

Roland Czada

Politische und gesellschaftliche Rahmenbedingungen einer staatlichen Imamausbildung

In Deutschland ist das Verhältnis von Politik und Religion von historischen Weichenstellungen im Verlauf der Herausbildung des modernen Staates nachhaltig bestimmt worden. Es basiert auf korporativen Gruppenrechten staatlich anerkannter Religionsgemeinschaften, die den liberal-demokratischen Idealen individueller Bürgerrechte und einer staatsunabhängigen pluralistischen Organisationsgesellschaft eigentlich zuwider laufen. Die Einbeziehung des Islam in dieses »korporatistische« Modell wirft einige Fragen zum Verhältnis von Politik und Religion auf, die nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Ausbildung des Personals von Religionsgemeinschaften von Belang sind.

1. Liberale Demokratie und Autonomie der Religionsgemeinschaften

Religiöse und weltanschauliche Bekenntnisfreiheit, eine pluralistische Gesellschaftsordnung und die staatskirchenrechtliche Privilegierung von Religionsgemeinschaften sind in Deutschland eine historische Verbindung eingegangen, die als bewährt und bewahrenswert erachtet wird. Die etablierten Kirchen sind Körperschaften des öffentlichen Rechts. Als solche bilden sie intermediäre Verbände, die hochgradig autonom sind und zugleich eine Mittlerrolle zwischen ihren Mitgliedern und dem Staat einnehmen. Ob dies ein zukunftsweisendes Modell für die Integration des Islam darstellt, hängt nicht zuletzt davon ab, wie die Muslime und ihre religiöse Eliten zu diesem System stehen und sich darin zurechtfinden. Den Imamen gebührt in dieser Hinsicht eine besondere Rolle. Als Vorsteher der Moscheegemeinden haben sie auf das Gesellschaftsbild der Gläubigen großen Einfluss. Und daraus folgt die politische Forderung nach Übernahme öffentlicher Verantwortung, der sich die Imame stellen sollen. Die Imamausbildung an den staatlichen Hochschulen kann zudem als Vorstufe zu einer weiter reichenden Einbindung des Islam in bestehende korporatistische

Beteiligungsformen an Schulen und Hochschulen, öffentlich-rechtlichen Medien und in der freien Wohlfahrtspflege gesehen werden.

Wie zukunftsfähig ist angesichts neuer Herausforderungen das deutsche Modell von »*religious governance*«? Skepsis besteht in zweierlei Hinsicht. Erstens lässt sich der vom Staat verliehene besondere öffentlich-rechtliche und damit auch politische und gesellschaftliche Status von Religionsgemeinschaften aus der Sicht einer liberalen Demokratietheorie und Verfassungslehre nicht ohne Weiteres rechtfertigen. Zweitens resultiert aus der intermediären Stellung der kirchlichen Organisationseliten ein Spannungsverhältnis zwischen ihren Aufgaben der Repräsentation und Seelsorge einerseits und ihrer Kooperations- und Rechenschaftspflicht im direkten Umgang mit Politik- und Verwaltungsakteuren andererseits.

Was das Verhältnis einer pluralistischen liberaldemokratischen Verfassungsordnung zum korporatistischen Staatskirchenrecht betrifft, besteht eine Minimalforderung in der Anerkennung des Vorranges der politischen Verfassung und der allgemeinen Bürgerrechte vor Glaubensregeln und Geboten von Religionsgemeinschaften, die damit möglicherweise kollidieren könnten. Mit der einhergehenden säkularen Subordination haben sich die in Deutschland etablierten Kirchen in Jahrhunderte langen Kämpfen abgefunden. Die Geschichte der europäischen Glaubenskriege und ihrer Nachwehen verdeutlicht, dass die in Westmitteleuropa gefundenen konfessionspolitischen Friedensformeln und Institutionen des Staatskirchenrechts mehr aus der Not historischer Kompromisse als aus einem vernünftigen Plan entstanden ist.

Was uns in Deutschland als religionspolitischer »Stein der Weisen« erscheinen mag, ist im internationalen Vergleich die Ausnahme. Das in den USA gültige »Marktmodell« der Religionen behandelt die Vielzahl religiöser Gruppen und Verbände als Teil eines staatsfreien pluralistischen Universums, in dem allerdings politische Einflusskonkurrenz und Lobbying erlaubt und sogar erwünscht sind. Das weit verbreitete, in vielerlei Abstufungen praktizierte laizistische Modell versucht gerade diesen politischen Einfluss zu verhindern, indem es eine strikte Trennung von Staat und Religion vorschreibt. Die südafrikanische Verfassung toleriert religiös begründete Gruppenrechte mit der Folge, dass in muslimischen Gemeinden das Familien- und Erbrecht auf den Grundsätzen der Scharia aufbaut. In Malaysia gelten der Islam als Staatsreligion und die Scharia als vorherrschende Rechtsquelle, wobei für die ausgesprochen mulireligiöse nicht-muslimischen Bevölkerungshälfte weitreichende Ausnahmen erlaubt

1 Bader, Veit, »*Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism*«, in: *Political Theory* 31, 2/2003, S. 265-294, hier S. 282.

