nur einige EU-Mitgliedstaaten teil (Tab. C.1). Eine weitere Mobilitätspartnerschaft mit Weißrussland wird derzeit verhandelt.

Die Grundidee der Mobilitätspartnerschaften wird u. a. vom SVR (2014; 2015) als vielversprechend eingeschätzt, ihre konkrete Ausgestaltung jedoch kritisiert. So lässt eine Evaluation der vier Pilotpartnerschaften mit Armenien, Kap Verde, Georgien und Moldawien begründete Zweifel an der Effektivität und dem Erfolg der MPs aufkommen (Carrera/Hernández i Sagrera 2011; Ange-

ndt 2014).<sup>319</sup> Dies beginnt schon bei der Auswahl der Partnerländer: Die Kapverdischen Inseln etwa sind als Herkunftsland völlig und als Transitland weitgehend irrelevant. Zudem bleibt der eigentliche Inhalt der Abkommen eher vage. Nicht selten werden durch MPs bereits bestehende Kooperationen und Maßnahmen einfach mit einem neuen Label versehen; das ist mitverantwortlich für den „allgemeinen Eindruck, dass die Partnerschaften keine substanziiell neuen Möglichkeiten für Migrationszusammenarbeit liefern“ (Angenendt 2014: 8, Übers. d. SVR). Bislang wurde nicht systematisch untersucht, welche der jeweils im Annex der Mobilitätspartnerschaften

318 Im GAMM ist das wie folgt formuliert: „Es sollte weiterhin ein leistungsbezogener Ansatz („more for more“) mit Konditionalitätselement angewandt werden, um die Transparenz zu erhöhen und die Fortschritte im Hinblick auf den Abschluss dieser Abkommen zu beschleunigen“ (Europäische Kommission 2011: 12). Konditionalität ist allgemein ein wichtiges Instrument der EU-Erweiterungs- und Nachbarschaftspolitik, nicht nur in Bezug auf Migration (Tocci/Cassarino 2011).

319 Von der Kommission wurde bislang nur die MP mit Moldawien evaluiert (Europäische Kommission 2012). Danach ist zwar die Zahl der Moldawier mit Arbeiterlaubnis in der EU zwischen 2008 und 2010 von 81.070 auf 89.822 gestiegen; das dürfte aber eher auf ein neues italienisches Gesetz zurückzuführen sein, das die Beschäftigung von Haushaltshilfen und Pflegepersonal regularisiert (vgl. Mananashvili 2015).

aufgelisteten Projekte und Programme schon vorher bestanden. Der Eindruck des ‚Relabelings‘ lässt sich jedoch anekdotisch illustrieren: In der gemeinsamen Erklärung mit Marokko etwa ist das Portal „Make it in Germany“ als ein „Projekt“ Deutschlands im Rahmen der MP aufgeführt, ebenso bereits bestehende Programme des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) bzw. des Centrums für internationale Migration und Entwicklung (CIM), beispielsweise „Migration for Development“.

Während das Konzept der Mobilitätspartnerschaften also insgesamt als Schritt in die richtige Richtung gelten kann, zeigen die konkreten Erfahrungen, dass es von der Länderauswahl und der Ausgestaltung abhängt, ob dieser Ansatz sich tatsächlich als erfolgreich bezeichnen lässt. Konkret wird zur Verbesserung vorgeschlagen, (1) Partnerländer auszuwählen, die für die Migrationsbeziehung wichtig sind, (2) die politischen Ziele der MPs transparenter zu machen, (3) für eine bessere Koordination zwischen den beteiligten Mitgliedstaaten zu sorgen und (4) vor allem die Partnerschaftsprojekte mit mehr Inhalt zu füllen (Angenendt/Bither/Ziebarth 2015: 16–17).

### C.3.2.2 Programme zirkulärer Migration

Programme zirkulärer Migration sind ebenfalls Instrumente, um die Interessen von Herkunftsländern, Zielländern und den Migranten selbst zusammenzuführen (*triple win*).<sup>320</sup> Douglas Massey hat bereits 1998 ein temporäres Migrationsprogramm für Mexikaner und Kanadier in den USA vorgeschlagen und darin „12 einfache Schritte“ formuliert, um den nordamerikanischen Arbeitsmarkt für alle Beteiligten „gesünder“ zu gestalten. Dazu gehört etwa, die Ausgaben für Grenzschutz zu reduzieren und zugleich die Anstrengungen im Bereich Arbeitsschutz zu verstärken, ein binationales Versicherungsprogramm einzurichten, eine binationale Agentur für wirtschaftliche Entwicklung in Mexiko zu eröffnen und für die Ersparnisse von Migranten eine eigene Bank zu gründen.

Viele EU-Staaten haben unter dem Stichwort „Migration und Entwicklung“ einzelne Programme oder Pilotprojekte initiiert; die Zahl der Zuwanderer, die davon profitieren, ist aber verschwindend gering (Pries 2015). Insgesamt ist die Migrations- und Entwicklungspolitik in der Praxis der Mitgliedstaaten zehn Jahre nach Inkrafttre-

ten des GAM immer noch kaum aufeinander abgestimmt; wie ein Vergleich der entsprechenden Politik und Praxis in elf europäischen Ländern<sup>321</sup> zeigt, befindet sich dieser Prozess „noch in einer tentativen und experimentellen Phase“ (Keijzer/Héraud/Frankenhaeuser 2015: 1, Übers. d. SVR). Für Deutschland haben Baraulina, Hilber und Kreienbrink (2012: 46) das Politikfeld Migration und Entwicklung analysiert und stellen fest: „[F]ast alle Akteure auf der Bundesebene [machten] in den durchgeführten Befragungen deutlich, dass [Migration und Entwicklung] als Handlungsfeld für sie keinen zentralen Stellenwert habe.“

Einzelne Pilotprojekte werden aber auch in Deutschland bzw. von staatlichen deutschen Akteuren umgesetzt.<sup>322</sup> Zwei davon seien hier exemplarisch genannt: Die Bundesagentur für Arbeit (BA) und die Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) führen derzeit gemeinsam das Projekt „Triple Win“ durch, das in seiner vierjährigen Laufzeit helfen soll, bis zu 2.000 ausgebildete Krankenpflegekräfte aus Serbien, Bosnien-Herzegowina, den Philippinen und Tunesien an Arbeitgeber in Deutschland zu vermitteln. In den ersten beiden Jahren (2012–2014) wurden 310 Pflegekräfte vermittelt; 250 von ihnen haben ihre Tätigkeit in deutschen Kliniken und Altenpflegeeinrichtungen oder bei ambulanten Pflegediensten bereits aufgenommen. Die GIZ betreibt außerdem im Auftrag des Bundeswirtschaftsministeriums (BMWi) seit 2012 das Projekt „Ausbildung von Arbeitskräften aus Vietnam zu Pflegefachkräften“. 100 junge Vietnamesen absolvieren zunächst – nach einem sechsmonatigen Sprachkurs am Goethe-Institut Hanoi – eine Ausbildung in verschiedenen Pflegeeinrichtungen in vier deutschen Bundesländern, die von weiteren Sprachkursen und interkulturellen Begleitprogrammen flankiert ist. Beide Pilotprojekte zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich zugleich an den Bedarfslagen des deutschen Arbeitsmarkts und den Interessen der Herkunftsländer orientieren. Hinsichtlich der Erfolgskriterien der Programme sind die Erfahrungen aber noch begrenzt, sowohl bezogen auf ihr Potenzial, Fachkräftengpässe in Deutschland zu kompensieren, als auch auf tatsächliche Entwicklungseffekte in den Herkunftsländern (vgl. auch Schneider/Schultz 2015). Eine im Sommer 2015 erschienene Studie identifiziert Kriterien für die Auswahl von Herkunftsländern, die sich im Sinne eines *triple win* für eine faire Rekrutierung von Fachkräften eignen (Brennan/Wittenborg 2015).<sup>323</sup>

320 Vgl. dazu beispielsweise die Mitteilung der Europäischen Kommission (2007) „On circular migration and mobility partnerships between the EU and third countries“. Für eine Diskussion temporärer Migrationsprogramme siehe exemplarisch Ruhs 2006; Castles 2006; SVR 2011b.

321 Belgien, Dänemark, Frankreich, Deutschland, Italien, die Niederlande, Norwegen, Spanien, Schweden, die Schweiz und Großbritannien.

322 Daneben gibt es mit dem Centrum für Internationale Migration und Entwicklung (CIM) schon seit 1980 eine Arbeitsgemeinschaft von ZAV und GIZ. Eines der beiden Kernprogramme des CIM bietet Unterstützung und Vermittlung für sog. rückkehrende Fachkräfte.

323 Die sieben identifizierten Kriterien, die anhand von Länderbeispielen überprüft wurden, sind „demographische Aspekte, wirtschaftliche und Arbeitsmarktfaktoren, funktionsfähige und transparente Verwaltungsstrukturen, die Anschlussfähigkeit erworbener Qualifikationen auf dem deutschen Arbeitsmarkt, die Beziehungen zu Deutschland und die Kooperationsbereitschaft der relevanten Akteure. Schließlich sind Bemühungen in den Herkunftsländern wichtig, Migration für Entwicklung in Wert zu setzen“ (Brennan/Wittenborg 2015: 4).

### C.3.3 Handlungsfeld Asyl: regionale Entwicklungs- und Schutzprogramme

Auch in der Flüchtlingspolitik gibt es Ansätze, neben humanitären Maßnahmen auch langfristig wirksame entwicklungspolitische Programme zu etablieren. Der SVR hat bereits in seinem Jahresgutachten 2015 darauf verwiesen, dass komplementär zur EU-internen Dimension (Standardisierung der Aufnahmebedingungen, Weiterentwicklung des Dublin-Systems, Klärung von Verteilungsfragen, Ausbau der Aufnahmekapazitäten; vgl. SVR 2015) auch und gerade die Zusammenarbeit mit Herkunfts-, Transit- und Erstaufnahmestaaten politisch stärker in den Blick genommen werden muss.

Die externe Dimension der europäischen Asylpolitik in Form der Zusammenarbeit mit Nicht-EU-Staaten kombiniert Abwehr- mit Flüchtlingschutzpolitik. Dies soll die Schutzkapazitäten in Regionen stärken, die sich in der Nähe der Herkunftsregionen von Flüchtlingen befinden und entsprechend eine große Rolle bei der Erstaufnahme von Flüchtlingen spielen. Damit sollen die Voraussetzungen für dauerhafte Lösungen geschaffen werden, d. h. Rückkehr, lokale Integration oder – sofern dies beides nicht möglich ist – Resettlement (Neuansiedlung) in einem Staat außerhalb der Erstaufnahmeregion, der zur Aufnahme bereit ist. Um diese Ziele zu erreichen, setzt die EU seit 2005 vor allem auf sog. Regionale Schutzprogramme (*Regional Protection Programmes*, RPP), die in Partnerschaft mit den betreffenden Drittländern und in Abstimmung und Zusammenarbeit mit dem UNHCR in den Gegenden nahe den Herkunftsregionen umgesetzt werden.

Auf Ersuchen des Rates hat die Kommission das Instrument der Regionalen Schutzprogramme 2005 in einer Mitteilung an den Rat und das Europäische Parlament konkretisiert. Danach sollen diese Programme u. a. „flexibel und situationsbezogen“ sein (Europäische Kommission 2005: 4). Die ersten zwei Regionalen Schutzprogramme wurden 2007 in Osteuropa (Weißrussland, Moldawien, Ukraine) und der Region der Großen Seen in Afrika (vor allem Tansania) installiert. Diese Pilotprogramme wurden

2010 verlängert, außerdem kamen zwei neue hinzu: am Horn von Afrika (Kenia, Jemen, Djibouti) und im östlichen Nordafrika (Ägypten, Libyen, Tunesien).

Die derzeit bestehenden RPPs umfassen vor allem Projekte, die vom UNHCR und lokalen Nichtregierungsorganisationen durchgeführt werden. Insgesamt haben diese Projekte eine so große Bandbreite, dass „eine gewisse Unklarheit darüber [besteht], was RPPs eigentlich sind“ (Papadopoulou 2015: 15, Übers. d. SVR). Die Programme haben außerdem einen sehr schmal bemessenen Finanzrahmen, insofern überrascht es nicht, dass man ihre Wirkung als eher gering einschätzt. Zudem wird angemahnt, sie besser auf Entwicklungs- und humanitäre Hilfen in den Einsatzgebieten abzustimmen (Papadopoulou 2015). 2011 wurde das Instrument der Regionalen Schutzprogramme in den GAMM integriert und damit erstmals auch mit Entwicklungsprogrammen für Flüchtlinge und Binnenvertriebene in Verbindung gebracht. Als Reaktion auf die Syrienkrise wurde 2012 ein ähnliches Regionales Entwicklungs- und Schutzprogramm für den Mittleren Osten eingerichtet, das die Erstaufnahmeländer Jordanien, Libanon und Irak unterstützt. Auch die Türkei, die ca. 2,5 Millionen syrische Flüchtlinge aufgenommen hat (Stand: Dezember 2015), wird unterstützt; seit Beginn der Krise hat die Kommission humanitäre Projekte für syrische und irakische Flüchtlinge in der Türkei jedoch mit lediglich 44,6 Millionen Euro finanziert (Europäische Kommission 2015c).

In der Mitteilung zur Europäischen Agenda für Migration vom Mai 2015 kündigt die Kommission an, dass Regionale Entwicklungs- und Schutzprogramme erweitert bzw. neu aufgebaut werden sollen. Dafür stünden für 2015/16 30 Millionen Euro zur Verfügung, die „durch zusätzliche Beiträge der Mitgliedstaaten ergänzt werden sollten“ (Europäische Kommission 2015a: 5, Übers. d. SVR). Die geänderte Bezeichnung – von Regionalen Schutz- zu Regionalen Entwicklungs- und Schutzprogrammen – könnte andeuten, dass die Programme nun eine stärkere Entwicklungsorientierung bekommen (sollen) (vgl. Papadopoulou 2015).

## Fazit: Voraussetzungen einer kohärenten Migrations- und Entwicklungspolitik

Die Ereignisse des Jahres 2015 haben gezeigt, dass die bisherigen Bemühungen der EU, in der Migrations- und Asylpolitik voranzukommen, vollkommen unzureichend sind. Das hängt auf der einen Seite damit zusammen, dass das Gemeinsame Europäische Asylsystem (GEAS) zwar auf dem Papier existiert, aber in der Realität nicht umgesetzt wurde. Auf der anderen Seite kann beobachtet werden, dass eine Bekämpfung von Fluchtursachen immer erst dann gefordert wird, wenn schon ‚Feuer am Dach‘ ist, dann aber ebenso rasch wieder von der politischen Agenda verschwindet. Das war auch Anfang der 1990er Jahre der Fall, als die Bürgerkriegsflüchtlinge zusammen mit den ungezählten Asylbewerbern aus Osteuropa ebenfalls eine europäische Flüchtlingskrise auslösten.

Drei Botschaften zeichnen sich in der Analyse der derzeitigen Migrations- und Asylpolitik auf europäischer Ebene deutlich ab:

- (1) **Die EU ist – der Zynismus ist angebracht – ein Konzeptriese und zugleich ein Durchsetzungszwerg. Sie hat in den vergangenen Jahren eine Reihe kluger Konzepte zu Papier gebracht, die von den Mitgliedstaaten auch akzeptiert wurden.** Mehr noch: Die Richtlinien, die dem GEAS zugrunde liegen, wurden größtenteils in nationales Recht überführt, und die neu beitretenden Mitgliedstaaten haben sie im Rahmen des Beitrittsprozesses und des damit übernommenen *acquis communautaire* akzeptiert. Die Kommission selbst hat zuletzt im Mai 2015 ihre Europäische Agenda für Migration veröffentlicht und dabei der sog. externen Dimension der europäischen Migrations- und Asylpolitik eine große Bedeutung eingeräumt (vgl. Europäische Kommission 2015a). Viele unterstützenswerte Absichten sind darin verankert – doch nur wenig wird realisiert. Das liegt einerseits daran, dass die EU selbst nur begrenzte Möglichkeiten hat, rechtlich bindende Maßnahmen gegen den Widerstand der Mitgliedstaaten durchzusetzen; andererseits treibt die Kommission die Realisierung ihrer Ideen auch zu wenig voran.

**Vor allem aber zeigt sich, dass die Interessen der Mitgliedstaaten und auch ihre Vorstellungen davon, wie weit humanitäre Verpflichtungen oder ein Engagement in den Herkunftsregionen der Flüchtlinge reichen sollen, erheblich divergieren.**

Die komplexen und widersprüchlichen Interessen der einzelnen EU-Mitgliedstaaten, die sich nach wirtschaftlicher Situation, demografischer Struktur und nationalem Selbstverständnis deutlich unterscheiden, stellen die Handlungsfähigkeit der EU massiv in Frage. Die Flüchtlingskrise des Jahres 2015 ist mithin nicht nur eine humanitäre Krise, sondern auch und besonders eine Krise der EU (und ihrer Mitgliedstaaten). Auch die Bekämpfung der Fluchtursachen und die Entwicklung und Umsetzung einer europäischen Gesamtstrategie für Migration sind nicht einmal ansatzweise realisiert. Während die EU im wirtschaftspolitischen Bereich eine globale Perspektive einnimmt, bleibt sie in allen anderen Politikbereichen sehr viel stärker nationalstaatlich oder bestenfalls binneneuropäisch orientiert. Von einer kohärenten Außenpolitik, die mit migrationspolitischen Zielen kombiniert wäre, kann beispielsweise nicht gesprochen werden. **Aus einer europäischen Perspektive wäre es aber ausgesprochen vorteilhaft, die Arbeitsmigrationssteuerung, die Visapolitik und eine Entwicklungspolitik, die die Fluchtursachen reduziert, im Sinne eines *issue-linkage* aufeinander abzustimmen.** Zentral dafür wäre ein *whole of government*-Ansatz, also eine koordinierte Politik auf nationaler und EU-Ebene. Denn die verschiedenen Politikbereiche haben in Bezug auf Migration und Entwicklung unterschiedliche Perspektiven, Interessen und Ziele; diese müssen abgeglichen werden, auch um Zielkonflikte frühzeitig zu identifizieren und dann entsprechend abzuwägen.<sup>324</sup> **Ein einheitliches europäisches Vorgehen wird dabei nur möglich sein, wenn der Rat, die Kommission und das Parlament der EU Migration und Entwicklung zur**

324 Eine koordinierte Politik (*whole of government*-Ansatz) forderte u. a. bereits die Weltkommission für Internationale Migration in ihrem Bericht von 2005.

- Chefsache erklären.** Wenn dies etwa in Bezug auf kurzfristige wirtschaftliche Rettungsmaßnahmen für Griechenland möglich war, müsste es eigentlich erst recht zugunsten einer kohärenten Entwicklungs- und Migrationspolitik machbar sein, die längerfristig mindestens ebenso wichtig ist.
- (2) Die europäische Nachbarschaftspolitik ist nicht dynamisch genug. **⚡ Die EU steht derzeit vor großen migrations- und asylpolitischen Herausforderungen, die sie ohne die Zusammenarbeit mit Herkunfts-, Transit- und Erstaufnahmestaaten nicht meistern kann. Auch dieser Punkt geht in die Richtung, dass dringend mehr Abstimmung und ein höheres Ausmaß an Gestaltungswillen gefordert sind.** Bei der europäischen Nachbarschaftspolitik soll es dabei nicht nur um eine indirekte ‚Migrationsverhinderungspolitik‘ gehen; das würde nicht nur nicht gelingen, es wäre auch gegen die Interessen der Nachbarstaaten. **➡ Damit eine Kooperation mit Herkunftsstaaten langfristig gut funktioniert, müssen die EU und ihre Mitgliedstaaten auch auf die Interessen der Herkunfts- und Transitstaaten eingehen und dazu substantielle Angebote machen. Notwendig sind z. B. umfangreiche Bildungs- und Ausbildungskooperationen, die die Menschen in großem Umfang besser darauf vorbereiten, einen eigenen Beitrag zur Entwicklung ihres Landes zu leisten.** Dadurch werden auch diejenigen besser qualifiziert, die sich entscheiden, nach Europa zu migrieren, und jene, die im Herkunftsland bleiben, weil sich ihnen dort neue Möglichkeiten bieten, unterstützen dessen sozioökonomische Entwicklung weiter. Migration wird nicht unterbunden, aber sie bleibt kalkulierbar und von den Dimensionen her zu verkräften.
- (3) **➡ Regionale Entwicklungs- und Schutzprogramme müssen substantiell erweitert werden.** Solche Programme haben sich grundsätzlich als ein sinnvolles Instrument erwiesen. Bisher sind aber weder die EU noch ihre Mitgliedstaaten über das Stadium sehr begrenzter Pilotprojekte hinausgekommen, die zudem finanziell schlecht ausgestattet sind; so bleiben sie bislang weitgehend wirkungslos. **➡ Diese Programme müssen dringend aufgestockt werden, um humanitäre Not zu lindern und den Menschen in den Herkunftsregionen die Chance auf eine Zukunft zu bieten. Auch die Mobilitätspartnerschaften sollten gestärkt und ausgebaut und mit mehr Inhalt gefüllt werden, damit dieses Instrument langfristig zum Ziel führen kann und nicht reine Symbolpolitik bleibt.** Im Sinne von Politikkohärenz sollte darüber hinaus auch eine wirtschaftlich ausgerichtete Entwicklungspolitik betrieben werden. Dies könnte zurückkehrenden Migranten helfen, sich entsprechend ihrer Qualifikation wieder in den lokalen Arbeitsmarkt zu integrieren; zudem kann es den Ausbau von Handelsbeziehungen fördern.
- Eine enge Verknüpfung von Außen-, Sicherheits- und Entwicklungspolitik kann Migrationsursachen verringern; umgekehrt hilft ein klug konzipiertes Migrationsmanagement sowohl den Herkunfts- als auch den Zielstaaten. Dass Migration automatisch Entwicklung begünstigt, trifft nicht zu; ebenso wenig gibt es eine Garantie, dass Entwicklungspolitik die Wanderungen zum Erliegen bringt – im Gegenteil werden mit der Integration potenzieller Herkunftsstaaten Wanderungsverflechtungen erst begründet. Aber dann findet Migration in einem ‚normalen‘ Maß statt und nicht eruptiv wie bei plötzlich auftretenden Flüchtlingswanderungen.

# Anhang I: Verzeichnisse



## Abbildungen

### SVR-Integrationsbarometer

Abb. 1	SVR-Integrationsklima-Index (IKI) 2015 (nach Herkunftsgruppen der Befragten).....	26
Abb. 2	Integrationsklima: multivariat bestimmte Durchschnittswerte 2015 (nach Herkunftsgruppen der Befragten) .....	27
Abb. 3	Zusammenhang von Integrationsklima und Benachteiligungserfahrungen: multivariat bestimmte Durchschnittswerte 2015 (nach Herkunftsgruppen der Befragten) .....	29
Abb. 4	Integrationsklima in den Teilbereichen 2015 (nach Herkunftsgruppen der Befragten) .....	31
Abb. 5	„An Schulen mit vielen Migrantenkindern lernen alle Kinder weniger.“ (nach Herkunftsgruppen der Befragten) .....	32
Abb. 6	„Würden Sie Ihr Kind an einer Schule mit hohem Migrantenanteil anmelden?“ (nach Herkunftsgruppen der Befragten) .....	32
Abb. 7	„Insgesamt fühle ich mich zur Gesellschaft in Deutschland dazugehörig.“ (nach Herkunftsgruppen der Befragten) .....	33
Abb. 8	„Insgesamt fühle ich mich zur Gesellschaft in Deutschland dazugehörig.“ (nach Religionszugehörigkeit und Migrationshintergrund der Befragten) .....	34
Abb. 9	„Wie wichtig ist es Ihrer Meinung nach, in Deutschland geboren zu sein, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“ (nach Herkunftsgruppen der Befragten) .....	34
Abb. 10	„Wie wichtig ist es Ihrer Meinung nach, deutsche Vorfahren zu haben, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“ (nach Herkunftsgruppen der Befragten) .....	35
Abb. 11	„Wie wichtig ist es Ihrer Meinung nach, in Deutschland geboren zu sein, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“ (nach Generation).....	36
Abb. 12	„Wie wichtig ist Ihrer Meinung nach der christliche Glaube, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“ (nach Herkunftsgruppen der Befragten).....	37
Abb. 13	„Wie wichtig ist Ihrer Meinung nach der christliche Glaube, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“ (nach Religionszugehörigkeit und Bildung der Befragten).....	38
Abb. 14	„Wie wichtig ist Ihrer Meinung nach der Besitz der deutschen Staatsangehörigkeit, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“ (nach Herkunftsgruppen der Befragten).....	39
Abb. 15	„Wie wichtig ist Ihrer Meinung nach die deutsche Staatsangehörigkeit, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“ (nach Herkunftsgruppen und Staatsangehörigkeit der Befragten) .....	39
Abb. 16	„Wie wichtig ist es Ihrer Meinung nach, einen festen Arbeitsplatz zu haben, um zur Gesellschaft dazuzugehören?“ (nach Herkunftsgruppen der Befragten) .....	40
Abb. 17	„Der Islam ist ein Teil Deutschlands.“ (nach Herkunftsgruppen der Befragten) .....	41
Abb. 18	„Der Islam ist ein Teil Deutschlands.“ (nach Religionszugehörigkeit) .....	41
Abb. 19	„Insgesamt werden viele Muslime aus der Gesellschaft in Deutschland ausgeschlossen.“ (nach Herkunftsgruppen der Befragten) .....	42
Abb. 20	Akzeptanz von (islamischem) Religionsunterricht (nach Herkunftsgruppen der Befragten).....	42
Abb. 21	„Islamischer Religionsunterricht sollte ein wählbares Unterrichtsfach an Schulen sein.“ (nur Befürworter des allgemeinen Religionsunterrichts; nach Herkunftsgruppen der Befragten) .....	43
Abb. 22	Akzeptanz eines Moscheebaus in der Wohngegend (nach Herkunftsgruppen der Befragten).....	44
Abb. 23	Zuweisung von Verantwortlichkeit für Integration (nach Herkunftsgruppen der Befragten) .....	45

### Kapitel A–C

Abb. A.1	Diskriminierungswahrnehmungen von Zuwanderern in Deutschland 1996–2013 (nach Herkunftsgruppen der Befragten und Generation) .....	74
Abb. B.1	Religiöse Zugehörigkeiten in Deutschland 1970, 1987 und 2011 .....	90
Abb. B.2	Entwicklung der Mitgliederzahlen der jüdischen Gemeinden in Deutschland 1990–2014 .....	93

## Tabellen

### SVR-Integrationsbarometer

Tab. 1	IKI und Bildung: multivariat bestimmte Durchschnittswerte .....	28
Tab. 2	IKI und soziale Kontakte: multivariat bestimmte Durchschnittswerte.....	28
Tab. 3	IKI und Benachteiligungserfahrungen: multivariat bestimmte Durchschnittswerte .....	28
Tab. 4	IKI und Religionszugehörigkeit: multivariat bestimmte Durchschnittswerte .....	30
Tab. 5	IKI nach Bundesländern: multivariat bestimmte Durchschnittswerte .....	30

### Kapitel A-C

Tab. A.1	Erfassung antisemitischer Einstellungen in ausgewählten (quantitativen) Studien.....	66
Tab. A.2	Erfassung abwertender Einstellungen gegenüber Muslimen in ausgewählten (quantitativen) Studien .....	71
Tab. C.1	Mobilitätspartnerschaften der EU .....	171

## Info-Boxen

Info-Box 1	Methodische Anmerkungen zum SVR-Integrationsbarometer .....	24
Info-Box 2	Methodische Einschränkungen und Probleme bei Studien zum Zusammenhang von Religiosität und gesellschaftlicher Teilhabe.....	55
Info-Box 3	Darstellung des Islam in den Medien .....	72
Info-Box 4	Die Herausforderung, radikale Einstellungen zu messen .....	80
Info-Box 5	Verbot von Scharia-Tribunalen in Ontario, Kanada.....	140
Info-Box 6	Rechtlicher Multikulturalismus und Rechtspluralismus.....	141
Info-Box 7	Mohammed in „Jyllands-Posten“ und Juden in „Der Stürmer“: eine zulässige Analogie? .....	144
Info-Box 8	Diaspora-Politiken in Mexiko, den Philippinen und Ghana .....	164

## Abkürzungen

ALLBUS	Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften
a. F.	alte Fassung
AGG	Allgemeines Gleichbehandlungsgesetz
APuZ	Aus Politik und Zeitgeschichte
Art.	Artikel
BAMF	Bundesamt für Migration und Flüchtlinge
BaWü-Lt.-Drs.	Drucksache des Landtags von Baden-Württemberg
BekGG	Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften (Österreich)
BGB	Bürgerliches Gesetzbuch
BMAS	Bundesministerium für Arbeit und Soziales
BMBF	Bundesministerium für Bildung und Forschung
BMFSFJ	Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend
BMI	Bundesministerium des Innern
BMJV	Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz
BMZ	Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung
BT-Drs.	Bundestagsdrucksache
BVerfG	Bundesverfassungsgericht
BVerfGG	Gesetz über das Bundesverfassungsgericht (Bundesverfassungsgerichtsgesetz)
BVerwG	Bundesverwaltungsgericht
DIK	Deutsche Islam Konferenz
DITIB	Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V.
EGMR	Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EMRK	Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten (Europäische Menschenrechtskonvention)
EU	Europäische Union
FRA	European Union Agency for Fundamental Rights/Agentur der Europäischen Union für Grundrechte
GAM	Global Approach to Migration/Gesamtansatz zur Migration
GAMM	Global Approach to Migration and Mobility/Gesamtansatz zu Migration und Mobilität
GEAS	Gemeinsames Europäisches Asylsystem
GewO	Gewerbeordnung
GFMD	Global Forum on Migration and Development/Globales Forum zu Migration und Entwicklung
GG	Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland
GIZ	Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit GmbH
GMF	Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit
IAB	Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung
ILO	International Labour Organization/Internationale Arbeitsorganisation
IRU	Islamischer Religionsunterricht
KMK	Ständige Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland (Kultusministerkonferenz)
KRM	Koordinationsrat der Muslime
LAG	Landesarbeitsgericht
MAT	Muslim Arbitration Tribunals/Muslimisches Schiedsgericht
MPs	Mobilitätspartnerschaften
Nds.-Lt.-Drs.	Drucksache des Niedersächsischen Landtags
OECD	Organisation for Economic Co-operation and Development/Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung
PKS	Polizeiliche Kriminalstatistik
RE MID e. V.	Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V.
RL	Richtlinie
RL-EKD	Richtlinie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland
Rn.	Randnummer

## ABKÜRZUNGEN

SCHURA	Rat der Islamischen Gemeinschaften e. V.
SGB	Sozialgesetzbuch
SOEP	Sozio-oekonomisches Panel
StGB	Strafgesetzbuch
SVR	Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration
UNDESA	United Nations Department of Economic and Social Affairs/UN-Hauptabteilung Wirtschaftliche und Soziale Angelegenheiten
UNHCR	United Nations High Commissioner for Refugees/Hoher Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen
VIKZ	Verband der Islamischen Kulturzentren e. V.
WHO	World Health Organization/Weltgesundheitsorganisation
ZfTI	Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung

## Literatur

## A

- Abrigo, Michael M.* 2014: Philippinen. Focus Migration. Länderprofil 28, Osnabrück/Bonn.
- Achilles, Harald* 2014: Schulbesuchspflicht als Strukturprinzip des Schulsystems in Deutschland, in: Recht der Jugend und des Bildungswesens, 62: 2, 151–160.
- Adida, Claire/Laitin, David/Valfort, Marie-Anne* 2016: Why Muslim Integration Fails in Christian-Heritage Societies, Massachusetts.
- Adorno, Theodor W.* 1971: Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute, in: Adorno, Theodor W. (Hrsg.): Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft, Frankfurt am Main, 105–133.
- Agunias, Dovelyn Rannveig/Newland, Kathleen* 2012: Developing a Road Map for Engaging Diasporas in Development: A Handbook for Policymakers and Practitioners in Home and Host Countries, Genf.
- Alba, Richard* 2005: Bright vs. Blurred Boundaries: Second-Generation Assimilation and Exclusion in France, Germany and the United States, in: Ethnic and Racial Studies, 28: 1, 20–49.
- Aleksynska, Mariya/Chiswick, Barry R.* 2013: The Determinants of Religiosity among Immigrants and the Native Born in Europe, in: Review of Economics of the Household, 11: 4, 563–598.
- Alesina, Alberto/La Ferrara, Eliana* 2000: Participation in Heterogeneous Communities, in: Quarterly Journal of Economics, 115: 3, 847–904.
- Ali, Shaheen Sardar* 2013: Authority and Authenticity: Sharia Councils, Muslim Women's Rights, and the English Courts, in: Child and Family Law Quarterly, 25: 2, 113–137.
- Alidadi, Katayoun* 2010: Religion and the Workplace. RELIGARE Working Paper 3, Leuven.
- Allen, Chris* 2010: Contemporary Islamophobia before 9/11: A Brief History, in: Arches, 4: 7, 14–22.
- Almond, Gabriel A./Appleby, R. Scott/Sivan, Emmanuel* 2003: Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World, Chicago.
- Altemeyer, Bob/Hunsberger, Bruce* 1992: Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice, in: The International Journal for the Psychology of Religion, 2: 2, 113–133.
- Amadieu, Jean-François* 2004: Enquête „Testing“ sur CV, Paris.
- Amir, Yehuda* 1976: The Role of Intergroup Contact in Change of Prejudice and Ethnic Relations, in: Katz, Phyllis A. (Hrsg.): Towards the Elimination of Racism, New York/Toronto/Oxford (UK), 245–308.
- Angenendt, Steffen* 2014: EU Mobility Partnerships: The „Most Innovative and Sophisticated Tool“ of European Migration Policy?, Berlin.
- Angenendt, Steffen/Bither, Jessica/Ziebarth, Astrid* 2015: Creating a Triple-Win through Labor Migration Policy? Lessons from Germany. Report of the Migration Strategy Group 2013–14, Berlin.
- Ankoma, Paul* 2012: A Creative Approach to Development: The Case for Active Engagement of African Diaspora in Ghana, in: Journal of Black Studies, 43: 4, 385–404.
- Anti-Defamation League* 2002: European Attitudes Toward Jews: A Five Country Survey, New York.
- Apelt, Maja* 2006: Militärische Sozialisation, in: Gareis, Sven Bernhard (Hrsg.): Handbuch Militär und Sozialwissenschaft, Wiesbaden, 26–39.
- Asis, Maruja* 2007: How International Migration Can Support Development. A Challenge for the Philippines, in: Castles, Stephen/Delgado Wise, Raúl (Hrsg.): Migration and Development: Perspectives from the South, Genf, 175–202.
- Attia, Iman* 2014: Antimuslimischer Rassismus in bester Gesellschaft, in: Attia, Iman/Häusler, Alexander/Shoorman, Yasemin (Hrsg.): Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand, Münster, 9–33.
- Attia, Iman/Häusler, Alexander/Shoorman, Yasemin* (Hrsg.) 2014: Antimuslimischer Rassismus am rechten Rand, Münster.
- Augsberg, Ino* 2015: Soziale Integration durch Religionsfreiheit? Zur Neubestimmung des Religionsverfassungsrechts im Verständnishorizont eines reflexiven Rechtspluralismus, in: Heinig, Hans Michael/Walter, Christian (Hrsg.): Religionsverfassungsrechtliche Spannungsfelder, Tübingen, 113–128.
- Auspurg, Katrin/Hinz, Thomas/Schmid, Laura* 2011: Contexts and Conditions of Ethnic Discrimination: Evidence from a Field Experiment in German Housing Markets. Working Paper 01. DFG-Projekt „Ethnic Discrimination in the German Housing Market – Prevalence, Determinants, and the Contribution to Residential Segregation, Konstanz.
- Aydin, Yasar* 2014: Die neue türkische Diasporapolitik: ihre Ziele, ihre Grenzen und ihre Herausforderungen für die türkeistämmigen Verbände und die Entscheidungsträger in Deutschland, Berlin.

Azzi, Corry/Ehrenberg, Ronald G. 1975: Household Allocation of Time and Church Attendance: Some Additional Evidence, in: *Journal of Political Economy*, 83: 1, 27–56.

## B

Bade, Klaus J. 2008: Migration und Asyl in der ‚Europäischen Innenpolitik‘, in: *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik*, 28: 11/12, 396–399.

Baier, Dirk 2013: The Influence of Religiosity on Violent Behavior of Adolescents: A Comparison of Christian and Muslim Religiosity, in: *Journal of Interpersonal Violence*, 29: 1, 102–127.

Baier, Dirk/Pfeiffer, Christian/Rabold, Susann/Simonson, Julia/Kappes, Cathleen 2010: Kinder und Jugendliche in Deutschland: Gewalterfahrungen, Integration, Medienkonsum. Zweiter Bericht zum gemeinsamen Forschungsprojekt des Bundesministeriums des Innern und des KFN, Hannover.

Baier, Dirk/Wright, Bradley R. E. 2001: If You Love Me, Keep My Commands: A Metaanalysis of the Effect of Religion on Crime, in: *Journal of Research in Crime & Delinquency*, 38: 1, 3–21.

Bakewell, Oliver 2007: Keeping Them in Their Place: The Ambivalent Relationship between Development and Migration in Africa. IMI Working Paper 8, Oxford (UK).

Bakker, Edwin 2006: Jihadi Terrorists in Europe, Their Characteristics and the Circumstances in Which They Joined the Jihad: An Exploratory Study, Den Haag.

Bankston, Carl L./Zhou, Min 1995: Religious Participation, Ethnic Identification and Adaptation of Vietnamese Adolescents in an Immigrant Community, in: *The Sociological Quarterly*, 36: 3, 523–534.

Bankston, Carl L./Zhou, Min 1998: Growing up American. How Vietnamese Children Adapt to Life in the United States, New York.

Bano, Samia 2012: Muslim Women and Shari‘ah Councils: Transcending the Boundaries of Community and Law, Houndmills.

Barajas, Adolfo/Chami, Ralph/Fullenkamp, Connel/Gapen, Michael/Montiel, Peter 2009: Do Workers’ Remittances Promote Economic Growth? IMF Working Paper 153, Washington D. C.

Baraulina, Tatjana/Bommes, Michael/El-Cherkeh, Tanja/Daume, Heike/Vadean, Florian 2007: Ägyptische, afghanische und serbische Diasporagemeinden in Deutschland und ihre Beiträge zur Entwicklung ihrer Herkunftsländer. HWWI Research Paper 3–5, Hamburg.

Baraulina, Tatjana/Hilber, Doris/Kreienbrink, Axel 2012: Migration und Entwicklung. Explorative Untersuchung des Handlungsfelds auf Ebene des Bundes, der Länder und der Kommunen. Working Paper 49 des BAMF, Nürnberg.

Bauer, Thomas K./Sinning, Mathias G. 2009: The Purpose of Remittances. Evidence from Germany. Ruhr Economic Papers 109, Bochum u. a.

Baumert, Jürgen/Klieme, Eckhard/Neubrand, Michael/Prenzel, Manfred/Schiefele, Ulrich/Schneider, Wolfgang/Stanat, Petra/Tillmann, Klaus-Jürgen/Weiß, Manfred 2001: PISA 2000: Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich, Opladen.

Baumert, Jürgen/Schümer, Gundel 2001: Familiäre Lebensverhältnisse, Bildungsbeteiligung und Kompetenzerwerb, in: Baumert, Jürgen/Klieme, Eckhard/Neubrand, Michael/Prenzel, Manfred/Schiefele, Ulrich/Schneider, Wolfgang/Stanat, Petra/Tillmann, Klaus-Jürgen/Weiß, Manfred (Hrsg.): PISA 2000: Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich, Opladen, 323–407.

Becher, Inna/El-Menouar, Yasemin 2014: Geschlechterrollen bei Deutschen und Zuwanderern christlicher und muslimischer Religionszugehörigkeit. Forschungsbericht 21 des BAMF, Nürnberg.

Becker, Rolf 2007: „Das katholische Arbeitermädchen vom Lande“ – Ist die Bildungspolitik ein Opfer einer bildungssoziologischen Legende geworden?, in: Herzog, Walter/Crotti, Claudia/Gonon, Philipp (Hrsg.): Pädagogik und Politik. Festschrift für Fritz Osterwalder, Bern, 177–204.

Behr, Harry H. 2013: An den KRM, die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Gesprächs am 1. Dezember 2013 in Köln und weitere universitäre Fachvertreter Islamische Theologie. Unveröffentlichtes Schreiben, Nürnberg.

Beine, Michel/Docquier, Frédéric/Rapoport, Hillel 2001: Brain Drain and Economic Growth: Theory and Evidence, in: *Journal of Development Economics*, 64, 275–289.

Beinhauer-Köhler, Bärbel 2009: Moscheen in Deutschland und im islamischen Orient, in: Beinhauer-Köhler, Bärbel/Leggewie, Claus (Hrsg.): Moscheen in Deutschland: Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung, München, 9–97.



- Bélorgey, Nathalie/Garbe-Emden, Birgit/Horstmann, Sabine/Kuhn, Andrea/Vogel, Dita/Stubbs, Paul* 2012: Social Impact of Emigration and Rural-Urban Migration in Central and Eastern Europe (VT/2010/001). Synthesis Report, Köln.
- Benninghaus, Hans* 1976: Ergebnisse und Perspektiven der Einstellungs-Verhaltens-Forschung, Meisenheim am Glan.
- Berger, Peter L.* 2013: Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie, in: Pollack, Detlef (Hrsg.): Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie. Mit Kommentaren von Detlef Pollack (Hg.), Thomas Großbölting, Thomas Gutmann, Marianne Heimbach-Steins, Astrid Reuter und Ulrich Willems sowie einer Replik von Peter L. Berger, Münster, 1–9.
- Bergmann, Werner* 2006: Was heißt Antisemitismus?, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Dossier Antisemitismus, Bonn, 6–10.
- Berman, Eli/Callen, Michael/Felter, Joseph/Shapiro, Jacob N.* 2011: Do Working Men Rebel? Insurgency and Unemployment in Afghanistan, Iraq, and the Philippines, in: Journal of Conflict Resolution, 55: 4, 496–528.
- Berman, Harold J.* 1983: Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition, Cambridge (MA).
- Bertoli, Simone/Marchetta, Francesca* 2015: Bringing It All Back Home – Return Migration and Fertility Choices, in: World Development, 65, 27–40.
- Betts, Alex/Milner, James* 2006: The Externalisation of EU Asylum Policy: The Position of African States. COMPAS Working Paper 36, Oxford (UK).
- Beyer, Heiko* 2015: Theorien des Antisemitismus: Eine Systematisierung, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 67: 3, 573–589.
- Beyerlein, Kraig/Hipp, John R.* 2006: From Pews to Participation: The Effect of Congregation Activity and Context on Bridging Civic Engagement, in: Social Problems, 53: 1, 97–117.
- Bhagwati, Jagdish/Hamada, Koichi* 1974: The Brain Drain, International Integration of Markets for Professionals and Unemployment: A Theoretical Analysis, in: Journal of Development Economics, 1: 1, 19–24.
- Bhargava, Alok/Docquier, Frédéric/Moullan, Yasser* 2011: Modeling the Effects of Physician Emigration on Human Development, in: Economics and Human Biology, 9: 2, 172–183.
- Bhargava, Rajeev* 2014: How Secular is European Secularism?, in: European Societies, 16: 3, 329–336.
- Bielefeldt, Heiner* 2009: Das Islambild in Deutschland: Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden, 167–200.
- Bielefeldt, Heiner* 2012: Muslimfeindlichkeit. Ausgrenzungsmuster und ihre Überwindung, in: DIK (Hrsg.): Muslimfeindlichkeit – Phänomen und Gegenstrategien. Beiträge der Fachtagung der Deutschen Islam Konferenz am 4. und 5. Dezember 2012 in Berlin, Berlin, 23–34.
- Bielefeldt, Heiner* 2013: Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief, New York.
- Bilewicz, Michal/Winiewski, Mikołaj/Kofta, Mirosław/Wójcik, Adrian* 2013: Harmful Ideas. The Structure and Consequences of Anti-Semitic Beliefs in Poland, in: Political Psychology, 34: 6, 821–839.
- Bisin, Alberto/Patacchini, Eleonora/Verdier, Thierry/Zenou, Yves* 2011: Immigrants and the Labour Market, in: Economic Policy, 26: 65, 57–92.
- Blätte, Andreas* 2010: Islamische Verbände in verbandsökonomischer Perspektive, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): Muslimische Gemeinschaften zwischen Recht und Politik. Dossier, Berlin, 22–27.
- Bleich, Erik* 2012: Free Speech or Hate Speech? The Danish Cartoon Controversy in the European Legal Context, in: Khory, Kavita R. (Hrsg.): Global Migration: Challenges in the Twenty-First Century, New York, 113–128.
- Bleich, Erik/Nisar, Hasher/Abdelhamid, Rana* 2015: The Effect of Terrorist Events on Media Portrayals of Islam and Muslims: Evidence from New York Times Headlines, 1985–2013, in: Ethnic and Racial Studies 2015, DOI:10.1080/01419870.2015.1103886.
- Blohm, Michael/Wasmer, Martina* 2008: Einstellungen und Kontakte zu Ausländern, in: Statistisches Bundesamt/GESIS/WZB (Hrsg.): Datenreport 2008. Ein Sozialbericht für die Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 208–214.
- Blossfeld, Hans-Peter* 1998: Bildungsverläufe im historischen Wandel. Eine Längsschnittanalyse über die Veränderung der Bildungsbeteiligung im Lebenslauf dreier Geburtskohorten, in: Bodenhöfer, Hans-Joachim (Hrsg.): Bildung, Beruf, Arbeitsmarkt, Berlin, 259–302.
- BMAS* 2015: Fortschrittsbericht 2014 zum Fachkräftekonzept der Bundesregierung, Berlin.

- BMFSFJ* 2014: Abschlussbericht des Bundesprogramms „Initiative Demokratie Stärken“, Berlin.
- BMI* 2011: Antisemitismus in Deutschland. Erscheinungsformen, Bedingungen, Präventionsansätze. Bericht des unabhängigen Expertenkreises Antisemitismus, Berlin.
- BMI* 2014: Verfassungsschutzbericht 2013, Berlin.
- BMI* 2015a: Verfassungsschutzbericht 2014, Berlin.
- BMI* 2015b: Europäische Harmonisierung der Einwanderungs- und Asylpolitik. ([http://www.bmi.bund.de/DE/The men/Migration-Integration/Zuwanderung/EuropaeischeHarmonisierungAsylEinwanderungspolitik/europaeischeHarmonisierungAsylEinwanderungspolitik\\_node.html](http://www.bmi.bund.de/DE/The men/Migration-Integration/Zuwanderung/EuropaeischeHarmonisierungAsylEinwanderungspolitik/europaeischeHarmonisierungAsylEinwanderungspolitik_node.html), 14.01.2016)
- BMI/Sachverständigenrat für Zuwanderung und Integration* 2004: Migrationsbericht im Auftrag der Bundesregierung, Berlin.
- BMJV* 2014: Gibt es eine Paralleljustiz in Deutschland? Streitbeilegung im Rechtsstaat und muslimische Traditionen, Berlin.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang* 1976: Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt am Main.
- Bolaji, Mohammed* 2015: The African Union's Call for Global Pan-Africanism and the Ghana-Diaspora Relations in the 21st Century, in: *Journal of Black Studies*, 46: 1, 62–101.
- Boos-Nünning, Ursula/Granato, Mona* 2008: Integration junger Menschen mit Migrationshintergrund: Ausbildungschancen und Ausbildungsorientierung. Forschungsergebnisse und offene Fragen, in: *IMIS-Beiträge* 34/2008, Osnabrück, 57–89.
- Booth, Alison/Leigh, Andrew/Varganova, Elena* 2010: Does Racial and Ethnic Discrimination Vary Across Minority Groups? Evidence from a Field Experiment, Bonn.
- Borum, Randy* 2011: Radicalization into Violent Extremism II: A Review of Conceptual Models and Empirical Research, in: *Journal of Strategic Security*, 4: 4, 7–36.
- Boswell, Christina* 2003: The ‚External Dimension‘ of EU Immigration and Asylum Policy, in: *International Affairs*, 79: 3, 619–638.
- Boswell, Christina* 2008: Evasion, Reinterpretation and Decoupling: European Commission Responses to the ‚External Dimension‘ of Immigration and Asylum, in: *West European Politics*, 31: 3, 491–512.
- Bourdieu, Pierre* 1983: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, Reinhard (Hrsg.): *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt, Sonderband 2*, Göttingen, 183–198.
- Bowen, John R.* 2016: *On British Islam. Religion, Law and Everyday Practice in Shari'a Councils*, Princeton/Oxford (UK).
- Bowen, John R./Rohe, Mathias* 2015: Juridical Framing of Muslim and Islam in France and Germany, in: Bowen, John R./Bertossi, Christophe/Duyvendak, Jan Willem/Krook, Mona Lena (Hrsg.): *European States and Their Muslim Citizens: The Impact of Institutions on Perceptions and Boundaries*, Cambridge (UK), 135–163.
- Braakmann, Nils* 2009: The Impact of September 11th, 2001 on the Employment Prospects of Arabs and Muslims in the German Labor Market, in: *Journal of the Economics and Statistics*, 229: 1, 2–21.
- Braakmann, Nils* 2010: Islamic Terror and the Labour Market Prospects of Arab Men in England: Does a Country's Direct Involvement Matter?, in: *Scottish Journal of Political Economy*, 57: 4, 430–454.
- Brennan, Janina/Wittenborg, Anna* 2015: Gemeinsam zum Triple Win – Faire Gewinnung von Fachkräften aus Entwicklungs- und Schwellenländern: Kriterien und Länderbeispiele zur Identifizierung geeigneter Herkunftsländer, Gütersloh.
- Brenner, Michael* 2000: Staat und Religion, in: *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer*, 59, 264–300.
- Brenner, Michael* 2007: Die jüdische Gemeinschaft in Deutschland nach 1945, in: *APuZ*, 57: 50, 10–17.
- Brettfeld, Katrin/Wetzels, Peter* 2007: *Muslims in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*, Hamburg/Berlin.
- Brockner, Manfred* 2012: *Scharia-Gerichte in westlichen Demokratien – Eine Betrachtung aus Sicht der Politischen Philosophie*, in: *Zeitschrift für Politik*, 59: 3, 314–331.
- Bruce, Steve* 2011: *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford (UK).
- Brusa, Manuela Mauri* 2012: L'utilizzo del concetto di cultura nella comunicazione relativa ai conflitti: Frame analysis dei notiziari televisivi, Lugano.

- Bundesverfassungsgericht* 2009: Verfassungsbeschwerde eines nicht mehr bekennenden Theologieprofessors gegen seinen Ausschluss aus der Theologenausbildung erfolglos. Pressemitteilung Nr. 14/2009 vom 18. Februar 2009. (<https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2009/bvg09-014.html>, 14.01.2016)
- C**
- Carling, Jørgen* 2002: Migration in the Age of Involuntary Immobility: Theoretical Reflections and Cape Verdean Experiences, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28: 1, 5–42.
- Carlsson, Magnus/Rooth, Dan-Olof* 2006: Evidence of Ethnic Discrimination in the Swedish Labor Market Using Experimental Data. IZA Discussion Paper 2281, Bonn.
- Carrera, Sergio/Hernández i Sagrera, Raül* 2011: Mobility Partnerships: „Insecurity Partnerships“ for Policy Coherence and Migrant Workers' Human Rights in the EU, in: Kunz, Rahel/Lavenex, Sandra/Panizzon, Marion (Hrsg.): *Multilayered Migration Governance*, Abingdon, 97–115.
- Casanova, José* 2004: European Secular Identities, and European Integration, in: *Transit: Europäische Revue*, 26, 1–13.
- Casanova, José* 2011: Erkundungen des Postsäkularen. Rolle und Bedeutung der Religion in Europa, in: *WestEnd – Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 8: 2, 68–79.
- Cassarino, Jean-Pierre* 2009: EU Mobility Partnerships: Expression of a New Compromise. MPI Migration Information Source, Washington D. C.
- Castles, Stephen* 2006: Guestworkers in Europe: A Resurrection?, in: *International Migration Review*, 40: 4, 741–766.
- Castles, Stephen/Delgado Wise, Raúl* (Hrsg.) 2007: *Migration and Development: Perspectives from the South*, Genf.
- CDU/CSU/SPD* 2013: *Deutschlands Zukunft gestalten. Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD*. 18. Legislaturperiode. Fassung vom 27.11.2013, Berlin.
- Cédiey, Eric/Foroni, Fabrice* 2007: Les discriminations à raison de „l'origine“ dans les embauches en France: Une enquête nationale par tests de discrimination selon la méthode du Bureau International du Travail, Genf.
- Cerese, Francesco* 1974: Expectations and Reality: A Case Study of Return Migration from the United States to Southern Italy, in: *International Migration Review*, 8: 26, 245–262.
- Chbib, Raida* 2011: Einheitliche Repräsentation und muslimische Binnenvielfalt. Eine datengestützte Analyse der Institutionalisierung des Islam in Deutschland, in: Meyer, Hendrik/Schubert, Klaus (Hrsg.): *Politik und Islam*, Wiesbaden, 87–112.
- Chiswick, Barry R.* 2000: Are Immigrants Favorably Self-Selected? An Economic Analysis, in: Brettell, Caroline B./Hollifield, James F. (Hrsg.): *Migration Theory: Talking Across Disciplines*, London/New York, 63–82.
- Chiswick, Carmel U.* 2014: *Immigrants and Religion*, Bonn.
- Clemens, Michael A./Özden, Çağlar/Rapoport, Hillel* 2014: Migration and Development Research is Moving Far Beyond Remittances, in: *World Development*, 64, 121–124.
- Cnaan, Ram A./Boddie, Stephanie C./Yancey, Gaynor I.* 2003: Bowling Alone but Serving Together: The Congregational Norm of Community Involvement, in: Smidt, Corwin E. (Hrsg.): *Religion as Social Capital. Producing the Common Good*, Waco, 19–31.
- Cohen, Florette/Jussim, Lee/Harber, Kent D./Bhasin, Gautam* 2009: Modern Anti-Semitism and Anti-Israeli Attitudes, in: *Journal of Personality and Social Psychology*, 97: 2, 290–306.
- Collyer, Michael* 2014: Inside Out? Directly Elected ‚Special Representation‘ of Emigrants in National Legislatures and the Role of Popular Sovereignty, in: *Political Geography*, 41, 64–73.
- Commander, Simon J./Kangasniemi, Mari/Winters, Alan L.* 2003: The Brain Drain: Curse or Boon? IZA Discussion Paper 809, Bonn.
- Connor, Phillip/Koenig, Matthias* 2013: Bridges and Barriers: Religion and Immigrant Occupational Attainment across Integration Contexts, in: *International Migration Review*, 47: 1, 3–38.
- Cook, Stuart W.* 1978: Interpersonal and Attitudinal Outcomes in Cooperating Interracial Groups, in: *Journal of Research and Development in Education*, 12: 1, 97–113.
- Cornelissen, Thomas/Jirjahn, Uwe* 2012: September 11th and the Earnings of Muslims in Germany: The Moderating Role of Education and Firm Size, in: *Journal of Economic Behavior & Organization*, 81: 2, 490–504.
- Costa, Dora L./Kahn, Matthew E.* 2003: Civic Engagement and Community Heterogeneity: An Economist's Perspective, in: *Perspectives on Politics*, 1: 1, 103–111.

*Cramer, Claus/Mischkowitz, Robert* 2013: Die Aussagekraft der Polizeilichen Kriminalstatistik, in: Dölling, Dieter/Jehle, Jörg-Martin (Hrsg.): Täter. Taten. Opfer. Grundlagenfragen und aktuelle Probleme der Kriminalität und ihrer Kontrolle, Mönchengladbach, 715–735.

## D

*D'Amato, Gianni* 2011: Transnationale Praktiken von Migrantinnen und Migranten in der Schweiz und Europa, in: Reutlinger, Christian/Baghdadi, Nadia/Kniffki, Johannes (Hrsg.): Die soziale Welt quer denken. Transnationalisierung und ihre Folgen für die Soziale Arbeit, Berlin, 109–124.

*Dahrendorf, Ralf* 1965: Bildung ist Bürgerrecht, Hamburg.

*Darnell, Alfred/Sherkat, Darren E.* 1997: The Impact of Protestant Fundamentalism on Education Attainment, in: *American Sociological Review*, 62: 2, 306–315.

*Davie, Grace* 1990: Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?, in: *Social Compass*, 37: 4, 455–469.

*Dávila, Alberto/Mora, Marie T.* 2005: Changes in the Earnings of Arab Men in the US between 2000 and 2002, in: *Journal of Population Economics*, 18: 4, 587–601.

*Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar* 2014: Die stabilisierte Mitte. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2014, Leipzig.

*Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar* (Hrsg.) 2012: Die Mitte im Umbruch. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2012, Bonn.

*Decker, Oliver/Schilling, Benjamin/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar* 2012: Islamfeindschaft und Islamkritik, in: Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar (Hrsg.): Die Mitte im Umbruch. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2012, Bonn, 86–101.

*de Haas, Hein* 2009: Mobility and Human Development. *Human Development Research Papers* 1, New York.

*de Haas, Hein* 2010: Migration and Development: A Theoretical Perspective, in: *International Migration Review*, 44: 1, 227–264.

*Delgado Wise, Raúl/Márquez Covarrubias, Humberto* 2007: The Mexico-United States Migratory System: Dilemmas of Regional Integration, Development, and Emigration, in: Castles, Stephen/Delgado Wise, Raúl (Hrsg.): *Migration and Development: Perspectives from the South*, Genf, 113–142.

*Deneen, Patrick J.* 2007: „Growing Religious Pluralism“: A Contrarian View, in: *Reconciling Religion and Public Life: Essays on Pluralism and Fundamentalism in the United States and Germany*, Washington D. C., 18–22.

*Deutsche Welle* 2012: Urteil zur Beschneidung – juristischer Pfusch? (<http://www.dw.com/de/urteil-zur-beschneidung-juristischer-pfusch/a-16109167>, 14.01.2016)

*Deutscher Bundestag* 2013: Schlussbericht der Enquete-Kommission „Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität – Wege zu nachhaltigem Wirtschaften und gesellschaftlichem Fortschritt in der Sozialen Marktwirtschaft“. Drucksache 17/13300, Berlin.

*Deutscher Juristentag* 2010: Verhandlungen des 68. Deutschen Juristentages, Band I, Sitzungsberichte – Referate und Beschlüsse, Band 2.1, Teil O (Beschlüsse), München.

*Deutscher Juristentag* 2014: Beschlüsse, Hannover.

*Deutschländer, Thomas* 2014: Gefängnisseelsorge im deutschen Strafvollzug, in: *Forum Strafvollzug*, 63: 1, 9–13.

*Deutschlandfunk* 2013: Islam als Studienfach an deutschen Unis. Islamische Verbände beurteilen Studienangebote unterschiedlich. ([http://www.deutschlandfunk.de/islam-als-studienfach-an-deutschen-unis.886.de.html?dram:article\\_id=249140](http://www.deutschlandfunk.de/islam-als-studienfach-an-deutschen-unis.886.de.html?dram:article_id=249140), 14.01.2016)

*de Wall, Heinrich* 2011: Rechtsgutachten über die Eigenschaft von „DITIB Landesverband Hamburg e.V.“ „SCHURA – Rat der Islamischen Gemeinschaften in Hamburg e.V.“ und „Verband der Islamischen Kulturzentren“ e.V. Köln als Religionsgemeinschaften und weitere Aspekte ihrer Eignung als Kooperationspartner der Freien und Hansestadt Hamburg in religionsrechtlichen Angelegenheiten. Erstellt im Auftrag der Freien und Hansestadt Hamburg, Hamburg.

*de Wall, Heinrich* 2015: Die Kirchengliederung als Voraussetzung eines Arbeitsverhältnisses in der evangelischen Kirche und das Europarecht, in: Heinig, Hans Michael/Moos, Thorsten (Hrsg.): *Kirchengliederung als Voraussetzung zur Begründung und Aufrechterhaltung eines Arbeitsverhältnisses in der evangelischen Kirche*. epd Dokumentation 43/2015, Frankfurt am Main, 11–13.

*Diehl, Claudia/Andorfer, Veronika A./Khouidja, Yassine/Krause, Karolin* 2013: Not in My Kitchen? Ethnic Discrimination and Discrimination Intentions in Shared Housing among University Students in Germany, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39: 10, 1679–1697.

- Diehl, Claudia/Koenig, Matthias* 2009: Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: Ein Befund und einige Erklärungsversuche, in: Zeitschrift für Soziologie, 38: 4, 300–319.
- Diehl, Claudia/Tucci, Ingrid* 2010: Ethnische Grenzziehungen in Ost- und Westdeutschland: Konvergenz und Kulturalisierung, in: Krause, Peter/Ostner, Ilona (Hrsg.): Leben in Ost- und Westdeutschland. Eine sozialwissenschaftliche Bilanz der deutschen Einheit 1990–2010, Frankfurt am Main, 557–572.
- Diehl, Claudia/Tucci, Ingrid* 2011: Fremdenfeindlichkeit und Einstellungen zur Einbürgerung, in: DIW Wochenbericht, 31, 3–8.
- Diehl, Claudia/Urbahn, Julia* 1998: Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn.
- Dienstbühl, Dorothee* 2013: Paralleljustiz in Deutschland – Machtlose Polizei?, in: Deutsche Polizei – Zeitschrift der Gewerkschaft der Polizei, 10, 4–8.
- DIK* 2008: Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen eines islamischen Religionsunterrichts. Zwischen-Resümee der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises der Deutschen Islam Konferenz (DIK). Vorlage für die 3. Plenarsitzung der DIK, 13. März 2008, Berlin.
- DIK* 2013: „Der Islam ist in Deutschland angekommen“. Ein Interview mit Abdullah Uwe Wagishauser, dem Bundesvorsitzenden der Ahmadiyya Muslim Jamaat in Deutschland. (<http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/Gemeindeleben/InterviewWagishauserKdoR/wagishauser-erkennung-ahmadiyya-kdor-node.html>, 14.01.2016)
- DIK* 2014: Gemeinsames Programm zur Fortführung der Deutschen Islam Konferenz in der 18. Legislaturperiode: Für einen Dialog auf Augenhöhe, Berlin.
- DITIB* 2013: Stellungnahme zu den Diskussionen über Herrn Prof. Dr. Mouhanad Khorchide und sein Buch „Islam ist Barmherzigkeit“ vom 16.12.2013. (<http://www.ditib.de/detail1.php?id=371&lang=de>, 14.01.2016)
- Dobbernack, Jan* 2014: Sovereignty, Security and Muscular Liberalism. Debating ‚Sharia Courts‘ in Britain. EUI Working Papers 103, Florenz.
- Döbert, Hans/Klieme, Eckhard/Sroka, Wendelin* 2004: Conditions of School Performance in Seven Countries. A Quest for Understanding the International Variation of PISA Results, Münster/New York.
- Docquier, Frédéric/Faye, Ousmane/Pestieau, Pierre* 2008: Is Migration a Good Substitute for Education Subsidies?, in: Journal of Development Economics, 86: 2, 263–276.
- Docquier, Frédéric/Marfouk, Abdeslam* 2006: International Migration by Education Attainment, 1990–2000, in: Özden, Çağlar/Schiff, Maurice (Hrsg.): International Migration, Remittances and the Brain Drain, Washington D. C., 151–200.
- Döring, Eva-Maria* 2012: Ven, ven Espiritu Santo ven! Zur religiösen Praxis lateinamerikanisch-brasilianischer Pfingstler in Deutschland, in: Nagel, Alexander-Kenneth (Hrsg.): Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland, Bielefeld, 121–146.
- Drever, Anita* 2007: Germans in Germany’s Ethnic Neighbourhoods. SOEP Papers on Multidisciplinary Panel Data Research, No. 48, Berlin.
- Durkheim, Emile* 1912 [2007]: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main.
- E**
- Eck, Diana L.* 2001: A New Religious America, New York.
- Elwert, Frederik* 2013: Religionsgemeinschaften als Integrationsagenten: Russlanddeutsche Gemeinden zwischen Binnenorientierung und Außenwirkung, in: Nagel, Alexander-Kenneth (Hrsg.): Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland, Bielefeld, 97–120.
- Engelhardt, Jan-Felix* 2015: Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem: Ausdifferenzierung und Selbstkonzeptionierungen einer neu etablierten Wissenschaftsdisziplin. Dissertationsschrift. Goethe-Universität, Frankfurt am Main.
- Enzenbach, Isabel* 2012: Antisemitismus als soziale Praxis, in: APuZ, 62: 16–17, 57–62.
- Enzensberger, Daniel* 2015: Verfassungsmäßigkeit eines pauschalen Kopftuchverbots für Lehrkräfte an öffentlichen Schulen, in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht, 34: 13, 872–873.
- Erickson, Lance D./Phillips, James W.* 2012: The Effect of Religious Based Mentoring on Educational Attainment: More than Just a Spiritual High?, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 51: 3, 568–588.



- Eser, Albin 2014: § 223, in: Eser, Albin/Heine, Günter/Perron, Walter/Sternberg-Lieben, Detlev/Eisele, Jörg/Bosch, Nikolaus/Hecker, Bernd/Kinzig, Jörg (Hrsg.): Schönke/Schröder. Strafgesetzbuch. Kommentar. 29. Auflage, München.
- Europäische Kommission 2005: Mitteilung der Kommission an den Rat und das Europäische Parlament über regionale Schutzprogramme, KOM(2005)388 endgültig, Brüssel.
- Europäische Kommission 2007: Communication from the Commission to the European Parliament, the Council, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions on Circular Migration and Mobility Partnerships between the European Union and Third Countries, COM(2007)248, Brüssel.
- Europäische Kommission 2011: Communication: The Global Approach to Migration and Mobility, COM(2011)743 final, 18.11.2011, Brüssel.
- Europäische Kommission 2012: The European Union-Republic of Moldova Mobility Partnership 2008–2011: Evaluation Report, 01.10.2012, Brüssel.
- Europäische Kommission 2015a: Communication: A European Agenda on Migration, COM(2015)240 final, 13.05.2015, Brüssel.
- Europäische Kommission 2015b: Return & Readmission. ([http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/what-we-do/policies/irregular-migration-return-policy/return-readmission/index\\_en.htm](http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/what-we-do/policies/irregular-migration-return-policy/return-readmission/index_en.htm), 14.01.2016)
- Europäische Kommission 2015c: Turkey: Syria Crisis. ECHO Factsheet, Brüssel.
- European Forum on Antisemitism 2016: Working Definition on Antisemitism. (<http://www.european-forum-on-antisemitism.org/working-definition-of-antisemitism/>, 07.03.2016)
- European Online 2015: „Den Islam vom Missbrauch befreien“. Interview mit Mouhanad Khorchide. (<http://www.theeuropean.de/mouhanad-khorchide/9794-muendigkeit-statt-reformation-im-islam>, 14.01.2016)
- European Training Foundation 2014: Migration and Skills Development Agenda in ETF Partner Countries. ETF Position Paper, Turin.
- Evangelische Kirche in Deutschland 2014: Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben, Hannover.
- Eyssel, Jana/Geschke, Daniel/Frindte, Wolfgang 2015: Is Seeing Believing? The Relationship Between TV Consumption and Islamophobia in German Majority Society, in: Journal of Media Psychology, 27: 4, 190–202.
- F**
- Faber, Klaus/Schoeps, Julius/Stawski, Sacha (Hrsg.) 2006: Neu-alter Judenhass. Antisemitismus, arabisch-israelischer Konflikt und europäische Politik, Berlin.
- Fagan, Patrick 2010: Religious Practice and Educational Attainment. Research Synthesis, Washington D. C.
- Faini, Riccardo 2007: Remittances and the Brain Drain: Do More Skilled Migrants Remit More?, in: The World Bank Economic Review, 21: 2, 177–191.
- Fargues, Philippe 2006: The Demographic Benefit of International Migration: Hypothesis and Application to Middle Eastern and North African Contexts. World Bank Policy Research Working Paper 4050, Washington D. C.
- Faßmann, Heinz 2011: Die Messung des Integrationsklimas. Das Integrationsbarometer des Sachverständigenrats deutscher Stiftungen für Integration und Migration, in: Leviathan, 39: 1, 99–124.
- Faßmann, Heinz 2014: Estimating Migration Potential: Egypt, Morocco and Turkey, in: Bommers, Michael/Faßmann, Heinz/Sievers, Wiebke (Hrsg.): Migration from the Middle East and North Africa to Europe – Past Developments, Current Status and Future Potentials, Amsterdam, 231–248.
- FAZ 2012: Offener Brief zur Beschneidung: „Religionsfreiheit kann kein Freibrief für Gewalt sein“. (<http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/offener-brief-zur-beschneidung-religionsfreiheit-kann-kein-freibrief-fuer-gewalt-sein-11827590.html>, 14.01.2016)
- FAZ 2014: Islamisten in Wuppertal. „Scharia wird auf deutschem Boden nicht geduldet“. (<http://www.faz.net/aktuell/scharia-polizei-in-wuppertal-das-darf-sich-ein-rechts-staat-nicht-bieten-lassen-13138063.html>, 14.01.2016)
- Feldmann, Horst 2007: Protestantism, Labor Force Participation, and Employment Across Countries, in: American Journal of Economics and Sociology, 66: 4, 795–816.



- Fick, Patrick/Wöhler, Thomas/Diehl, Claudia/Hinz, Thomas* 2014: Integration gelungen? Die fünf größten Zuwanderergruppen in Baden-Württemberg im Generationenvergleich. Ergebnisse einer Mehrthemenbefragung im Auftrag des Ministeriums für Integration Baden-Württemberg. ([http://www.integrationsministerium-bw.de/pb/site/pbs-bw/get/documents/mfi/MFI/Abteilung2/Referat23/IntegrationGelungen\\_web.pdf](http://www.integrationsministerium-bw.de/pb/site/pbs-bw/get/documents/mfi/MFI/Abteilung2/Referat23/IntegrationGelungen_web.pdf), 14.01.2016)
- Fischer, Thomas* 2015: Strafgesetzbuch mit Nebengesetzen. 62. Auflage, München.
- Foblets, Marie-Claire* 2013: Accommodating Islamic Family Law(s): A Critical Analysis of Some Recent Developments and Experiments in Europe, in: Berger, Maurits S. (Hrsg.): Applying Shari'a in the West – Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West, Leiden, 207–226.
- Focus* 2015: Keine falsche Harmonie mehr. ([http://www.focus.de/politik/deutschland/titel-keine-falsche-harmonie-mehr\\_id\\_4473297.html](http://www.focus.de/politik/deutschland/titel-keine-falsche-harmonie-mehr_id_4473297.html), 16.01.2016)
- Foner, Nancy/Alba, Richard* 2008: Immigrant Religion in the U. S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?, in: International Migration Review, 42: 2, 360–392.
- FRA* 2009: Bericht der Reihe „Daten kurz gefasst“: Muslime, Wien.
- FRA* 2013: Diskriminierung und Hasskriminalität gegenüber Juden in den EU-Mitgliedstaaten. Erfahrungen und Wahrnehmungen im Zusammenhang mit Antisemitismus, Wien.
- FRA* 2015a: Antisemitism. Overview of Data Available in the European Union 2004–2014, Wien.
- FRA* 2015b: Hass und Intoleranz müssen angesichts der Verschlechterung des sozialen Klimas vehementer bekämpft werden. Pressemitteilung vom 30. September 2015, Wien.
- Frindte, Wolfgang* 2013: Der Islam und der Westen. Sozialpsychologische Aspekte einer Inszenierung, Wiesbaden.
- Frindte, Wolfgang/Boehnke, Klaus/Kreikenbom, Henry/Wagner, Wolfgang* 2011: Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland. Abschlussbericht, Berlin.
- Fukuyama, Francis* 1995: Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity, New York.
- G**
- Gabriel, Karl* 2007: Caritas und Sozialstaat unter Veränderungsdruck. Analysen und Perspektiven, Münster.
- Gaiser, Wolfgang/Gille, Martina/Krüger, Winfried/de Rijke, Johann* 2011: Jugend und Demokratie. Demokratie in Deutschland 2011. Ein Report der Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin.
- Gambetta, Diego/Hertog, Steffen* 2016: Engineers of Jihad. The Curious Connection between Violent Extremism and Education, Princeton.
- Gamlan, Alan* 2008: Why Engage Diasporas? COMPAS Working Paper 63, Oxford (UK).
- Gamlan, Alan* 2011: Diasporas, in: Betts, Alexander (Hrsg.): Global Migration Governance, Oxford (UK), 266–286.
- Gamlan, Alan/Cummings, Michael/Vaaler, Paul M./Rosouw, Laura* 2013: Explaining the Rise of Diaspora Institutions. IMI Working Paper 78, Oxford (UK).
- Gärtner, Christel* 2013: Religiöse Identität und Wertbindungen von Jugendlichen in Deutschland, in: Wolf, Christof/Koenig, Matthias (Hrsg.): Religion und Gesellschaft. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 53, Wiesbaden, 211–234.
- Geldbach, Erich* 2005: Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen.
- Genc, Murat* 2014: The Impact of Migration on Trade: Immigrants are Good for Trade. IZA World of Labor 82, Bonn.
- Genc, Murat/Gheasi, Masood/Poot, Jacques/Nijkamp, Peter* 2013: The Impact of Immigration on International Trade: A Meta-Analysis, in: Nijkamp, Peter/Poot, Jacques/Sahin, Mediha (Hrsg.): Migration Impact Assessment: New Horizons, Cheltenham, 301–337.
- Germann, Michael* 2015a: Kommentierungen zu Art. 4 und Art. 7 Abs. 3 GG, in: Epping, Volker/Hillgruber, Christian (Hrsg.): Beckscher Online-Kommentar zum Grundgesetz, Edition 25, München.
- Germann, Michael* 2015b: Kommentierung zu Art. 140 GG, in: Epping, Volker/Hillgruber, Christian (Hrsg.): Beckscher Online-Kommentar zum Grundgesetz, Edition 25, München.

- Germand, Michael* 2015c: Zur Weiterentwicklung der Richtlinie über die Anforderungen der privatrechtlichen beruflichen Mitarbeit in der EKD („Loyalitätsrichtlinie“) nach einem tragfähigen Konzept vom kirchlichen Dienst, in: Heinig, Hans Michael/Moos, Thorsten (Hrsg.): Kirchenzugehörigkeit als Voraussetzung zur Begründung und Aufrechterhaltung eines Arbeitsverhältnisses in der evangelischen Kirche. epd Dokumentation 43/2015, Frankfurt am Main, 23–31.
- Gerstenfeld, Manfred* 2005: The Deep Roots of Anti-Semitism in European Society, in: Jewish Political Studies Review. (<http://www.jcpa.org/phas/phas-gerstenfeld-s05.htm>, 14.01.2016)
- GESIS* 2006: Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften. Supplement zum Variable Report ALLBUS 2006. Nach alten und neuen Bundesländern getrennte Auszählungen, Mannheim.
- GESIS* 2013: Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften. ALLBUS 2012. Variable Report, Mannheim.
- GESIS* 2014: Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften. ALLBUS 1980–2012. Variable Report, Mannheim.
- Gessler, Philipp* 2006: Antisemitismus heute. (<http://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/37974/antisemitismus-heute?p=all>, 14.01.2016)
- Gesthuizen, Maurice/Van der Meer, Tom/Scheepers, Peer* 2009: Ethnic Diversity and Social Capital in Europe: Tests of Putnam’s Thesis in European Countries, in: Scandinavian Political Studies, 32: 2, 121–142.
- Gibson, John/McKenzie, David* 2010: The Economic Consequences of ‚Brain Drain‘ of the Best and Brightest: Microeconomic Evidence from Five Countries. Centre for Research and Analysis of Migration (CREAM) Discussion Paper 18, Washington D. C.
- Giese, Arnd/Uyar, Müberra/Henning, Bernhard F./Uslucan, Haci Halil/Westhoff, Timm/Pagonas, Nikolaos* 2015: Türkische Migranten im deutschen Krankenhaus – Wie schätzen sie die Kultursensibilität ein?, in: Deutsche Medizinische Wochenschrift, 140: 2, 110.
- Ginges, Jeremy/Atran, Scott/Sachdeva, Sonya/Medin, Douglas* 2011: Psychology out of the Laboratory: The Challenge of Violent Extremism, in: American Psychologist, 66: 6, 507–519.
- Glanville, Jennifer L./Sikkink, David/Hernández, Edwin I.* 2008: Religious Involvement and Educational Outcomes: The Role of Social Capital and Extracurricular Participation, in: The Sociological Quarterly, 49: 1, 105–138.
- Goffman, Erving* 1961: Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates, New York.
- Goldberg, Andreas/Mourinho, Dora/Kulke, Ursula* 1996: Arbeitsmarkt-Diskriminierung gegenüber ausländischen Arbeitnehmern in Deutschland. International Migration Papers 7, Genf.
- Goli, Marco/Rezaei, Shahamak* 2010: House of War. Islamic Radicalisation in Denmark. Research Report Prepared for the Centre for Studies in Islamism and Radicalisation (CIR), Aarhus.
- Goos, Christoph* 2013: „Dignity for all“ – Warum sich der EGMR zumindest den Fall Ladele noch einmal vornehmen sollte. (<http://www.juwiss.de/dignity-for-all-warum-sich-der-egmr-zumindest-den-fall-ladele-noch-einmal-vornehmen-sollte/>, 14.01.2016)
- Götze, Claudia/Jaeckel, Yvonne/Pickel, Gert* 2013: Religiöse Pluralisierung als Konfliktfaktor? Wirkungen religiösen Sozialkapitals auf die Integrationsbereitschaft in Deutschland, in: Pickel, Gert/Hidalgo, Oliver (Hrsg.): Religion und Politik im vereinigten Deutschland: Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?, Wiesbaden, 271–304.
- Gould, David M.* 1994: Immigrant Links to the Home Country: Empirical Implications for United States Bilateral Trade Flows, in: Review of Economics and Statistics, 76: 2, 302–316.
- Graf, Friedrich Wilhelm* 2004: Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur, Bonn.
- Granato, Nadia/Kalter, Frank* 2001: Die Persistenz ethnischer Ungleichheit auf dem deutschen Arbeitsmarkt. Diskriminierung oder Unterinvestition in Humankapital?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 53: 3, 497–520.
- Gushulak, Brian D./Weekers, Jacqueline/MacPherson, Douglas W.* 2009: Migrants and Emerging Public Health Issues in a Globalized World – Threats, Risks and Challenges: An Evidence-Based Framework, in: Emerging Health Threats Journal, 2: 10, 1–12.

*Gutknecht, Sven* 2014: Öffentlich-rechtlicher Körperschaftsstatus und der organisierte Islam – Verleihungsvoraussetzungen. Göttinger E-Papers zu Religion und Recht, Göttingen.

## H

*Hafez, Kai/Richter, Carola* 2007: Das Islambild von ARD und ZDF, in: *APuZ*, 57: 26–27, 40–46.

*Hafez, Kai/Schmidt, Sabrina* 2015: Die Wahrnehmung des Islam, Gütersloh.

*Haller, Max/Hoellinger, Franz* 1994: Female Employment and the Change of Gender Roles: The Conflictual Relationship between Participation and Attitudes in International Comparison, in: *International Sociology*, 9: 1, 87–112.

*Hannemann, Anika/Münder, Johannes* 2006: Schulpflichtverletzung der Erziehungsberechtigten und Einschränkung der elterlichen Sorge, in: *Recht der Jugend und des Bildungswesens*, 54: 2, 244–255.

*Hans, Silke* 2010: Assimilation oder Segregation? Anpassungsprozesse von Einwanderern in Deutschland, Wiesbaden.

*Hansen, Randall* 2006: Free Speech, Liberalism and Integration: A Reply to Bleich and Carens, in: *International Migration*, 44: 5, 42–51.

*Haspel, Michael* 2015: Kirchenmitgliedschaft als Erfordernis für die berufliche Mitarbeit in Kirche und Diakonie. Thesen zur gegenwärtigen Debatte in theologisch-ethischer Perspektive, in: *Heinig, Hans Michael/Moos, Thorsten* (Hrsg.): Kirchenzugehörigkeit als Voraussetzung zur Begründung und Aufrechterhaltung eines Arbeitsverhältnisses in der evangelischen Kirche. *epd Dokumentation* 43/2015, Frankfurt am Main, 14–17.

*Hatton, Timothy J./Williamson, Jeffrey G.* 2006: *Global Migration and the World Economy. Two Centuries of Policy and Performance*, Cambridge (MA).

*Haug, Sonja* 2005: Jüdische Zuwanderer in Deutschland – Ein Überblick über den Stand der Forschung. Working Paper 3 des BAMF, Nürnberg.

*Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja* 2009: *Muslimisches Leben in Deutschland*. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Forschungsbericht 6 des BAMF, Nürnberg.

*Haverig, Anika* 2013: Managing Integration: German and British Policy Responses to the „Threat from Within“ Post-2001, in: *Journal of International Migration and Integration*, 14: 2, 345–362.

*Heath, Anthony F./Rothon, Catherine/Kilpi, Elina* 2008: The Second Generation in Western Europe: Education, Unemployment and Occupational Attainment, in: *Annual Review of Sociology*, 34, 211–236.

*Heckel, Martin* 1986: Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat, Tübingen.

*Heckman, James J.* 1998: Detecting Discrimination, in: *Journal of Economic Perspectives*, 12: 2, 101–116.

*Hegghammer, Thomas* 2006: Terrorist Recruitment and Radicalization in Saudi Arabia, in: *Middle East Policy* 13: 4, 39–60.

*Heinig, Hans Michael* 2010: Der Körperschaftsstatus nach Art. 137 Abs. 5 S. 2 WRV – ein Gleichheitsversprechen, in: *Reuter, Astrid/Kippenberg, Hans G.* (Hrsg.): *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, Göttingen, 93–118.

*Heinig, Hans Michael* 2012a: Zum Verhältnis von kirchlichem Arbeitsrecht und Streikrecht aus verfassungsrechtlicher Sicht. Göttinger E-Papers zu Religion und Recht, Göttingen.

*Heinig, Hans Michael* 2012b: Stellungnahme für den Rechtsausschuss des Deutschen Bundestags zur Vorbereitung der Anhörung am 26. November 2012 zu den Gesetzentwürfen auf BT-Drucksache 17/11295 und 17/11430, Göttingen/Berlin.

*Heinig, Hans Michael* 2015a: Ein neues Kapitel in einer unendlichen Geschichte? Verfassungsrechtliche, prozessrechtliche und religionspolitische Anmerkungen zum Kopftuchbeschluss des Bundesverfassungsgerichts vom 27. Januar 2015, in: *Recht der Jugend und des Bildungswesens*, 63: 2, 217–232.

*Heinig, Hans Michael* 2015b: Kurswechsel in der Kopftuchfrage: nachvollziehbar, aber mit negativen Folgewirkungen. Beitrag vom 13.03.2015, in: *Verfassungsblog*. (<http://www.verfassungsblog.de/kurswechsel-in-der-kopftuchfrage-nachvollziehbar-aber-mit-negativen-folgewirkungen/>, 14.01.2016)

*Heinig, Hans Michael* 2015c: Je suis Charlie! Drei Beobachtungen zu Folgen des Anschlags in Paris. Beitrag vom 09.01.2015, in: *Verfassungsblog*. (<http://www.verfassungsblog.de/je-suis-charlie-drei-beobachtungen-zu-folgen-des-anschlags-paris/>, 14.01.2016)

*Heitmeyer, Wilhelm* 2009: Leben wir immer noch in zwei Gesellschaften? 20 Jahre Vereinigungsprozess und die Situation Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, in: *Heitmeyer, Wilhelm* (Hrsg.): *Deutsch-deutsche Zustände. 20 Jahre nach dem Mauerfall*, Bonn, 13–49.

- Heitmeyer, Wilhelm* (Hrsg.) 2002: Deutsche Zustände. Folge 1, Frankfurt am Main.
- Heitmeyer, Wilhelm* (Hrsg.) 2010a: Deutsche Zustände. Folge 8, Frankfurt am Main.
- Heitmeyer, Wilhelm* (Hrsg.) 2010b: Deutsche Zustände. Folge 9, Frankfurt am Main.
- Heitmeyer, Wilhelm* (Hrsg.) 2012: Deutsche Zustände. Folge 10, Frankfurt am Main.
- Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut* 1997: Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland, Frankfurt am Main.
- Helbig, Marcel/Schneider, Thorsten* 2014: Auf der Suche nach dem katholischen Arbeitermädchen vom Lande. Religion und Bildungserfolg im regionalen, historischen und internationalen Vergleich, Wiesbaden.
- Hempelmann, Reinhard* 2013: Neue freikirchliche Gemeinschaftsbildungen. ([http://www.ezw-berlin.de/html/3\\_3227.php](http://www.ezw-berlin.de/html/3_3227.php), 14.01.2016)
- Henkes, Christian* 2008: Integrationspolitik in den Bundesländern, in: Wolf, Frieder/Hildebrandt, Achim (Hrsg.): Politik in den Bundesländern im Vergleich, Wiesbaden, 113–135.
- Henkes, Christian/Kneip, Sascha* 2010: Von offener Neutralität zu (unintendiertem) Laizismus. Das Kopftuch zwischen demokratischem Mehrheitswillen und rechtsstaatlichen Schranken, in: *Leviathan*, 38: 4, 589–616.
- Herbert, Ulrich* 2003: Geschichte der Ausländerpolitik in Deutschland. Saisonarbeiter – Zwangsarbeiter – Gastarbeiter – Flüchtlinge, Bonn.
- Herding, Maruta* 2013: Forschungslandschaft und zentrale Befunde zu radikalem Islam im Jugendalter, in: Herding, Maruta (Hrsg.): Radikaler Islam im Jugendalter. Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte, Halle, 21–39.
- Hero, Markus/Krech, Volkhard/Zander, Helmut* 2008: Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort, Paderborn.
- Herzberg, Rolf D.* 2012: Steht dem biblischen Gebot der Beschneidung ein rechtliches Verbot entgegen?, in: *Medizinrecht*, 30: 3, 169–175.
- Herzig, Arno* 2007: Jüdische Geschichte in Deutschland: Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bonn.
- Hickman, Mary/Crowley, Helen/Maj, Nick* 2008: Immigration and Social Cohesion in the UK. The Rhythms and Realities of Everyday Life, York.
- Hillgruber, Johannes* 2015: Zulässige Religionskritik. Ein Integrationshindernis ersten Ranges. Beitrag vom 28.01.2015, in: FAZ.net. (<http://www.faz.net/aktuell/politik/inland/zulaessige-religionskritik-ein-integrationshindernis-ersten-ranges-13389659.html>, 14.01.2016)
- Hirschman, Albert O.* 1970: Exit, Voice and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations and States, Cambridge (MA).
- Hirschman, Charles* 2004: The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States, in: *International Migration Review*, 38: 3, 1206–1233.
- Hoevels, Niloufar* 2015: Muslime in der aktuellen Rechtsprechung zum Arbeitsrecht, in: Khalfaoui, Mouez/Möhring-Hesse, Matthias (Hrsg.): Eine Arbeitsgesellschaft – auch für Muslime. Interdisziplinäre und interreligiöse Beiträge zur Erwerbsarbeit, Münster/New York, 83–93.
- Holz, Klaus* 2010: Theorien des Antisemitismus, in: Benz, Wolfgang (Hrsg.): Handbuch des Antisemitismus, Berlin, 316–328.
- Horgan, John* 2008: Deradicalization or Disengagement? A Process in Need of Clarity and a Counterterrorism Initiative in Evaluation, in: *Perspectives on Terrorism*, 2: 4, 3–8.
- Hunkler, Christian* 2014: Ethnische Ungleichheiten beim Zugang zu Ausbildungsplätzen im dualen System, Wiesbaden.
- Huntington, Samuel P.* 1993: The Clash of Civilizations?, in: *Foreign Affairs*, 72: 3, 22–49.
- Huntington, Samuel P.* 1996: The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York.
- Huster, Stefan* 2002: Die ethnische Neutralität des Staates, Tübingen.
- Huster, Stefan* 2015: Gleichheit statt Freiheit: Die Verschiebung der Argumentationsgewichte im Religionsverfassungsrecht unter Bedingungen des Pluralismus, in: Heinig, Hans Michael/Walter, Christian (Hrsg.): Religionsverfassungsrechtliche Spannungsfelder, Tübingen, 203–230.
- Iannaccone, Laurence R.* 1991: The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion, in: *Rationality and Society*, 3: 2, 156–177.

*Imhoff, Roland* 2010: Zwei Formen des modernen Antisemitismus? Eine Skala zur Messung primären und sekundären Antisemitismus, in: *Conflict and Communication Online*, 9: 1, 1–13.

*IslamiQ* 2014: Universität Münster: KRM ersetzt theologischen Beirat für ZIT. (<http://www.islamiq.de/2014/04/24/universitaet-muenster-krm-ersetzt-theologisch-en-beirat-fuer-zit/>, 14.01.2016)

## J

*Jacob, Konstanze/Kalter, Frank* 2013: Intergenerational Change in Religious Salience Among Immigrant Families in Four European Countries, in: *International Migration*, 51: 3, 38–56.

*Jahn, Sarah J.* 2014: Zur (Un-)Möglichkeit „islamischer Seelsorge“ im deutschen Justizvollzug, in: *CIBEDO-Beiträge*, 1, 20–25.

*Jang, Sung Joon/Johnson, Byron R.* 2012: Crime and Religion: Assessing the Role of the Faith Factor, in: Rosenfeld, Richard/Quinet, Kenna/Garcia, Crystal (Hrsg.): *Criminological Theory and Research: The Role of Social Institutions. Papers from the American Society of Criminology 2010 Conference*, Belmont, 117–150.

*Jeynes, William H.* 2003: The Effects of Religious Commitment on the Academic Achievement of Urban and Other Children, in: *Education and Urban Society*, 36: 1, 44–62.

*Jirschitzka, Jens/Haußecker, Nicole/Frindte, Wolfgang* 2010: Mediale Konstruktion II: Die Konstruktion des Terrorismus im deutschen Fernsehen – Ergebnisdarstellung und Interpretation, in: Frindte, Wolfgang/Haußecker, Nicole (Hrsg.): *Inszenierter Terrorismus. Mediale Konstruktionen und individuelle Interpretationen*, Wiesbaden, 81–119.

*Johnson, Byron R./De Li, Spencer/Larson, David B./McCullough, Michael* 2000: A Systematic Review of the Religiosity and Delinquency Literature: A Research Note, in: *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 16: 1, 32–52.

*Johnson, Byron R./Jang, Sung Joon/Larson, David B./De Li, Spencer* 2001: Does Adolescent Religious Commitment Matter? A Reexamination of the Effect of Religiosity on Delinquency, in: *Journal of Research in Crime & Delinquency*, 38: 1, 22–44.

*Jonker, Gerdien/Herzog, Martin* 2013: Ahmadiyya Gemeinde – Erstmals erhalten Muslime Körperschaftsstatus. (<http://mediendienst-integration.de/artikel/erste-muslimische-gemeinde-erhaelt-koerperschaftsstatus.html>, 14.01.2016)

*Joppke, Christian* 2013: Islam in Europa – Integration durch Recht und ihre Grenzen, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 65: Sonderheft 53, 409–435.

*Joppke, Christian* 2014a: Islam and the Legal Enforcement of Morality, in: *Theory and Society*, 43: 6, 589–615.

*Joppke, Christian* 2014b: Europe and Islam: Alarmists, Victimists, and Integration by Law, in: *Western European Politics*, 37: 6, 1314–1335.

*Joppke, Christian* 2015: *The Secular State Under Siege: Religion and Politics in Europe and America*, Cambridge (UK).

*Joppke, Christian* 2017: *Is Multiculturalism Dead? Crisis and Persistence in the Constitutional State*, Cambridge (UK).

*Joppke, Christian/Torpey, John* 2013: *Legal Integration of Islam: A Transatlantic Comparison*, Cambridge (MA)/London.

*Joussen, Jacob* 2008: § 9 AGG und die europäischen Grenzen für das kirchliche Arbeitsrecht, in: *Neue Zeitschrift für Arbeitsrecht*, 25: 12, 675–679.

*Joussen, Jacob* 2015: Vorschlag einer Neufassung des § 3 der Loyalitätsrichtlinie, in: Heinig, Hans Michael/Moos, Thorsten (Hrsg.): *Kirchenzugehörigkeit als Voraussetzung zur Begründung und Aufrechterhaltung eines Arbeitsverhältnisses in der evangelischen Kirche. epd Dokumentation 43/2015*, Frankfurt am Main, 47–49.

## K

*Kaas, Leo/Manger, Christian* 2010: *Discrimination in Germany's Labour Market: A Field Experiment*, Bonn.

*Kalter, Frank* 2006: Auf der Suche nach einer Erklärung für die spezifischen Arbeitsmarktnachteile von Jugendlichen türkischer Herkunft, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 35: 2, 144–160.

*Kangasniemi, Mari/Winters, Alan L./Commander, Simon J.* 2004: *Is the Medical Brain Drain Beneficial? Evidence from Overseas Doctors in the UK*, London.

*Kapur, Devesh* 2004: *Remittances: The New Development Mantra? G-24 Discussion Paper 29*, New York/Genf.

*Kapur, Devesh* 2007: *The Janus Face of Diaspora*, in: Merz, Barbara J./Chen, Lincoln/Geithner, Peter (Hrsg.): *Diasporas and Development*, Cambridge (MA), 89–118.



- Kapur, Devesh/McHale, John* 2005: Give Us Your Best and Brightest – The Global Hunt for Talent and Its Impact on the Developing World, Washington D. C.
- Kastoryano, Riva* 2002: Negotiating Identities: States and Immigrants in France and Germany, Princeton.
- Katholisches Militärbischofsamt* 2007: Zum Thema. Tod und Verwundung. Ausgabe Nr. 3, Berlin.
- Kaushal, Neeraj/Kaestner, Robert/Reimers, Cordelia* 2007: Labor Market Effects of September 11th on Arab and Muslim Residents of the United States, in: The Journal of Human Resources, 42: 2, 275–308.
- Keijzer, Niels/Héraud, Julie/Frankenhaeuser, Malin* 2015: Theory and Practice? A Comparative Analysis of Migration and Development Policies in Eleven European Countries and the European Commission, in: International Migration, DOI:10.1111/imig.12191.
- Kennedy, Steven/McDonald, James Ted/Biddle, Nicholas* 2006: The Healthy Immigrant Effect and Immigrant Selection: Evidence from Four Countries. SEDAP Research Paper 164/20, Hamilton, CD.
- Kessler, Judith* 2008: Homo Sovieticus in Disneyland: The Jewish Communities in Germany Today, in: Bodemann, Y. Michal (Hrsg.): The New German Jewry and the European Context: The Return of the European Jewish Diaspora, Houndmills, 131–143.
- Khorchide, Mouhanad* 2012: Islam ist Barmherzigkeit: Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg.
- Kiefer, Michael* 2006: Islamischer, islamistischer oder islamisierter Antisemitismus?, in: Die Welt des Islams, 46: 3, 277–306.
- Kiefer, Michael* 2011: Aktuelle Entwicklungen in den Ländern: Art und Umfang der bestehenden Angebote, Unterschiede, Perspektiven, in: DIK (Hrsg.): Islamischer Religionsunterricht in Deutschland. Perspektiven und Herausforderungen, Nürnberg, 60–71.
- Kiefer, Michael* 2013: Radikalisierungsprävention am Beispiel des islamischen Religionsunterrichts, in: Biskamp, Floris/Höbl, E. Stefan (Hrsg.): Islam und Islamismus. Perspektiven für die politische Bildung. NBKK Schriften zur politischen Bildung, Kultur und Kommunikation. Band 5, Gießen, 211–229.
- Klein, Anna/Groß, Eva/Zick, Andreas* 2014: Menschenfeindliche Zustände, in: Zick, Andreas/Klein, Anna (Hrsg.): Fragile Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2014, Bonn, 61–84.
- Klein, Anna/Zick, Andreas* 2014: Rechtsextreme Einstellungen in einer fragilen Mitte, in: Zick, Andreas/Klein, Anna (Hrsg.): Fragile Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2014, 32–60.
- Kleist, Nauja* 2013: Flexible Politics of Belonging. Diaspora Mobilisation in Ghana, in: African Studies, 72: 2, 287–306.
- KMK* 2013: Das Bildungswesen in der Bundesrepublik Deutschland 2011/2012. Darstellung der Kompetenzen, Strukturen und bildungspolitischen Entwicklungen für den Informationsaustausch in Europa, Bonn.
- Kohls, Martin* 2014: Wirksamkeit von Wiedereinreiseperrn und Rückübernahmeabkommen. Fokus-Studie der deutschen nationalen Kontaktstelle für das EMN, Nürnberg.
- Köktaş, Mehmet Emin* 2005: Islamischer Fundamentalismus: Eine kritische Analyse, in: Alkier, Stefan/Deuser, Hermann/Linde, Gesche (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus: Analysen und Kritiken, Göttingen, 119–130.
- Koopmans, Ruud* 2015a: Does Assimilation Work? Sociocultural Determinants of Labour Market Participation of European Muslims, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, DOI:10.1080/1369183X.2015.1082903.
- Koopmans, Ruud* 2015b: Religiöser Fundamentalismus und Fremdenfeindlichkeit. Muslime und Christen im europäischen Vergleich, in: Rössel, Jörg/Roose, Jochen (Hrsg.): Empirische Kulturosoziologie. Festschrift für Jürgen Gerhards zum 60. Geburtstag, Wiesbaden, 455–490.
- Kramer, Stephan J.* 2012: Stellungnahme des Zentralrats der Juden in Deutschland zur Anhörung des Rechtsausschusses des Deutschen Bundestags am 26. November 2012, Berlin.
- Kristen, Cornelia/Granato, Nadia* 2007: The Educational Attainment of the Second Generation in Germany: Social Origins and Ethnic Inequality, in: Ethnicities, 7: 3, 343–366.
- KRM* 2013a: Stellungnahme des KRM zur „Ahmadiyya Muslim Jamaat“ und deren Körperschaftsstatus in Hessen. ([http://www.islam-wuppertal.de/site/JMIGW/images/PDF-Dateien/2013/PM\\_KRM%20zu%20Ahmadiyya\\_Krperschaft%201.pdf](http://www.islam-wuppertal.de/site/JMIGW/images/PDF-Dateien/2013/PM_KRM%20zu%20Ahmadiyya_Krperschaft%201.pdf), 14.01.2016)
- KRM* 2013b: Gutachten zur „Theologie der Barmherzigkeit“ von Mouhanad Khorchide, dem Leiter des Zentrums für Islamische Theologie Münster, Köln.
- Krueger, Alan B.* 2008: What Makes a Terrorist. Economics and the Roots of Terrorism, Princeton.



*Krumpal, Ivar* 2012: Estimating the Prevalence of Xenophobia and Anti-Semitism in Germany: A Comparison of Randomized Response and Direct Questioning, in: *Social Science Research*, 41: 6, 1387–1403.

*Krüper, Julian* 2015: Beschneidung, religiös motiviert, in: Heinig, Hans Michael/Munsonius, Hendrik (Hrsg.): 100 Begriffe aus dem Staatskirchenrecht, Tübingen, 19–22.

*Kühle, Lene/Lindekilde, Lasse* 2010: Radicalisation among Young Muslims in Aarhus. Research Report Prepared for the Centre for Studies in Islamism and Radicalisation (CIR), Aarhus.

*Kühnel, Steffen/Leibold, Jürgen* 2007: Islamophobie in der deutschen Bevölkerung: Ein neues Phänomen oder nur ein neuer Name?, in: Wohlrab-Sahar, Monika/Tezcan, Levent (Hrsg.): Konfliktfeld Islam in Europa, Baden-Baden, 135–145.

## L

*Lacroix, Thomas* 2013: Collective Remittances and Integration: North African and North Indian Comparative Perspectives, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39: 6, 1019–1035.

*Ladeur, Karl-Heinz* 2014: Die ‚Burkini‘-Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts: Die Pflicht zur Teilnahme am koedukativen Schwimmunterricht ist mit Art. 4 Abs. 1 GG grundsätzlich vereinbar, in: *Recht der Jugend und des Bildungswesens*, 62: 2, 266–269.

*Lam, Pui-Yan* 2002: As the Flocks Gather: How Religion Affects Voluntary Association Participation, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41: 3, 405–422.

*Lam, Pui-Yan* 2006: Religion and Civic Culture: A Cross-National Study of Voluntary Association Membership, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45: 2, 177–193.

*Lancee, Bram/Dronkers, Jaap* 2010: Ethnic Diversity in Neighborhoods and Individual Trust of Immigrants and Natives: A Replication of Putnam (2007) in a West-European Country, in: Hooghe, Marc (Hrsg.): *Social Cohesion. Contemporary Theoretical Perspectives on the Study of Social Cohesion and Social Capital*, Brüssel, 77–103.

*Langenfeld, Christine* 2001: Integration und kulturelle Identität zugewanderter Minderheiten, Tübingen.

*Langenfeld, Christine* 2005: Die rechtlichen Voraussetzungen für islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, in: Langenfeld, Christine/Lipp, Volker/Schneider, Irene (Hrsg.): *Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven. Ergebnisse des Workshops an der Georg-August-Universität Göttingen*, 2. Juni 2005, Göttingen, 17–36.

*Langenfeld, Christine* 2009: Einführung in das Staats- und Freiheitsverständnis des Grundgesetzes, in: DIK (Hrsg.): *Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK) 2006–2009*, Berlin, 176–192.

*Langenfeld, Christine* 2011: Religiöse Freiheit – Gefahr oder Hilfe für die Integration?, in: Trier, Stiftung Gesellschaft für Rechtspolitik/Trier, Institut für Rechtspolitik an der Universität (Hrsg.): *Bitburger Gespräche Jahrbuch 2010/1* – 53. Bitburger Gespräche zum Thema „Integration in Freiheit – Chancen und Hindernisse“, München, 83–98.

*Langenfeld, Christine* 2013: Muslime als Akteure der Zivilgesellschaft – Politische und rechtliche Rahmenbedingungen in der Einwanderungsgesellschaft. VIII. Zukunftsforschung Islam – Muslime als Akteure der Zivilgesellschaft in Deutschland: Zwischen Emanzipation und Anpassung, 10.–12.5.2015, Brühl. ([https://www.bpb.de/system/files/dokument\\_pdf/1\)%20Thesen%20Langenfeld.pdf](https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/1)%20Thesen%20Langenfeld.pdf), 14.01.2016)

*Langenfeld, Christine* 2014: Religionsfreiheit im Konflikt? Der „Islam“ im modernen Rechtsstaat – Verwirklichung und Begrenzung religiöser Ansprüche im Rahmen der freiheitlichen demokratischen Grundordnung. Vortrag vor dem Berliner Kammergericht, Berlin.

*Langenfeld, Christine* 2015a: Kommentierung zu Art. 3 Abs. 2 und 3 S. 1 GG, in: Maunz, Theodor/Dürig, Günter (Hrsg.): *Grundgesetzkommentar*, München.

*Langenfeld, Christine* 2015b: Fängt der Streit um das Kopftuch jetzt erst an? Anmerkungen zur 2. Kopftuchentscheidung des Bundesverfassungsgerichts, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, 15: 4, 420–434.

*Lavenex, Sandra* 2006: Shifting Up and Out: The Foreign Policy of European Immigration Control, in: *West European Politics*, 29: 2, 329–350.

*Lavenex, Sandra/Kunz, Rahel* 2008: The Migration-Development Nexus in EU External Relations, in: *European Integration*, 30: 3, 439–457.

*Lavenex, Sandra/Schimmelfennig, Frank* 2009: EU Rules beyond EU Borders: Theorizing External Governance in European Politics, in: *Journal of European Public Policy*, 16: 6, 791–812.

- Lavenex, Sandra/Stucky, Rachel* 2011: „Partnering“ for Migration in EU External Relations, in: Kunz, Rahel/Lavenex, Sandra/Panizzon, Marion (Hrsg.): Multilayered Migration Governance, Abingdon, 116–142.
- Laythe, Brian/Finkel, Deborah G./Bingle, Robert G./Kirkpatrick, Lee* 2002: Religious Fundamentalism as a Predictor of Prejudice: A Two-Component Model, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 41: 4, 623–635.
- Lechner, Clemens M./Leopold, Thomas* 2015: Religious Attendance Buffers the Impact of Unemployment on Life Satisfaction: Longitudinal Evidence from Germany, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 54: 1, 166–174.
- Leggewie, Claus* 2009: Warum es Moscheebaukonflikte gibt und wie man sie bearbeiten kann, in: Beinhauer-Köhler, Bärbel/Leggewie, Claus (Hrsg.): Moscheen in Deutschland: Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung, München, 117–218.
- Lehmann, Rainer/Ivanov, Stanislav/Hunger, Susanne/Gänsfuß, Rüdiger* (Hrsg.) 2002: ULME I – Untersuchung der Leistungen, Motivation und Einstellungen zu Beginn der beruflichen Ausbildung, Hamburg.
- Lehmann, Rainer/Seeber, Susan* (Hrsg.) 2007: ULME III – Untersuchung von Leistungen, Motivation und Einstellungen der Schülerinnen und Schüler in den Abschlussklassen der Berufsschulen, Hamburg.
- Lehmann, Rainer/Seeber, Susan/Hunger, Susanne* (Hrsg.) 2006: ULME II – Untersuchung von Leistungen, Motivation und Einstellungen der Schülerinnen und Schüler in den Abschlussklassen der teilqualifizierenden Berufsfachschulen, Hamburg.
- Lehrer, Evelyn L.* 2005: Young Women’s Religious Affiliation and Participation as Determinants of High School Completion. IZA Discussion Paper 1725, Bonn.
- Leibold, Jürgen* 2010: Fremdenfeindlichkeit und Islamophobie. Fakten zum gegenwärtigen Verhältnis genereller und spezifischer Vorurteile, in: Schneiders, Gerald (Hrsg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden, 149–158.
- Leibold, Jürgen/Kühnel, Steffen* 2006: Islamophobie. Differenzierung tut not, in: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): Deutsche Zustände. Folge 4, Frankfurt am Main, 135–155.
- Leibold, Jürgen/Kühnel, Steffen* 2009: Einigkeit in der Schuldabwehr. Die Entwicklung antisemitischer Einstellungen in Deutschland nach 1989, in: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): Deutsch-deutsche Zustände. 20 Jahre nach dem Mauerfall, Bonn, 131–151.
- Leibold, Jürgen/Thörner, Stefan/Gosen, Stefanie/Schmidt, Peter* 2012: Mehr oder weniger erwünscht? Entwicklung und Akzeptanz von Vorurteilen gegenüber Muslimen und Juden, in: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): Deutsche Zustände. Folge 10, Frankfurt am Main, 177–198.
- Leißner, Andreas* 2006: Zivilrechtliche Antidiskriminierungsgesetze als Hindernisse für die Durchsetzung von Diskriminierungsverboten im deutschen und im englischen Privatrecht?, Göttingen.
- Lelley, Jan Tibor* 2008: Religionsgemeinschaften können sich nur im sog. „verkündungsnahen Bereich“ auf die Rechtfertigung nach § 9 AGG (zulässige unterschiedliche Behandlung wg. der Religion) berufen, in: Betriebs-Berater, 63: 25, 1348.
- Lenckner, Theodor/Bosch, Nikolaus* 2014: § 166, in: Eser, Albin/Heine, Günter/Perron, Walter/Sternberg-Lieben, Detlev/Eisele, Jörg/Bosch, Nikolaus/Hecker, Bernd/Kinzig, Jörg (Hrsg.): Schönke/Schröder. Strafgesetzbuch. Kommentar. 29. Auflage, München.
- Lesthaeghe, Ron* 1995: The Second Demographic Transition in Western Europe: An Interpretation, in: Oppenheim Mason, Karen/Jensen, An-Magritt (Hrsg.): Gender and Family Change in Industrialized Countries, Oxford (UK), 17–62.
- Levitt, Peggy* 1998: Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion, in: International Migration Review, 32: 4, 926–948.
- Levitt, Peggy/Lamba-Nieves, Deepak* 2011: Social Remittances Revisited, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 37: 1, 1–22.
- Lewis, Bernhard* 2002: Der Untergang des Morgenlandes. Warum die islamische Welt ihre Vormacht verlor, Bonn.
- Licuanan, Victoria/Omar Mahmoud, Toman/Steinmayr, Andreas* 2014: The Drivers of Diaspora Donations for Development: Evidence from the Philippines, in: World Development, 65, 94–109.
- Liedhegener, Antonius* 2011: „Linkage“ im Wandel. Parteien, Religion und Zivilgesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland, in: Liedhegener, Antonius/Werkner, Ines-Jacqueline (Hrsg.): Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven, Wiesbaden, 232–256.
- Lipford, Jody W./Tollison, Robert D.* 2003: Religious Participation and Income, in: Journal of Economic Behavior & Organization, 51: 2, 249–260.

- Loewy, Hanno* 2005: Gerüchte über Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien, Essen.
- Lohlker, Rüdiger* 2012: Islamwissenschaften – Bewegungen und Deterritorialisierungen, in: Khorchide, Mouhanad/Schöller, Marco (Hrsg.): Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und islamischer Theologie. Beiträge der Konferenz Münster, 1.–2. Juli 2011, Münster, 115–118.
- López, Fernando Bravo* 2011: Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century, in: *Ethnic and Racial Studies*, 34: 4, 556–573.
- Lorenz, Pia* 2015: Strafbare „Gotteslästerung“. Schützt nicht religiöse Gefühle. Beitrag vom 10.01.2015, in: *Legal Tribune Online*. (<http://www.lto.de/recht/hintergruende/h/charlie-hebdo-karikaturen-straftbar-beschimpfung-bekennnisse-166-stgb/>, 14.01.2016)
- Luckmann, Thomas* 1991: Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main.
- Lürßen, Gesa/Walkenhorst, Philipp* 2014: Seelsorge im Justizvollzug, in: *Forum Strafvollzug*, 63: 1, 8–9.
- M**
- Mahmood, Saba* 2007: Response to Robert Post. ([http://townsendcenter.berkeley.edu/sites/default/files/wysiwyg/post\\_mahmood.pdf](http://townsendcenter.berkeley.edu/sites/default/files/wysiwyg/post_mahmood.pdf), 14.01.2016)
- Majer, Christian F.* 2014: Scharia-Gerichte in Deutschland – eine rechtliche Bewertung, in: *Jura Studium und Examen*, 2, 128–135.
- Makkonen, Timo* 2007: Die Bemessung von Diskriminierung. Datenerhebung und EU-Rechtsvorschriften zur Gleichstellung. Europäische Kommission – Generaldirektion Beschäftigung, Soziales und Chancengleichheit, Luxemburg.
- Mananashvili, Sergo* 2015: The External Dimension of the European Migration Policy. Vortrag bei der 11. EUI Migration Summer School, 24.06.2015, Fiesole.
- Martin, Philip L./Taylor, J. Edward* 1996: The Anatomy of a Migration Hump, in: Taylor, J. Edward (Hrsg.): *Development Strategy, Employment, and Migration: Insights from Models*, Paris, 43–62.
- Marty, Martin E.* 1989: *Fundamentalisms Compared: The Charles Strong Memorial Lecture*, Underdale.
- Marty, Martin E./Appleby, Scott R.* (Hrsg.) 1991: *Fundamentalisms Observed*, Chicago.
- Massengill, Rebekah Peebles* 2008: Educational Attainment and Cohort Change Among Conservative Protestants, 1972–2004, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47: 4, 545–562.
- Massey, Douglas S.* 1988: Economic Development and International Migration in Comparative Perspective, in: *Population and Development Review*, 14: 3, 383–413.
- Massey, Douglas S.* 1998: March of Folly – U. S. Immigration Policy after NAFTA, in: *The American Prospect*, 37, 22–33.
- McCleary, Rachel M.* (Hrsg.) 2011: *The Oxford Handbook of the Economics of Religion*, Oxford (UK).
- McCullough, Michael E./Willoughby, Brian L. B.* 2009: Religion, Self-Regulation and Self-Control: Associations, Explanations and Implications, in: *Psychological Bulletin*, 135: 1, 69–93.
- McKune, Benjamin/Hoffmann, John* 2009: Religion and Academic Achievement among Adolescents, in: *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 5, Art. 10.
- Menke, Iris/Langer, Phil C./Tomforde, Maren* 2011: Challenges and Chances of Integrating Muslim Soldiers in the Bundeswehr: Strategies of Diversity Management in the German Armed Forces, in: Menke, Iris/Langer, Phil C. (Hrsg.): *Muslim Service Members in Non-Muslim Countries. Experiences of Difference in the Armed Forces in Austria, Germany and The Netherlands*, Strausberg, 13–39.
- Meyer, Bruce D.* 1995: Natural and Quasi-Experiments in Economics, in: *Journal of Business & Economic Statistics*, 13: 2, 151–161.
- Meyer, Husamuddin* 2014: Muslimische Gefangenenseelsorge, in: *Forum Strafvollzug*, 63, 120–123.
- Michalowski, Ines* 2015a: What is at Stake When Muslims Join the Ranks? An International Comparison of Military Chaplaincy, in: *Religion, State and Society*, 43: 1, 41–58.
- Michalowski, Ines* 2015b: Auf dem Weg der Integration. Muslimische Militärseelsorge – ein internationaler Vergleich, in: *WZB Mitteilungen*, 147, 17–21.
- Miksch, Jürgen* (Hrsg.) 2009: *Antimuslimischer Rassismus. Konflikte als Chance*, Frankfurt am Main.
- Moghaddam, Fathali M.* 2005: The Staircase to Terrorism: A Psychological Exploration, in: *American Psychologist*, 60: 2, 161–169.

*Mohr, Jochen/von Fürstenberg, Maximilian* 2008: Kirchliche Arbeitgeber im Spannungsverhältnis zwischen grundrechtlich geschütztem Selbstbestimmungsrecht und europarechtlich gefordertem Diskriminierungsschutz. Zugleich Anmerkung zu ArbG Hamburg, 4.12.2007 – 20 Ca 105/07, BB 2008, 1348 kommentiert von Lelley, in: Betriebs-Berater, 63: 39, 2122–2126.

*Möllers, Christoph* 2015: A Tale of Two Courts. Beitrag vom 14.03.2015, in: Verfassungsblog. (<http://www.verfassungsblog.de/a-tale-of-two-courts/>, 14.01.2016)

*Muckel, Stefan* 2009: Zur christlich-abendländischen Tradition als Problem für den Islam in deutschen Verfassungen und Gesetzen, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): Islamfeindlichkeit: Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden, 239–248.

*Muller, Chandra/Ellison, Christopher G.* 2001: Religious Involvement, Social Capital and Adolescents' Academic Progress: Evidence from the National Educational Longitudinal Study of 1988, in: Sociological Focus, 34: 2, 155–184.

*Müller, Ingrid M.* 2008: Modellversuch Islamunterricht. Ergebnisse der wissenschaftlichen Begleitung. Staatsinstitut für Schulqualität und Bildungsforschung, München.

*Murshed, Syed Mansoob/Pavan, Sara* 2009: Identity and Islamic Radicalization in Western Europe. Economics of Security Working Paper 14, Berlin.

*Muslim Arbitration Tribunal* 2015a: About Us. (<http://www.matribunal.com/history.php>, 14.01.2016)

*Muslim Arbitration Tribunal* 2015b: Services. (<http://www.matribunal.com/services.php>, 14.01.2016)

*Müssig, Stephanie/Stichs, Anja* 2012: Der Einfluss des Besuches religiöser Veranstaltungen auf die soziale Integration von christlichen und muslimischen Migranten der ersten Generation, in: Pollack, Detlef/Tucci, Ingrid/Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung, Wiesbaden, 299–329.

*Myrdal, Gunnar* 1957: Rich Lands and Poor, New York.

## N

*Nabi, Shaida* 2006: Honing European Traditions. ([https://www.opendemocracy.net/faith-europe\\_islam/muslim\\_cartoons\\_3244.jsp](https://www.opendemocracy.net/faith-europe_islam/muslim_cartoons_3244.jsp), 16.01.2016)

*Nagel, Alexander-Kenneth* 2013: Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland, Bielefeld.

*Nascimbene, Bruno/Di Pascale, Alessia* 2011: The „Arab Spring“ and the Extraordinary Influx of People Who Arrived in Italy from North Africa, in: European Journal of Migration and Law, 13: 4, 341–360.

*Neureither, Georg* 2015: Über Kopftücher, Segelanweisungen und das Pech, zur falschen Zeit am falschen Ort und vor dem falschen Senat zu sein. Beitrag vom 20.03.2015, in: Verfassungsblog. (<http://www.verfassungsblog.de/ueber-kopftuecher-segelanweisungen-und-das-pech-zur-falschen-zeit-am-falschen-ort-und-vor-dem-falschen-senat-zu-sein/>, 14.01.2016)

*Niimi, Yoko/Özden, Çağlar/Schiff, Maurice* 2008: Remittances and the Brain Drain: Skilled Migrants Do Remit Less. IZA Working Paper 3393, Bonn.

*Norris, Pippa/Inglehart, Ronald* 2002: Islam and the West: Testing the ‚Clash of Civilizations‘ Thesis. Working Paper, John F. Kennedy School of Government, Harvard University, Cambridge (MA).

*Nyberg-Sørensen, Ninna/van Hear, Nicholas/Engberg-Pedersen, Poul* 2002: The Migration-Development Nexus – Evidence and Policy Options. State-of-the-Art Overview, in: International Migration, 40: 5, 3–47.

## O

*Oebbecke, Janbernd* 2010: Der Islam als Herausforderung für das deutsche Religionsrecht, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): Muslimische Gemeinschaften zwischen Recht und Politik. Dossier, Berlin, 3–7.

*OECD* 2015: Indicators of Immigrant Integration 2015. Settling In, Paris.

*OECD/ILO/World Bank Group* 2015: The Contribution of Labour Mobility to Economic Growth. Joint Paper for G20 Labour and Employment Ministers' Meeting, Ankara, Turkey, 3–4 September 2015, Ankara.

*Ohlendorf, David/Koenig, Matthias/Diehl, Claudia* 2015: Religion, kulturelle Ressourcen und Bildungserfolg. Forschungsbericht im Auftrag der Stiftung Mercator, Göttingen/Konstanz/Essen.

*Öktem, Kerem/Schiffauer, Werner/Vollmer, Bastian* 2013: Signale aus der Mehrheitsgesellschaft – Auswirkungen der Beschneidungsdebatte und staatlicher Überwachung islamischer Organisationen auf Identitätsbildung und Integration in Deutschland, Oxford (UK).

*Oltmer, Jochen* 2015: Zur Zukunft der globalen Beziehungen. Zusammenhänge zwischen Migration und Entwicklung. Studie im Auftrag von Terre des Hommes/Welthungerhilfe, Bonn.

*Omar Mahmoud, Toman/Rapoport, Hillel/Steinmayr, Andreas/Trebesch, Christoph* 2013: The Effect of Labor Migration on the Diffusion of Democracy: Evidence from a Former Soviet Republic. Kiel Institute for the World Economy Working Papers 1869, Kiel.

*Ongering, Lidewijde* 2007: Homegrown Terrorism and Radicalisation in the Netherlands: Experiences, Explanations and Approaches. Testimony to the U. S. Senate Homeland Security and Governmental Affairs Committee, Washington D. C.

*Overseas Development Institute* 2014: Lost in Intermediation: How Excessive Charges Undermine the Benefits of Remittances for Africa, London.

## P

*Paoletti, Emanuela* 2011: The Migration of Power and North-South Inequalities, Houndmills.

*Paoletti, Emanuela/Pastore, Ferruccio* 2010: Sharing the Dirty Job on the Southern Front? Italian-Libyan Relations on Migration and Their Impact on the European Union. IMI Working Paper 29, Oxford (UK).

*Papadopoulou, Aspasia* 2015: Regional Protection Programmes: An Effective Policy Tool? Domain Discussion Paper, Brüssel.

*Papier, Hans-Jürgen* 2015: Zur Kopftuch-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, in: Recht der Jugend und des Bildungswesens, 63: 2, 213–216.

*Park, Jerry Z./Smith, Christian* 2000: „To Whom Much Has Been Given ...“: Religious Capital and Community Voluntarism Among Churchgoing Protestants, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 39: 3, 272–286.

*Perry, John* 2008: The Housing and Neighbourhood Impact of Britain's Changing Ethnic Mix. Round-up for the Joseph Rowntree Foundation, York.

*Peucker, Mario* 2009: Ethnic Discrimination in the Labour Market – Empirical Evidence on a Multi-Dimensional Phenomenon. Efms Paper, 2009-3, Bamberg.

*Peucker, Mario* 2010: Diskriminierung aufgrund der islamischen Religionszugehörigkeit im Kontext Arbeitsleben: Erkenntnisse, Fragen und Handlungsempfehlungen. Erkenntnisse der sozialwissenschaftlichen Forschung und Handlungsempfehlungen. Im Auftrag der Antidiskriminierungsstelle des Bundes, Berlin.

*Pew Research Center* 2008: Unfavorable Views of Jews and Muslims on the Increase in Europe, Washington D. C.

*Pickel, Gert* 2012: Bedrohungsgefühle versus vertrauensbildende Kontakte – Religiöser Pluralismus, religiöses Sozialkapital und soziokulturelle Integration, in: Pollack, Detlef/Tucci, Ingrid/Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung, Wiesbaden, 221–261.

*Pickel, Gert* 2013: Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung?, in: Pickel, Gert/Hidalgo, Oliver (Hrsg.): Religion und Politik im vereinigten Deutschland: Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?, Wiesbaden, 65–101.

*Pickel, Gert* 2014: Religiöses Sozialkapital – Integrationsressource für die Gesellschaft und die Kirchen?, in: Arens, Edmund/Baumann, Martin/Liedhegener, Antonius/Müller, Wolfgang W./Ries, Markus (Hrsg.): Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven, Baden-Baden, 41–62.

*Pickel, Gert/Gladkich, Anja* 2011: Säkularisierung, religiöses Sozialkapital und Politik – Religiöses Sozialkapital als Faktor der Zivilgesellschaft und als kommunale Basis subjektiver Religiosität?, in: Liedhegener, Antonius/Werkner, Ines-Jacqueline (Hrsg.): Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven, Wiesbaden, 81–109.

*Plessentin, Ulf* 2008: Interview mit Pastor Kingsley Arthur: Mehr christliche Vielfalt durch Migrantinnen, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): Religiöse Vielfalt & Integration. Dossier, Berlin, 32–34.

*Pollack, Detlef/Müller, Olaf* 2013: Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh.

*Pollack, Detlef/Rosta, Gergely* 2015: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt am Main/New York.

*Portes, Alejandro* 2007: Migration and Development: A Conceptual Review of the Evidence, in: Castles, Stephen/Delgado Wise, Raúl (Hrsg.): Migration and Development: Perspectives from the South, Genf, 17–42.

*Portes, Alejandro/Rumbaut, Rubén G.* 2006: Immigrant America: A Portrait, Berkeley u. a.

*Post, Robert* 2007: Religion and Freedom of Speech: Portraits of Muhammad, in: Constellations, 14: 1, 72–90.

*Potz, Richard/Schinkele, Brigitte* 2003: Religionsrecht, Wien.



- Pratt, Douglas* 2006: Terrorism and Religious Fundamentalism: Prospects for a Predictive Paradigm, in: *Marburg Journal of Religion*, 11: 1, 1–15.
- Pries, Ludger* 1998: „Transmigranten“ als ein Typ von Arbeitswanderern in pluri-lokalen sozialen Räumen: Das Beispiel der Arbeitswanderungen zwischen Puebla/Mexiko und New York, in: *Soziale Welt*, 49: 2, 135–149.
- Pries, Ludger* 2010: (Grenzüberschreitende) Migrantenorganisationen als Gegenstand der sozialwissenschaftlichen Forschung: Klassische Problemstellungen und neuere Forschungsbefunde, in: Pries, Ludger/Sezgin, Zeynep (Hrsg.): *Jenseits von „Identität oder Integration“*. Grenzen überspannende Migrantenorganisationen, Wiesbaden, 15–60.
- Pries, Ludger* 2013: Changing Categories and the Bumpy Road to Recognition in Germany, in: Pries, Ludger (Hrsg.): *Shifting Boundaries of Belonging and New Migration Dynamics in Europe and China*, Houndmills, 55–85.
- Pries, Ludger* 2015: Circular Migration as (New) Strategy in Migration Policy? Lessons from Historical and Sociological Migration Research, in: Nadler, Robert/Kovács, Zoltán/Glorius, Birgit/Lang, Thilo (Hrsg.): *Return Migration and Regional Development in Europe. Mobility against the Stream*, Basingstoke, 9–29.
- Putnam, Robert D.* 2000: *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York.
- Putnam, Robert D.* 2007: E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-First Century, in: *Scandinavian Political Studies*, 30: 2, 137–174.
- Putnam, Robert D./Campbell, David E.* 2010: *American Grace. How Religion Divides and Unites Us*, New York.
- Putzke, Holm* 2012: LG Köln fällt wegweisendes Urteil: Religiöse Beschneidungen von Jungen verboten. Beitrag vom 26.06.2012, in: *Legal Tribune Online*. (<http://www.lto.de/recht/hintergruende/h/wegweisendes-urteil-religioese-beschneidungen-von-jungen-verboten/>, 14.01.2016)
- R**
- Rabby, Faisal/Rodgers, William M.* 2011: Post 9-11 U. S. Muslim Labor Market Outcomes, in: *Atlantic Economic Journal*, 39: 3, 273–289.
- Rabinovici, Doron/Speck, Ulrich/Szneider, Natan* (Hrsg.) 2004: *Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte*, Berlin.
- Rachel, Thomas* 2013: Die Rolle der Theologie an den deutschen Hochschulen, in: Homolka, Walter/Pöttering, Hans-Gert (Hrsg.): *Theologie(n) an der Universität: Akademische Herausforderung im säkularen Umfeld*, Berlin, 119–129.
- Rademacher, Stephan* 2014: Wenn Religionsfreiheit auf Schulpflicht trifft: Anmerkungen zu den Entscheidungen BVerwG, Urt. v. 11.09.2013 6 C 25/21 („Burkini“) und BVerwG, Urt. v. 11.09.2013 – 6 C 12/12 („Krabat“), in: *Recht der Jugend und des Bildungswesens*, 62: 2, 270–281.
- Regioplan* 2012: *Evaluatie Islam- en Imamopleidingen in Nederland*, Amsterdam.
- Regnerus, Mark D.* 2000: Shaping School Success: Religious Socialization and Educational Outcomes in Urban Public Schools, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39: 3, 363–370.
- Regnerus, Mark D./Elder, Glen* 2003: Staying on Track in School: Religious Influences in High- and Low-Risk Settings, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42: 4, 633–649.
- Reiss, Wolfram* 2009: Der muslimische Patient, in: *Spiritualität, Religion und Kultur am Krankenbett*, Wien/New York, 176–186.
- RELIGARE* 2012: *Religious Diversity and Secular Models in Europe: Innovative Approaches to Law and Policy. A Comparative Legal Study Addressing Religious or Belief Discrimination in Employment and Reasonable Accommodations for Employees' Religious or Philosophical Beliefs*, Leuven.
- REMID e. V.* 2005: *Kurzinformation Religion: Yeziden*. (<http://remid.de/pdf/remid-info-yeziden.pdf>, 14.01.2016)
- REMID e. V.* 2012: *Mitgliederzahlen: Buddhismus*. (<http://remid.de/buddhismus/>, 14.01.2016)
- REMID e. V.* 2015: *Mitgliederzahlen: Hinduismus*. (<http://remid.de/hinduismus/>, 14.01.2016)
- Reslow, Natasja* 2012: Deciding on EU External Migration Policy: The Member States and the Mobility Partnerships, in: *Journal of European Integration*, 34: 3, 223–239.
- Reuter, Astrid* 2013: Umstrittene Variablen: Religion, Moderne, Säkularität, in: Pollack, Detlef (Hrsg.): *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie. Mit Kommentaren von Detlef Pollack (Hg.), Thomas Großbölting, Thomas Gutmann, Marianne Heimbach-Steins, Astrid Reuter und Ulrich Willems sowie einer Replik von Peter L. Berger*, Münster, 26–29.



- Ringel, Karl-Peter/Meyer, Kathrin* 2014: § 226a StGB – Sonderstrafatbestand der Frauenbeschneidung & verfassungswidrige Ungleichbehandlung. Schriftenreihe Medizin-Ethik-Recht, Band 51, Halle.
- Rohe, Mathias* 2003: Islamic Law in German Courts, in: *Hawwa*, 1, 46–59.
- Rohe, Mathias* 2008: Muslimische Identität und Recht in Kanada, in: *Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht*, 72: 3, 459–515.
- Rohe, Mathias* 2009: Grenzen der Religionsausübung – Scharia in Deutschland? (<http://www.deutsche-islamkonferenz.de/DIK/DE/Magazin/Recht/Scharia/scharia-node.html>, 14.01.2016)
- Rohe, Mathias* 2012: Der Islam im demokratischen Rechtsstaat. Erlanger Universitätsreden 80/2012, 3. Folge, Erlangen.
- Rohe, Mathias* 2015a: Scharia und deutsches Recht, in: *Rohe, Mathias/Engin, Havva/Khorchide, Mouhanad/Özsoy, Ömer/Schmid, Hansjörg* (Hrsg.): *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens*, Freiburg im Breisgau, 272–303.
- Rohe, Mathias* 2015b: *Islamic Law in Past and Present*, Leiden.
- Rommelspacher, Birgit* 1995: *Schuldlos – Schuldig? Wie sich junge Frauen mit Antisemitismus auseinandersetzen*, Hamburg.
- Rosenow, Kerstin/Kortmann, Matthias* 2010: Alle unter einem Dach? Muslimische Vielfalt in Deutschland: Möglichkeiten und Grenzen der Kooperation, in: *Heinrich-Böll-Stiftung* (Hrsg.): *Muslimische Gemeinschaften zwischen Recht und Politik. Dossier*, Berlin, 43–48.
- Roßteutscher, Sigrid* 2008: *Religion, Konfession, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften*, Baden-Baden.
- Roßteutscher, Sigrid* 2011: Religion, Organisationsstrukturen und Aktivbürger – oder: Ist der Protestantismus demokratischer als der Katholizismus?, in: *Liedhegener, Antonius/Werkner, Ines-Jacqueline* (Hrsg.): *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven*, Wiesbaden, 110–137.
- Ruhs, Martin* 2006: The Potential of Temporary Migration Programmes in Future International Migration Policy, in: *International Labour Review*, 145: 1–2, 7–36.
- Rux, Johannes/Niehues, Norbert* 2013: *Schulrecht*. 5. Auflage, München.
- S**
- Sachverständigenrat zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung/Conseil d'Analyse Économique* 2010: *Wirtschaftsleistung, Lebensqualität und Nachhaltigkeit: Ein umfassendes Indikatorensystem. Expertise im Auftrag des Deutsch-Französischen Ministerrates*, Paris/Wiesbaden.
- Sacksofsky, Ute* 2009: Religiöse Freiheit als Gefahr?, in: *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer*, 68, 9–46.
- Sacksofsky, Ute* 2015: Kopftuch als Gefahr – ein dogmatischer Irrweg, in: *Deutsches Verwaltungsblatt*, 130: 13, 801–808.
- Sageman, Marc* 2008: *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, Philadelphia.
- Salzborn, Samuel* (Hrsg.) 2014: *Antisemitismus: Geschichte, Theorie, Empirie*, Baden-Baden.
- Sander, William* 2010: Religious Background and Educational Attainment: The Effects of Buddhism, Islam, and Judaism, in: *Economics of Education Review*, 29: 3, 489–494.
- Schavan, Annette* 2010: Grußwort auf der Tagung Islamische Studien in Deutschland, Juli 2010, Köln/Berlin.
- Schepelern Johansen, Brigitte* 2008: Legitimizing Islamic Theology at European Universities, in: *Drees, Willem B./van Koningsveld, Pieter Sjoerd* (Hrsg.): *The Study of Religion and the Training of Muslim Clergy in Europe: Academic and Religious Freedom in the 21st Century*, Leiden, 445–467.
- Scherr, Albert/Gründer, René* 2011: *Toleriert und benachteiligt. Jugendliche mit Migrationshintergrund auf dem Ausbildungsmarkt im Landkreis Breisgau-Hochschwarzwald. Ergebnisse einer Umfrage unter Ausbildungsbetrieben 2011*, Freiburg.
- Scherr, Albert/Janz, Caroline/Müller, Stefan* 2013: *Diskriminierungsbereitschaft in der beruflichen Bildung. Ergebnisse und Folgerungen aus einer Betriebsbefragung*, in: *Soziale Probleme. Zeitschrift für soziale Probleme und soziale Kontrolle*, 24: 2, 245–270.
- Scherr, Albert/Janz, Caroline/Müller, Stefan* 2015: *Diskriminierung in der beruflichen Bildung. Wie migrantische Jugendliche bei der Lehrstellenvergabe benachteiligt werden*, Wiesbaden.

- Schiff, Maurice* 2006: Brain Gain: Claims about Its Size and Impact on Welfare and Growth Are Greatly Exaggerated, in: Özden, Çağlar/Schiff, Maurice (Hrsg.): International Migration, Remittances and the Brain Drain, Washington D. C., 201–226.
- Schimany, Peter/Rühl, Stefan/Kohls, Martin* 2012: Ältere Migrantinnen und Migranten: Entwicklungen, Lebenslagen, Perspektiven. Forschungsbericht 18 des BAMF, Nürnberg.
- Schmid, Josef* 2003: Wohlfahrtsverbände, in: Andersen, Uwe/Woyke, Wichard (Hrsg.): Handwörterbuch des politischen Systems, Bonn, 713–717.
- Schmidt, Manfred G.* 1993: Gendered Labour Force Participation, in: Castles, Francis G. (Hrsg.): Families of Nations: Patterns of Public Policy in Western Democracies, Aldershot, 179–237.
- Schneider, Hans Joachim* 1975: Viktimologie. Wissenschaft vom Verbrechensopfer, Tübingen.
- Schneider, Jan/Schultz, Caroline* 2015: „Erwünschte“ Migration nach Deutschland: Versuch über die ethischen Dimensionen der arbeitsmarktbezogenen Zuwanderungssteuerung, in: Dabrowski, Martin/Wolf, Judith/Abmeier, Karlies (Hrsg.): Migration gerecht gestalten, Paderborn, 97–130.
- Schneider, Thorsten/Dohrmann, Julia* 2015: Religion und Bildungserfolg in Westdeutschland unter besonderer Berücksichtigung von Diasporaeffekten, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 67: 2, 293–320.
- Schnell, Rainer/Hill, Paul B./Esser, Elke* 2008: Methoden der empirischen Sozialforschung, München/Wien.
- Schoeps, Julius H./Glöckner, Olaf* 2008: In the Ethnic Twilight: The Paths of Russian Jews, in: Bodemann, Y. Michal (Hrsg.): The New German Jewry and the European Context: The Return of the European Jewish Diaspora, Houndmills, 158–176.
- Schönbach, Peter* 1961: Reaktionen auf die antisemitische Welle im Winter 1959/1960, Frankfurt am Main.
- Schönrock, Ulli/Wolters, Heinz-Bernd* 2014: Zuwendung zu den Schuldiggewordenen und Gescheiterten. Evangelische und katholische Seelsorge im Gefängnis, in: Forum Strafvollzug, 63: 1, 14–20.
- Schulz, Felix* 2015: Polizeiliche Kriminalstatistik (PKS), in: KrimLEX. ([http://www.krimlex.de/artikel.php?BUCHSTABE=&KL\\_ID=142](http://www.krimlex.de/artikel.php?BUCHSTABE=&KL_ID=142), 14.01.2016)
- Schulz, Wolfgang* 2004: Die Rechte von Rundfunk-Aufsichtsgremien. Ein Überblick. Überarbeitetes Transkript eines Vortrags beim medienpolitischen Workshop des DGB Nord am 31. März 2004 in Hamburg, Hamburg.
- Schulze, Reinhard* 2012: Islamische Studien und Islamwissenschaft: Sieben Thesen zur notwendigen Differenzierung, in: Khorchide, Mouhanad/Schöller, Marco (Hrsg.): Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und islamischer Theologie: Beiträge der Konferenz Münster, 1.–2. Juli 2011, Münster, 183–192.
- Schwadel, Philip/McCarthy, John D./Nelsen, Hart M.* 2009: The Continuing Relevance of Family Income for Religious Participation: U. S. White Catholic Church Attendance in the Late 20th Century, in: Social Forces, 87: 4, 1997–2030.
- Schwarz, Kyriell-Alexander* 2014: Verfassungsrechtliche Fragen der aus religiösen Gründen gebotenen Beschneidung, in: Ebner, Katharina/Kraneis, Tosan/Minkner, Martin/Neuefeind, Yvonne (Hrsg.): Staat und Religion. Neue Anfragen an eine vermeintlich eingespielte Beziehung, Tübingen, 169–175.
- Schwarz-Friesel, Monika/Friesel, Evyatar/Reinharz, Jehuda* (Hrsg.) 2010: Aktueller Antisemitismus – Ein Phänomen der Mitte, Berlin.
- Seibert, Holger/Solga, Helke* 2005: Gleiche Chancen dank einer abgeschlossenen Ausbildung? Zum Signalwert von Ausbildungsabschlüssen bei ausländischen und deutschen jungen Erwachsenen, in: Zeitschrift für Soziologie, 34: 5, 364–382.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* 2014: Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2013/14, Bonn.
- Sen, Amartya* 1999: Development as Freedom, New York.
- Shooman, Yasemin* 2011: Islamophobie, antimuslimischer Rassismus oder Muslimfeindlichkeit? Kommentar zu der Begriffsdebatte der Deutschen Islam Konferenz. (<https://heimatkunde.boell.de/2011/07/01/islamophobie-antimuslimischer-rassismus-oder-muslimfeindlichkeit-kommentar-zu-der>, 14.01.2016)
- Shooman, Yasemin* 2012: Das Zusammenspiel von Kultur, Religion, Ethnizität und Geschlecht im antimuslimischen Rassismus, in: APuZ, 62: 16–17, 53–57.
- Siaroff, Alan* 1994: Work, Welfare and Gender Equality: A New Typology, in: Sainsbury, Diane (Hrsg.): Gendering Welfare States, London, 82–101.

- Sicka, Corinna* 2008: Das Kopftuch-Urteil des Bundesverfassungsgerichts und seine Umsetzung durch die Landesgesetzgeber, Frankfurt am Main.
- Silber, Mitchell D./Bhatt, Arvin* 2007: Radicalization in the West: The Homegrown Threat, New York.
- Sinn, Andrea* 2014: Jüdische Politik und Presse in der frühen Bundesrepublik, Göttingen.
- Skeldon, Ronald* 1997: Migration and Development: A Global Perspective, Abingdon/New York.
- Skeldon, Ronald* 2008: International Migration as a Tool in Development Policy: A Passing Phase?, in: Population and Development Review, 34: 1, 1–18.
- Slater, Michael D.* 2007: Reinforcing Spirals: The Mutual Influence of Media Selectivity and Media Effects and Their Impact on Individual Behaviour and Social Identity, in: Communication Theory, 17: 3, 281–303.
- Slootman, Marieke/Tillie, Jean* 2006: Processes of Radicalisation: Why Some Amsterdam Muslims Become Radicals, Amsterdam.
- Smith, Christian* 2003: Theorizing Religious Effects among American Adolescents, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 42: 1, 17–30.
- Spiegel, Paul* 2006: Die Schatten der Vergangenheit dürfen nicht die Zukunft verdunkeln – Gedanken zur Vergangenheit und Gegenwart jüdischen Lebens in Deutschland. Rede anlässlich des Neujahrsempfangs des Wirtschaftsclub Düsseldorf. (<http://www.zentralratjuden.de/de/article/980.die-schatten-der-vergangenheit-d%C3%BCrfen-nicht-die-zukunft-verdunkeln-gedanken-zur-vergangenheit-und-gegenwart-j%C3%BCdischen-lebens-in-deutschland.html>, 14.01.2016)
- Spielhaus, Riem* 2013: Vom Migranten zum Muslim und wieder zurück – Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung, in: Halm, Dirk/Meyer, Hendrik (Hrsg.): Islam und die deutsche Gesellschaft, Wiesbaden, 169–194.
- Sprietsma, Maresa* 2009: Discrimination in Grading? Experimental Evidence from Primary School. ZEW Discussion Paper 09-074, Mannheim.
- Stanat, Petra* 2009: Kultureller Hintergrund und Schulleistungen – ein nicht zu bestimmender Zusammenhang?, in: Melzer, Wolfgang/Tippelt, Rudolf (Hrsg.): Kulturen der Bildung. Beiträge zum 21. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft, Dresden, 53–70.
- Stark, Oded* 1991: The Migration of Labor, Oxford (UK).
- Stark, Oded/Wang, Yong* 2002: Inducing Human Capital Formation: Migration as a Substitute for Subsidies, in: Journal of Public Economics, 86: 1, 29–46.
- Stark, Rodney/Bainbridge, William Sims* 1985: The Future of Religion: Secularization, Revival and Cultural Formation, Berkeley/Los Angeles.
- Statistisches Bundesamt* 1974: Volkszählung vom 27. Mai 1970. Fachserie A Heft 6 – Bevölkerung und Kultur – Bevölkerung nach der Religionszugehörigkeit, Wiesbaden.
- Statistisches Bundesamt* 1990: Volkszählung vom 25. Mai 1987. Fachserie 1 Heft 6 – Bevölkerung und Erwerbstätigkeit – Religionszugehörigkeit der Bevölkerung, Wiesbaden.
- Statistisches Bundesamt* 2014: Zensus 2011. Bevölkerung und Haushalte. Bundesrepublik Deutschland am 9. Mai 2011. Ergebnisse des Zensus 2011, Wiesbaden.
- Steinberg, Guido* 2012: Jihadismus und Internet. Eine Einführung, in: Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive, Berlin, 7–22.
- Stichs, Anja/Müssig, Stephanie* 2013: Muslime in Deutschland und die Rolle der Religion für die Arbeitsmarktintegration, in: Halm, Dirk/Meyer, Hendrik (Hrsg.): Islam und die deutsche Gesellschaft, Wiesbaden, 49–85.
- Stoffels, Markus* 2013: EGMR stärkt Religionsfreiheit am Arbeitsplatz. (<http://blog.beck.de/2013/01/18/egmr-st-rkt-religionsfreiheit-am-arbeitsplatz>, 14.01.2016)
- Strohschneider, Peter* 2010: Begrüßung zur Tagung „Islamische Studien in Deutschland“. Tagung Islamische Studien in Deutschland, Juli 2010, Köln.
- Strunk, Katrin* 2014: WWW-Salafismus: salafistische Propaganda im Internet, in: El-Gayar, Wael/Strunk, Katrin (Hrsg.): Integration versus Salafismus. Identitätsfindung muslimischer Jugendlicher in Deutschland. Analysen – Methoden der Prävention – Praxisbeispiele, Schwalbach, 67–84.
- Stubbe, Tobias C./Bos, Wilfried/Euen, Benjamin* 2012: Der Übergang von der Primar- in die Sekundarstufe, in: Bos, Wilfried/Tarelli, Irmela/Bremerich-Vos, Albert/Schwippert, Knut (Hrsg.): IGLU 2011. Lesekompetenzen von Grundschulkindern in Deutschland im internationalen Vergleich, Münster/New York/München/Berlin, 209–226.

- Suder, Piotr* 2012: Repräsentative Moscheen, Legitimität und kommunales Networking. Eine Untersuchung anhand der Al-Muhajirin Gemeinde in Bonn, in: Nagel, Alexander-Kenneth (Hrsg.): Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland, Bielefeld, 69–96.
- SVR* 2010: Einwanderungsgesellschaft 2010. Jahresgutachten 2010 mit Integrationsbarometer, Berlin.
- SVR* 2011a: Migrationsland 2011. Jahresgutachten 2011 mit Migrationsbarometer, Berlin.
- SVR* 2011b: Triple-Win oder Nullsummenspiel? Chancen, Grenzen und Zukunftsperspektiven für Programme zirkulärer Migration im deutschen Kontext, Berlin.
- SVR* 2012: Bei Beschneidung ist eine wirkungsvolle Betaübung unabdingbar. Pressemitteilung vom 10.10.2012. (<http://www.svr-migration.de/presse/presse-svr/bei-beschneidung-ist-eine-wirkungsvolle-betaeuebung-unabdingbar/>, 14.01.2016)
- SVR* 2014: Deutschlands Wandel zum modernen Einwanderungsland. Jahresgutachten 2014 mit Integrationsbarometer, Berlin.
- SVR* 2015: Unter Einwanderungsländern: Deutschland im internationalen Vergleich. Jahresgutachten 2015, Berlin.
- SVR-Forschungsbereich* 2013: Muslime in der Mehrheitsgesellschaft: Medienbild und Alltagserfahrungen in Deutschland, Berlin.
- SVR-Forschungsbereich* 2014a: Kulturelle Vielfalt in der Schule, interkulturelle Öffnung der Verwaltung und Diskriminierungseinschätzungen in Berlin. Sonderauswertung des Forschungsbereichs beim Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) anhand von Daten des SVR-Integrationsbarometers 2014, im Auftrag des Beauftragten des Senats von Berlin für Integration und Migration, Berlin.
- SVR-Forschungsbereich* 2014b: Diskriminierung am Ausbildungsmarkt: Ausmaß, Ursachen und Handlungsempfehlungen, Berlin.
- SVR-Forschungsbereich* 2014c: Wie viele Muslime leben in Deutschland? Einschätzungsmuster von Personen mit und ohne Migrationshintergrund, Berlin.
- SVR-Forschungsbereich* 2015a: Junge Flüchtlinge. Aufgaben und Potenziale für das Aufnahmeland, Berlin.
- SVR-Forschungsbereich* 2015b: In Vielfalt altern. Pflege und Pflegepräferenzen im Einwanderungsland Deutschland, Berlin.
- SVR-Forschungsbereich* 2016: Global Migration Governance: Deutschlands Rolle in der internationalen Migrationspolitik, Berlin.
- SVR-Forschungsbereich/Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung/Universität Duisburg-Essen* 2015: International Mobil. Motive, Rahmenbedingungen und Folgen der Aus- und Rückwanderung deutscher Staatsbürger, Berlin.
- T**
- Tajfel, Henri/Turner, John C.* 1979: An Integrative Theory of Intergroup Conflict, in: Austin, William G./Worchel, Stephen (Hrsg.): The Social Psychology of Intergroup Relations, Brooks-Cole, 33–47.
- Thomas, William Isaac* 1923: The Unadjusted Girl: With Cases and Standpoint for Behavior Analysis. Criminal Science Monograph No. 4, Boston.
- Thomas, William Isaac/Thomas, Dorothy Swaine* 1928: The Child in America: Behavior Problems and Programs, New York.
- Thon, Nikolaus* 2000: Der historische Weg der Orthodoxen Kirche in Deutschland, in: Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland. (<http://kokid.w-srv.net/kirchl/leben/mart-014.htm>, 14.01.2016)
- Tibi, Bassam* 2005: Religion, Recht und Politik im Islam. Der Islamismus als eine fundamentalistische Ideologie, in: Alkier, Stefan/Deuser, Hermann/Linde, Gesche (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus: Analysen und Kritiken, Göttingen, 131–154.
- Tillmanns, Reiner* 2012: Rechtliche Voraussetzungen für die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, in: Ceylan, Rauf (Hrsg.): Islam und Diaspora. Analysen zum muslimischen Leben in Deutschland aus historischer, rechtlicher sowie migrations- und religionssoziologischer Perspektive, Frankfurt am Main, 161–190.
- Tocci, Nathalie/Cassarino, Jean-Pierre* 2011: Rethinking the EU's Mediterranean Policies Post-1/11. IAI Working Papers 6, Rom.
- Traub, Thomas* 2012: Strafbarkeit ritueller Beschneidungen: Beschnittene Elternrechte. Beitrag vom 10.07.2012, in: Legal Tribune Online. (<http://www.lto.de/recht/hintergruende/h/rituelle-beschneidungen-zwischenstrafrecht-und-religionsfreiheit/>, 14.01.2016)

*Traunmüller, Richard* 2008: Religion als Ressource sozialen Zusammenhalts? Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals in Deutschland. SOEP Papers on Multidisciplinary Panel Data Research at DIW Berlin 144, Berlin.

*Traunmüller, Richard* 2012a: Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich, Wiesbaden.

*Traunmüller, Richard* 2012b: Religiöser Pluralismus und soziales Kapital in Europa. Ein interkultureller Vergleich auf der Grundlage kreuz-klassifizierter Mehrebenenanalysen, in: Pollack, Detlef/Tucci, Ingrid/Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung, Wiesbaden, 189–220.

*Traunmüller, Richard* 2013: Religiöse Diversität und Sozialintegration im internationalen Vergleich, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 65: 1, 437–465.

*Traunmüller, Richard* 2014: Religiöse Vielfalt, Sozialkapital und gesellschaftlicher Zusammenhalt, Gütersloh.

## U

*Ucar, Bülent* 2007: Islamkunde in Nordrhein-Westfalen, Landesinstitut für Schule, Soest.

*Uhde, Bernhard* 2013: Stellungnahme zum Gutachten des Koordinationsrates der Muslime (KRM) zu theologischen Thesen von Mouhanad Khorchide in seinem Buch „Islam ist Barmherzigkeit“ vom 18. Dezember 2013, Freiburg im Breisgau.

*Ullrich, Peter* 2013: Antisemitism, Anti-Zionism and Criticism of Israel in Germany – The Dynamics of a Discursive Field. Proceedings/International Conference „Antisemitism in Europe Today: the Phenomena, the Conflicts“, Berlin.

*Ullrich, Peter/Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar* 2012: Judenfeindschaften – Alte Vorurteile und moderner Antisemitismus, in: Decker, Oliver/Kiess, Johannes/Brähler, Elmar (Hrsg.): Die Mitte im Umbruch. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2012, Bonn, 68–86.

UNDESA 2013: Trends in International Migrant Stock: Migrants by Destination and Origin (Datenbank). (<http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/data/index.shtml>, 14.01.2016)

UNDESA/OECD 2013: World Migration in Figures: A Joint Contribution by UN-DESA and the OECD to the United Nations High-Level Dialogue on Migration and Development, 3–4 October 2013, New York/Paris.

*Ungern-Sternberg, Antje von* 2009: Öffentliche Auseinandersetzung um Religion zwischen Freiheit und Sicherheit: Vom Blasphemieverbot zur Bekämpfung der Hassrede, in: Arndt, Felix (Hrsg.): Freiheit – Sicherheit – Öffentlichkeit. 48. Assistententagung Öffentliches Recht, Baden-Baden, 61–82.

*Unruh, Peter* 2015: Religionsverfassungsrecht. 3. Auflage, Baden-Baden.

*Uslaner, Eric M.* 2002: The Moral Foundations of Trust, Cambridge (UK).

*Uslucan, Hacı Halil* 2007: Zwischen Allah und Alltag: Islamische Religiosität als Integrationshemmnis oder -chance?, in: Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit, 3, 58–69.

*Uslucan, Hacı Halil* 2008: Abschlussbericht Wissenschaftliche Begleitung des Schulversuchs „Islamischer Religionsunterricht“ in Niedersachsen, Berlin.

*Uslucan, Hacı Halil* 2011: Integration durch Islamischen Religionsunterricht?, in: Meyer, Hendrik/Schubert, Klaus (Hrsg.): Politik und Islam, Wiesbaden, 145–167.

*Uslucan, Hacı Halil/Fuhrer, Urs* 2004: Viktimisierungen und Gewalthandlungen im Jugendalter, in: Psychologie in Erziehung und Unterricht, 51, 178–188.

*Uslucan, Hacı Halil/Fuhrer, Urs/Rademacher, Jeanne* 2003: Jugendgewalt als Folge sozialer Desintegration, in: Psychologie in Erziehung und Unterricht, 3, 281–294.

*Uslucan, Hacı Halil/Liakova, Marina/Halm, Dirk* 2011: Islamischer Extremismus bei Jugendlichen – Gewaltaffinität, Demokratiedistanz und (muslimische) Religiosität. Expertise des ZfTI im Auftrag des DJI, Essen.

## V

*van Hear, Nicholas* 2004: “I Went as Far as My Money Would Take Me”: Conflict, Forced Migration and Class. COMPAS Working Paper 6, Oxford (UK).

*Veldhuis, Tinka/Staun, Jørgen* 2009: Islamist Radicalisation: A Root Cause Model, Den Haag.

*Verba, Sidney/Schlozman, Kay L./Brady, Henry* 1995: Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics, Cambridge (MA).

VIW 2014: Positionspapier: Verband für interkulturelle Wohlfahrtspflege, Empowerment und Diversity, Berlin.



- Volk, Thomas* 2015: Wie der „Islamische Staat“ in Deutschland Kämpfer rekrutiert. Ansätze für eine erfolgreiche Islamismusprävention. Konrad-Adenauer-Stiftung, Analysen & Argumente, Ausgabe 182, Berlin.
- von Campenhausen, Axel* 2005: Religionsunterricht für Muslime? Zur Stellung des Religionsunterrichts im Grundgesetz, in: Langenfeld, Christine/Lipp, Volker/Schneider, Irene (Hrsg.): Islamische Religionsgemeinschaften und islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven. Ergebnisse des Workshops an der Georg-August-Universität Göttingen, 2. Juni 2005, Göttingen, 1–16.
- von Campenhausen, Axel/de Wall, Heinrich* 2006: Staatskirchenrecht, München.
- W**
- Wagner, Joachim* 2011: Richter ohne Gesetz: Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat, Berlin.
- Wahba, Jackline* 2015: Who Benefits from Return Migration to Developing Countries? IZA World of Labor 123, Bonn.
- Waldhoff, Christian* 2010a: Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität. Gutachten D zum 68. Deutschen Juristentag, in: Deutscher Juristentag (Hrsg.): Verhandlungen des 68. Deutschen Juristentages, Band I, Gutachten, Teil D, München, 9–172.
- Waldhoff, Christian* 2010b: Rechtliche Organisationsprobleme muslimischer Gemeinschaften in Deutschland, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): Muslimische Gemeinschaften zwischen Recht und Politik. Dossier, Berlin, 13–20.
- Walter, Christian* 2006: Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive, Tübingen.
- Walter, Christian* 2012: Stellungnahme. Gesetzentwurf der Bundesregierung: Entwurf eines Gesetzes über den Umfang der Personensorge bei Beschneidung des männlichen Kindes – BT-Drucksache 17/11295. Gesetzentwurf der Abgeordneten Marlene Rupperecht, Katja Dörner, Diana Golze, Caren Marks, Rolf Schwanitz und weitere Abgeordneter Entwurf eines Gesetzes über den Umfang der Personensorge und die Rechte des männlichen Kindes bei einer Beschneidung– BT-Drucksache 17/11430, München/Berlin.
- Walter, Tonio* 2012: Der Gesetzentwurf zur Beschneidung – Kritik und strafrechtliche Alternative, in: Juristenzeitung, 67: 22, 1110–1117.
- Warner, Stephen R.* 2007: The Role of Religion in the Process of Segmented Assimilation, in: The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 612: 100, 102–115.
- Washington Post* 2015: Muslim Fundamentalism in Europe ... So what? (<https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2013/12/16/muslim-fundamentalism-in-europe-so-what/>, 14.01.2016)
- Weber, Max* 1917 [2002]: Wissenschaft als Beruf, in: Kaesler, Dirk (Hrsg.): Max Weber: Schriften 1894–1922, Stuttgart, 474–512.
- Weber, Max* 1920 [2013]: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, München.
- Weichselbaumer, Doris* 2015: Beyond the Veil: Discrimination against Female Migrants Wearing a Headscarf in Germany, Linz.
- Weir, Todd H.* 2015: Secularism and Secularization. Post-colonial Genealogy and Historical Critique. Reprints and Working Papers of the Center for Religion and Modernity 7, Münster.
- Weiß, Sabrina* 2012: Gemeinschaft als Prozess: Koreanisch-christliche Gemeinden in Nordrhein-Westfalen als kommunikative Interaktionsräume, in: Nagel, Alexander-Kenneth (Hrsg.): Diesseits der Parallelgesellschaft. Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland, Bielefeld, 147–174.
- Welt* 2014: Streit um Professor. Angriff auf den freundlichen Islam. (<http://www.welt.de/regionales/koeln/article124146187/Angriff-auf-den-freundlichen-Islam.html>, 14.01.2016)
- Weltbank* 2015: Migration and Remittances: Recent Developments and Outlook – Special Topic: Financing for Development. Migration and Development Brief 24, Washington D. C.
- Wetzel, Juliane* 2014: Erscheinungsformen und Verbreitung antisemitischer Einstellungen in Deutschland und Europa, in: APuZ, 64: 28–30, 24–31.
- WHO* 2006: World Health Report 2006 – Working Together for Health, Genf.
- WHO* 2008: The Global Burden of Disease – 2004 Update, Genf.



Wielandt, Rotraud 2009: Die Vorschrift des Kopftuchtragens für die muslimische Frau: Grundlagen und aktueller innerislamischer Diskussionsstand. ([http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DIK/DE/Downloads/Sonstiges/Wielandt\\_Kopftuch.pdf;jsessionid=932082014AF71A6ADB1F7F9BCFB6AE97.1\\_cid286?\\_\\_blob=publicationFile](http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DIK/DE/Downloads/Sonstiges/Wielandt_Kopftuch.pdf;jsessionid=932082014AF71A6ADB1F7F9BCFB6AE97.1_cid286?__blob=publicationFile), 14.01.2016)

Wissenschaftsrat 2010: Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Köln.

Wissenschaftsrat 2014: Kriterien der Hochschulformigkeit bekenntnisgebundener Einrichtungen im nichtstaatlichen Sektor, Köln.

Wittreck, Fabian 2012: Religiöse Paralleljustiz im Rechtsstaat? Vortrag vom 09.10.2012, Westfälische Wilhelms-Universität, Münster.

Worbs, Susanne 2009: Bekenntnis zur Demokratie, Straffreiheit und Sprachkenntnisse wichtiger als Abstammung: Einstellungen zum Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit, in: Informationsdienst Soziale Indikatoren, 42, 11–14.

Wuthnow, Robert 2002: Religious Involvement and Status-Bridging Social Capital, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 41: 4, 669–684.

## Y

Yassari, Nadjma 2013: Understanding and Use of Islamic Family Law Rules in German Courts: The Example of the Mahr, in: Berger, Maurits S. (Hrsg.): Applying Shari'a in the West – Facts, Fears and the Future of Islamic Rules on Family Relations in the West, Leiden, 165–188.

Yoldaş, Mustafa 2002: Fachkompetenz für muslimische Theologen: Eine Stellungnahme der SCHURA zur Errichtung einer Professur in islamischer Theologie, in: Neumann, Ursula (Hrsg.): Islamische Theologie. Internationale Beiträge zur Hamburger Debatte, Hamburg, 145–152.

## Z

Zentralrat der Juden in Deutschland 2015a: Judentum in der BRD – Jüdische Gemeinden zwischen 1945 und 1989. (<http://www.zentralratjuden.de/de/topic/66.judentum-in-der-brd.html>, 14.01.2016)

Zentralrat der Juden in Deutschland 2015b: Judentum in der DDR. (<http://www.zentralratjuden.de/de/topic/65.judentum-in-der-ddr.html>, 14.01.2016)

Zentralrat der Yeziden in Deutschland 2015: Der Zentralrat. (<http://www.yeziden.de/372.0.html>, 09.09.2015)

Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland e. V. 2015: Mitgliederstatistik der jüdischen Gemeinden und Landesverbände in Deutschland für das Jahr 2014, Frankfurt am Main.

Zentrum Innere Führung 2011: Deutsche Staatsbürger muslimischen Glaubens in der Bundeswehr. Arbeitspapier 1/2011, Koblenz/Strausberg.

Zhou, Min 1997: Segmented Assimilation: Issues, Controversies and Recent Research on the New Second Generation, in: International Migration Review, 31: 4, 975–1008.

Zhou, Min 2014: Segmented Assimilation and Socio-Economic Integration of Chinese Immigrant Children in the USA, in: Ethnic and Racial Studies, 37: 7, 1172–1183.

Zick, Andreas 2012: Islam- und muslimfeindliche Einstellungen in der Bevölkerung. Ein Bericht über Umfrageergebnisse, in: DIK (Hrsg.): Muslimfeindlichkeit – Phänomene und Gegenstrategien. Beiträge der Fachtagung der Deutschen Islam Konferenz am 4. und 5. Dezember 2012 in Berlin, Berlin, 35–46.

Zick, Andreas/Hövermann, Andreas/Krause, Daniela 2012: Die Abwertung von Ungleichwertigen, in: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): Deutsche Zustände. Folge 10, Frankfurt am Main, 64–86.

Zick, Andreas/Küpper, Beate 2011: Antisemitische Mentalitäten. Bericht über Ergebnisse des Forschungsprojektes Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in Deutschland und Europa. Expertise für den Expertenkreis Antisemitismus, Berlin.

Zick, Andreas/Küpper, Beate/Hövermann, Andreas 2011: Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung, Berlin.

Zolberg, Aristide R./Woon, Long Litt 1999: Why Islam is Like Spanish. Cultural Incorporation in Europe and the United States, in: Politics & Society, 27: 1, 5–38.

## Anhang II: Der Sachverständigenrat

## Die Stiftungsinitiative

Der Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) geht auf eine Initiative der Stiftung Mercator und der VolkswagenStiftung zurück. Ihn gehören sieben Mitgliedsstiftungen an. Neben der Stiftung Mercator und der VolkswagenStiftung sind dies: Bertelsmann Stiftung, Freudenberg Stiftung, Robert Bosch Stiftung, Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft und Vodafone Stiftung Deutschland.

Für die beteiligten Stiftungen sind Integration und Migration wichtige Bereiche ihrer Stiftungsarbeit. Gemeinsam tragen sie den Sachverständigenrat, der 2008 als unabhängiges, wissenschaftliches Gremium gegründet wurde. Der Initiative lag der Befund zugrunde, dass es einer unabhängigen Institution der wissenschaftlichen Politikberatung in diesem komplexen und emotionalisierten Themenfeld bedarf.

Der Sachverständigenrat analysiert wissenschaftlich fundiert und methodensicher; aktuelle Entwicklungen und Problemstellungen bewertet er politisch neutral. Der SVR legt jährlich ein Gutachten zu Integration und Migration vor und bezieht Stellung zu aktuellen Debatten. Damit stellt er der Öffentlichkeit fundierte Informationen zur Verfügung und liefert Handlungsoptionen für politische Entscheider in Bund, Ländern und Kommunen und für Akteure der Zivilgesellschaft. So leistet er einen Beitrag zur Versachlichung öffentlicher Debatten und gibt der integrations- und migrationspolitischen Debatte neue Impulse.

## Die Mitglieder des Sachverständigenrats

Die Mitglieder des Sachverständigenrats wurden unter beratender Begleitung einer unabhängigen Findungskommission von den Stiftungen für drei Jahre berufen. Eine Wiederberufung ist möglich.



**PROF. DR. CHRISTINE LANGENFELD**

**Vorsitzende**

**Institut für Öffentliches Recht an der Georg-August-Universität Göttingen**

Christine Langenfeld ist Professorin für Öffentliches Recht und Direktorin der Abteilung für Staatsrecht des Instituts für Öffentliches Recht an der Georg-August-Universität Göttingen. Ihre Forschungsfelder sind das Europarecht und der europäische Menschenrechtsschutz, das Zuwanderungsrecht sowie das Bildungs- und Erziehungsrecht. Die Juristin hat sich 2000 an der Universität des Saarlandes für die Fächer deutsches und ausländisches öffentliches Recht sowie Europa- und Völkerrecht habilitiert.



**PROF. DR. HACI HALIL USLUCAN**

**Stellvertretender Vorsitzender**

**Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung an der Universität Duisburg-Essen**

Hacı Halil Uslucan ist Professor für Moderne Türkeistudien und wissenschaftlicher Leiter des Zentrums für Türkeistudien und Integrationsforschung an der Universität Duisburg-Essen. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Entwicklungs- und Bildungspsychologie, kulturvergleichende Psychologie, Migration und psychische Gesundheit, religiöse Erziehung und Religionsunterricht sowie Jugendentwicklung und Erziehung in interkulturellen Kontexten.



**PROF. DR. LUDGER PRIES**

**Stellvertretender Vorsitzender bis 9/2015**

**Fakultät für Sozialwissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum**

Ludger Pries ist Professor für Soziologie und Direktoriumsmitglied im Institut für Friedenssicherungsrecht und Humanitäres Völkerrecht an der Ruhr-Universität Bochum. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Arbeits-, Organisations- und Migrationssoziologie im internationalen Vergleich sowie Transnationalisierung und Globalisierungsforschung. Forschungs- und Lehraufenthalte führten ihn nach Brasilien, Mexiko, Spanien und in die USA. Zum 31. Dezember 2015 ist Prof. Dr. Ludger Pries als Ratsmitglied aus dem SVR ausgeschieden.



**PROF. DR. GIANNI D'AMATO**

**Geistes- und sozialwissenschaftliche Fakultät an der Universität de Neuchâtel, Schweiz**

Gianni D'Amato ist Professor für Migration und Staatsbürgerschaft an der Universität Neuchâtel, Direktor des Schweizerischen Forums für Migrations- und Bevölkerungsstudien (SFM) und des Nationalen Forschungsschwerpunkts „On the Move: The Migration-Mobility Nexus“. Er ist außerdem Direktionsmitglied des Schweizerischen Kompetenzzentrums für Menschenrechte. Zu den Arbeitsschwerpunkten des Politologen zählen Migration, Bürgergesellschaft, nationale Identitäten und soziale Bewegungen.



**PROF. DR. THOMAS K. BAUER**

**Fakultät für Wirtschaftswissenschaften an der Ruhr-Universität Bochum**

Thomas Bauer ist Professor für Empirische Wirtschaftsforschung an der Ruhr-Universität Bochum und Vizepräsident des Rheinisch-Westfälischen Instituts für Wirtschaftsforschung (RWI). Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in der ökonomischen Migrationsforschung sowie der empirischen Bevölkerungs- und Arbeitsmarktökonomik.

**PROF. DR. PETRA BENDEL**

Zentralinstitut für Regionenforschung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Petra Bendel ist Professorin für Politikwissenschaft und Geschäftsführerin des Zentralinstituts für Regionenforschung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Zu den Schwerpunkten der Politikwissenschaftlerin zählen das europäische und deutsche Flüchtlings- und Asylsystem sowie die Integrationspolitik auf verschiedenen politischen Ebenen. Petra Bendel ist Vorsitzende des Wissenschaftlichen Beirats des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge (BAMF) und Beraterin verschiedener Expertenkommissionen. Zum 1. Januar 2016 wurde Prof. Dr. Petra Bendel als neues SVR-Mitglied berufen.

**PROF. DR. WILFRIED BOS**

Institut für Schulentwicklungsforschung an der Technischen Universität Dortmund

Wilfried Bos ist Professor für Bildungsforschung und Qualitätssicherung an der Technischen Universität Dortmund und Direktor des Arbeitsbereichs Bildungsmonitoring und Schulentwicklungsforschung am Institut für Schulentwicklungsforschung. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die international vergleichende empirische Bildungsforschung und die Schulentwicklungsforschung. Er ist zudem Leiter der IGLU-, der ICILS- und der TIMSS-Studie für Deutschland.

**PROF. DR. CLAUDIA DIEHL**

Fachbereich Geschichte und Soziologie an der Universität Konstanz

Claudia Diehl ist Professorin für Soziologie mit Schwerpunkt Mikrosoziologie an der Universität Konstanz. Die Forschungsschwerpunkte der überwiegend quantitativ arbeitenden Sozialwissenschaftlerin sind internationale Wanderungsbewegungen, soziokulturelle und identifikative Integrationsprozesse von Zuwanderern sowie ethnische Grenzziehungsprozesse wie Fremdenfeindlichkeit und Diskriminierung. Sie ist Mitglied des Expertenrats Demografie beim Bundesminister des Innern und des Wissenschaftlichen Beirats für Familienfragen beim Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend.

**PROF. DR. HEINZ FASSMANN**

Institut für Geographie und Regionalforschung an der Universität Wien

Heinz Faßmann ist Vizerektor der Universität Wien, Professor für Angewandte Geographie, Raumforschung und Raumordnung sowie Direktor des Instituts für Stadt- und Regionalforschung (ISR) an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Er ist zudem Vorsitzender des Expertenrats für Integration beim Bundesministerium für Europa, Integration und Äußeres der Republik Österreich. Forschungsschwerpunkte: Stadtgeografie, Demografie und ausgewählte Themen der Migrations- und Integrationsforschung.

**PROF. DR. CHRISTIAN JOPPKE**

Institut für Soziologie an der Universität Bern

Christian Joppke ist Professor für Allgemeine Soziologie an der Universität Bern. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören der Islam in der westlichen Einwanderungsgesellschaft, Immigrationspolitik im internationalen Vergleich, Staatsbürgerschaft und Multikulturalismus.



**Die Mitarbeiter der SVR GmbH:**

**Vordere Reihe v. l. n. r.:** Dorothee Winden, Zhim-xun Ho, Sabine Schwebel, Dr. Cornelia Schu, Dr. Henriette Litta, Dr. Mohini Lokhande.

**Hintere Reihe v. l. n. r.:** Nadine Averkamp, Carsten Spandau, Dr. Jan Schneider, Martin Weinmann, Dr. Tim Müller, Dr. David Schiefer, Alex Wittlif, Anna-Lucia Graff, Dr. Holger Kolb, Caroline Schultz.

## Die Mitarbeiter der Geschäftsstelle

**Dr. Cornelia Schu** Geschäftsführerin SVR GmbH und Direktorin des SVR-Forschungsbereichs

Cornelia Schu ist promovierte Germanistin und verfügt über langjährige Erfahrung an den Schnittstellen von Wissenschaft, Politik und dem Stiftungssektor. Eine breite integrationspolitische Expertise hat sie als Leiterin des Themenschwerpunkts Integration bei der Stiftung Mercator gewonnen. Zuvor war sie in verschiedenen Funktionen in der Geschäftsstelle des Wissenschaftsrats tätig.

**Dr. Holger Kolb** Leiter des Arbeitsbereichs Jahresgutachten und stellvertretender Leiter der Geschäftsstelle

Holger Kolb war nach dem Studium der Politikwissenschaft und Volkswirtschaftslehre als wissenschaftlicher Mitarbeiter in Freiburg und Osnabrück tätig. Er unterrichtete als Lehrbeauftragter am Fachbereich Sozialwissenschaften an der Universität Osnabrück und am Institut für Politikwissenschaft der Universität Münster.

**Dr. Henriette Litta** Leiterin Bereich Geschäftsführung und Stabsstelle Organisationsentwicklung

Henriette Litta ist Politikwissenschaftlerin. Sie studierte und forschte in Berlin, Philadelphia und Singapur. Bevor sie zum SVR kam, arbeitete sie an der Hertie School of Governance im Stab des Dekans.

**Dr. Jan Schneider** Leiter des SVR-Forschungsbereichs

Jan Schneider ist Politikwissenschaftler und arbeitete u. a. für das Hamburgische WeltWirtschaftsinstitut (HWWI), das Kulturwissenschaftliche Institut Essen (KWI) und das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF). Er war außerdem Lehrbeauftragter für Migrationspolitik an den Universitäten Halle-Wittenberg und Erlangen-Nürnberg.

**Anna-Lucia Graff** Wissenschaftliche Mitarbeiterin

Anna-Lucia Graff ist Sozialwissenschaftlerin mit einem Bachelorabschluss an der Universität Bern. Berufliche Erfahrung sammelte sie beim Büro für arbeits- und sozialpolitische Studien BASS in Bern. Schwerpunkte ihrer wissenschaftlichen Arbeit sind Asylpolitik und Rückkehrmanagement.



**Dr. Mohini Lokhande** Wissenschaftliche Mitarbeiterin

Mohini Lokhande war nach ihrem Studium der Psychologie als wissenschaftliche Mitarbeiterin im Konsortium „Migration and Societal Integration“ an der Universität Jena tätig. Nach ihrer Promotion koordinierte sie einen lokalen Bildungsverbund in Berlin und arbeitete als Lehrbeauftragte an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg.

**Simon Morris-Lange** Wissenschaftlicher Mitarbeiter

Simon Morris-Lange ist Sozialwissenschaftler und Absolvent des Studiengangs Master of Public Policy der Hertie School of Governance. Er war beim Bildungsunternehmen iversity sowie als Analyst bei der Wissenschaftsberatung Illuminate Consulting Group im Silicon Valley (USA) tätig.

**Dr. Tim Müller** Wissenschaftlicher Mitarbeiter

Tim Müller ist Soziologe und hat seine Dissertation zum Thema Säkularisierung an der Universität Oxford verfasst. Er arbeitete u. a. als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Linköping zu Segregation sowie bei den Projekten JUNITED und HEYMAT des Berliner Instituts für empirische Integrations- und Migrationsforschung (BIM) an der Humboldt-Universität zu Berlin.

**Dr. David Schiefer** Wissenschaftlicher Mitarbeiter

David Schiefer ist Psychologe. Nach seinem Studium promovierte und arbeitete er als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Jacobs University Bremen. Daneben war er Postdoctoral Fellow an der Bremen International Graduate School of Social Sciences.

**Caroline Schultz** Wissenschaftliche Mitarbeiterin

Caroline Schultz hat einen Masterabschluss in Migration Studies. In ihrer Masterarbeit analysierte sie die Auswirkungen des Arabischen Frühlings auf die Migrationspolitik der EU. Bevor sie zum SVR kam, war sie Migration Health Officer bei der Internationalen Organisation für Migration (IOM) in Genf.

**Martin Weinmann** Wissenschaftlicher Mitarbeiter

Martin Weinmann ist Politikwissenschaftler. Er war vor seiner Tätigkeit beim SVR als wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Forschungsgruppe des Bundesamts für Migration und Flüchtlinge (BAMF) sowie für ein Mitglied des Hessischen Landtags tätig.

**Alex Wittlif** Wissenschaftlicher Mitarbeiter

Alex Wittlif studierte Geschichtswissenschaften und Soziologie mit Schwerpunkt auf empirischer Sozialforschung und Migration. In seiner Abschlussarbeit untersuchte er den empirischen Zusammenhang von kulturellem Kapital und Gesundheit bei Zuwanderern und Personen ohne Migrationshintergrund.

**Sabine Schwebel** Kommunikationsmanagerin

Sabine Schwebel ist Literaturwissenschaftlerin und Historikerin. Nach Journalistenausbildung und Studium arbeitete sie im Hochschulmarketing der ZEIT und bei der Stiftung Mercator im Bereich Presse- und Öffentlichkeitsarbeit.

**Dorothee Winden** Kommunikationsmanagerin

Dorothee Winden ist Politikwissenschaftlerin und Absolventin der Deutschen Journalistenschule (DJS). Ihre beruflichen Stationen: Redakteurin einer überregionalen Tageszeitung, Pressesprecherin einer Bundestagsfraktion und eines Verbands.

**Katrin Dölle** Administration, Veranstaltungen und Projektberatung

Katrin Dölle studierte angewandte Kulturwissenschaften in Lüneburg und Kulturmanagement in Arles (Frankreich). Bevor sie zum SVR kam, war sie in verschiedenen Kultureinrichtungen als Projektmanagerin tätig.

**Linda Brackwehr** Administration, Veranstaltungen und Projektberatung

Linda Brackwehr hat einen Master in Intercultural Communication Studies. Durch Praktika in Deutschland und Südamerika erwarb sie Kenntnisse im Projektmanagement, in der Presse- und Öffentlichkeitsarbeit sowie in Marketing und Kommunikation.

**Juliane Schremer** Administration, Veranstaltungen und Projektberatung

Juliane Schremer ist Absolventin des Masterstudiengangs Soziokulturelle Studien. Erfahrung in Öffentlichkeitsarbeit und Veranstaltungsmanagement sammelte sie durch verschiedene Tätigkeiten in Deutschland und den USA.

**Heidi Standt** Kaufmännische Assistentin der Geschäftsführung

Heidi Standt ist Diplomökonomin. Sie war als Buchhalterin, Prokuristin und kaufmännische Geschäftsführerin in mehreren Unternehmen der Bauindustrie tätig.

**Nadine Averkamp, Nora Brüggemann, Zhim-xun Ho, Carsten Spandau, Lisa Vierheilig** Studentische Hilfskräfte**Weitere Mitarbeit:**

Jan Felix Engelhardt, Dr. Marcus Engler, Dr. Roman Lehner, Elsa Benhöfer, Francisco Flores-Enriquez, Thore Hagemann, Sebastian Huber, Jana Stankat, Nguyen Nhat An Trinh

## Die beteiligten Stiftungen



### Stiftung Mercator

Die Stiftung Mercator ist eine private, unabhängige Stiftung. Sie strebt mit ihrer Arbeit eine Gesellschaft an, die sich durch Weltoffenheit, Solidarität und Chancengleichheit auszeichnet. Dabei konzentriert sie sich darauf, Europa zu stärken, den Bildungserfolg benachteiligter Kinder und Jugendlicher insbesondere mit Migrationshintergrund zu erhöhen, Qualität und Wirkung kultureller Bildung zu verbessern, Klimaschutz voranzutreiben und Wissenschaft zu fördern. Die Stiftung Mercator steht für die Verbindung von wissenschaftlicher Expertise und praktischer Projekterfahrung. Als eine führende Stiftung in Deutschland ist sie national wie international tätig. Dem Ruhrgebiet, der Heimat der Stifterfamilie und dem Sitz der Stiftung, fühlt sie sich besonders verpflichtet.



### VolkswagenStiftung

Anders als ihr Name vermuten lässt, ist die VolkswagenStiftung keine Unternehmensstiftung, sondern eine eigenständige, gemeinnützige Stiftung privaten Rechts mit Sitz in Hannover. Sie fördert Wissenschaft und Technik in Forschung und Lehre und vergibt Mittel für die Geistes- und Sozialwissenschaften ebenso wie für die Natur- und Ingenieurwissenschaften und die Medizin. Seit der Aufnahme ihrer Tätigkeit 1962 wurden mehr als 30.000 Projekte mit rund 4,2 Milliarden Euro unterstützt.

Mit einem Fördervolumen von etwa 150 Millionen Euro jährlich ist sie eine der größten Stiftungen hierzulande und die größte private wissenschaftsfördernde Stiftung in Deutschland. Die Fördermittel werden aus dem Stiftungskapital – derzeit etwa 2,7 Milliarden Euro – erwirtschaftet; hinzu kommen die Gewinnansprüche auf die vom Land Niedersachsen gehaltenen Volkswagenaktien (v. a. Dividende). Besondere Aufmerksamkeit widmet die VolkswagenStiftung dem wissenschaftlichen Nachwuchs sowie der Zusammenarbeit von Forscherinnen und Forschern auch über wissenschaftliche, kulturelle und staatliche Grenzen hinweg.

### BertelsmannStiftung

### Bertelsmann Stiftung

Die Bertelsmann Stiftung setzt sich für eine gerechte Teilhabe aller am gesellschaftlichen Leben ein. Sie engagiert sich in den Bereichen Bildung, Demokratie, Gesellschaft, Gesundheit, Kultur und Wirtschaft. Durch ihr Engagement will sie alle Bürgerinnen und Bürger ermutigen, sich für das Gemeinwohl einzusetzen. Die 1977 von Reinhard Mohn gegründete, gemeinnützige Einrichtung hält die Mehrheit der Kapitalanteile der Bertelsmann SE & Co. KGaA. Die Bertelsmann Stiftung arbeitet operativ und ist unabhängig vom Unternehmen sowie parteipolitisch neutral.

FREUDENBERG  
STIFTUNG



### Freudenberg Stiftung

Die Freudenberg Stiftung ist 1984 von Mitgliedern der Unternehmerfamilie Freudenberg gegründet worden und ist operativ tätig. Sie erprobt mit ihren Praxispartnern in lokalen Modellstandorten Förderstrategien in den Bereichen Integrationsgesellschaft, Jugend zwischen Schule und Beruf, Demokratische Kultur und Arbeit für psychisch Kranke und investiert in die Verstetigung und Verbreitung übertragbarer Ansätze. Im Mittelpunkt der Stiftungstätigkeit stehen überwiegend Praxisvorhaben für Kinder und Jugendliche, die generell auf deren soziale Integration abzielen. Ein zentraler Arbeitsschwerpunkt ist seit der Stiftungsgründung die Integration von Kindern und Jugendlichen aus Zuwandererfamilien. Aktuell steht die Umsetzung des unaufschiebbaren und unteilbaren Bildungsrechts für Kinder mit Fluchterfahrung im Fokus. Durch kleinräumige und langfristig angelegte Praxisentwicklungsprogramme wie „Ein Quadratkilometer Bildung“ soll in benachteiligten Quartieren die Integrationskraft von Kommune und lokaler Bürgergesellschaft verbessert werden. Die Stiftung reagiert in erster Linie auf Initiativlücken staatlichen und kommunalen Handelns.

Robert Bosch **Stiftung****Robert Bosch Stiftung**

Die Robert Bosch Stiftung gehört zu den großen unternehmensverbundenen Stiftungen in Europa. Sie investiert jährlich rund 70 Millionen Euro in die Förderung von ca. 800 eigenen und fremden Projekten aus den Gebieten der Völkerverständigung, Bildung, Gesellschaft und Kultur sowie Gesundheit und Wissenschaft. Insgesamt hat die Stiftung seit ihrer Gründung 1964 mehr als 1,3 Milliarden Euro für ihre gemeinnützige Arbeit eingesetzt. Die Robert Bosch Stiftung setzt die gemeinnützigen Ziele des Firmengründers und Stifters Robert Bosch (1861–1942) fort. Sie hält rund 92 Prozent der Geschäftsanteile an der Robert Bosch GmbH und finanziert sich aus den Dividenden, die sie aus dieser Beteiligung erhält. Die Stiftung hat ihren Sitz im ehemaligen Stuttgarter Wohnhaus von Robert Bosch. Dort und in ihrer Berliner Repräsentanz beschäftigt sie rund 140 Mitarbeiter.

**Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft**

Der Stifterverband ist eine Gemeinschaftsaktion der deutschen Wirtschaft. In ihm haben sich rund 3.000 Unternehmen, Unternehmensverbände, Stiftungen und Privatpersonen zusammengeschlossen, um Wissenschaft, Forschung und Bildung voranzubringen. Seine gemeinnützigen Aktivitäten finanziert der Stifterverband ausschließlich über die Beiträge und Spenden seiner Mitglieder und Förderer. Dank der privaten Finanzierung ist es möglich, unbürokratisch und frei von staatlichen Vorgaben zu handeln.

**Vodafone Stiftung Deutschland**

Die Vodafone Stiftung ist eine der großen unternehmensverbundenen Stiftungen in Deutschland. Unter dem Leitmotiv „Menschen und Ideen fördern“ unterstützt die Stiftung als gesellschaftspolitischer Think-tank insbesondere Programme in den Bereichen Bildung und soziale Mobilität mit dem Ziel, Impulse für den gesellschaftlichen Fortschritt zu geben, die Entwicklungen einer aktiven Bürgergesellschaft zu fördern und gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen. Dabei geht es der Vodafone Stiftung Deutschland vor allem darum, benachteiligten Kindern und Jugendlichen den sozialen Aufstieg zu ermöglichen.

## Impressum

### Herausgeber

Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) GmbH  
Neue Promenade 6  
10178 Berlin  
Tel.: 030/288 86 59-0  
Fax: 030/288 86 59-11  
info@svr-migration.de  
www.svr-migration.de

### Verantwortlich

Dr. Cornelia Schu

### Bildnachweise

David Ausserhofer (3, 210, 211)  
Dennis Börsch (3)  
Wolfgang Borrs (210)  
Michael Setzpfandt (211, 212)

### Gestaltung

KS Design Martin Schmid  
Alexanderstraße 7  
10178 Berlin

### Druck

Königsdruck Printmedien und digitale Dienste GmbH

ISSN 2199-5621

© SVR GmbH, Berlin 2016





## Über den Sachverständigenrat

Der Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration geht auf eine Initiative der Stiftung Mercator und der VolkswagenStiftung zurück. Ihr gehören sieben Stiftungen an. Neben der Stiftung Mercator und der VolkswagenStiftung sind dies: Bertelsmann Stiftung, Freudenberg Stiftung, Robert Bosch Stiftung, Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft und Vodafone Stiftung Deutschland. Der Sachverständigenrat ist ein unabhängiges und gemeinnütziges Beobachtungs-, Bewertungs- und Beratungsgremium, das zu integrations- und migrationspolitischen Themen Stellung bezieht und handlungsorientierte Politikberatung anbietet. Die Ergebnisse seiner Arbeit werden in diesem Jahreshgutachten veröffentlicht.

Dem SVR gehören neun Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen und Forschungsrichtungen an: Prof. Dr. Christine Langenfeld (Vorsitzende), Prof. Dr. Hacı Halil Uslucan (Stellvertretender Vorsitzender) sowie Prof. Dr. Gianni D'Amato, Prof. Dr. Thomas K. Bauer, Prof. Dr. Petra Bendel, Prof. Dr. Wilfried Bos, Prof. Dr. Claudia Diehl, Prof. Dr. Heinz Faßmann und Prof. Dr. Christian Joppke.

Weitere Informationen unter: [www.svr-migration.de](http://www.svr-migration.de)