2 Vgl. Lehbruch, Gerhard, »*Die korporative Verhandlungsdemokratie in Westmitteleuropa*« in: *Schweizerische Zeitschrift für Politische Wissenschaft*, 2, No. 4, 1996, S. 19-41.

2. Das deutsche Modell

Die deutsche Religionsverfassung beruht wie die der Schweiz, der Niederlande und Österreichs auf einem Institutionengefüge, das auf die konfessionellen Friedensschlüsse im Gefolge der Reformation zurückgeht. Es gewährt den Konfessionen korporative Autonomie und zwingt ihnen zugleich in politisch relevanten Fragen eine von Parität bestimmte Verpflichtung zur Kooperation auf. Die Grundstruktur dieses Arrangements wird im Osnabrücker Friedensvertrag von 1648 deutlich: Das *Instrumentum Pacis Osnabrugense* garantiert den konfessionellen Körperschaften, sich selbst zu regieren und verpflichtet sie in Glaubensfragen von öffentlichem Interesse zu gütlichem Einvernehmen. Die Regelungen finden ihren Ausdruck in den Friedensformeln »*Itio in Partes*«, die den konfessionellen Parteien Autonomie und das Recht getrennter Beratung und Entscheidung im Vorfeld des Reichstages zubilligt, und »*Amicabilis Compositio*«, das ein auf Parität gegründetes Einvernehmen im Überschneidungsbereich von Konfessionspolitik und allgemeiner Politik einfordert. Die gelegentlich anzutreffende Interpretation, der Westfälische Frieden habe die Trennung von Staat und Kirche eingeleitet, ist vor diesem Hintergrund mehr als missverständlich. Vielmehr geht es um ein geregeltes Miteinander, weil die vertragschließenden Parteien offenbar davon ausgingen, dass an eine umfassende Entkonfessionalisierung der Politik realistischere nicht zu denken ist.

Tatsächlich erwiesen sich Vorstellungen einer fortschreitenden Säkularisierung und Trennung von Staat und Religion wiederholt als Mythos. Allein die im historischen und internationalen Vergleich höchst verschiedenen Modelle der Religionsverfassung und der Religionspolitik zeigen, dass eine juristisch und politisch »saubere« Trennung von Politik und Religion keineswegs eine dauerhafte Lösung darstellt. Die Krise des republikanischen Laizismus in Frankreich, der Türkei oder in Ägypten belegen dies ebenso wie Erfahrungen zum Staat-Religionsverhältnis in den ehemals sozialistischen Staaten des Ostblocks. Der Osnabrücker Konfessionsfrieden von 1648 mit seiner Grundidee eines geregelten, von wechselseitiger Anerkennung und Kooperation getragenen Verhältnisses von Staat und Religion wird insofern von späteren historischen Erfahrungen wiederholt bestätigt. Ob sich diese Konstruktion in einem multireligiösen, zunehmend auch areligiösen Umfeld, also unter ihr historisch fremden

3 Vgl. Martin, David, *A general theory of secularization*, Harper & Row, New York 1978; Bader, »*Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism*«, S. 268.

Rahmenbedingungen, auch weiterhin bewähren kann, bleibt offen. Ganz praktische Probleme, wie die Gründung neuer theologischer Lehrstühle, auf denen die verschiedenen Richtungen des Islam Platz finden oder die Vermehrung der Klassen im schulischen Religionsunterricht, treffen sich mit politischen Herausforderungen und Widersprüchen, die uns aus der Korporatismusforschung, der Verfassungsrechtssprechung und der Religionssoziologie vertraut sind. Sie werden im nächsten Abschnitt kurz angerissen.

3. Spannungen im Staat-Religionsverhältnis

Da sich zwischen den Institutionen von Staat und Kirche bzw. zwischen den Funktionssystemen von Politik und Religion beständig Zonen der Interferenz bilden, erscheint die Idee, sie strikt zu trennen, tatsächlich wirklichkeitsfremd. Dies ändert allerdings nichts an den Problemen, die das geregelte, auf vertragliche Inkorporation von Glaubensgemeinschaften gestützte Miteinander aufwirft. Eines dieser Probleme besteht in der Akzeptanz und Unterstützung der Gläubigen und des religiösen Personals insbesondere der »mittleren Funktionärsebene«, also im Fall des Islam auch der Imame, für eine auf der Ebene von Staats- und Verbandseliten vertragliche eingeforderte Kooperationspflicht. Es zählt zu den Gemeinplätzen der Korporatismusforschung, dass intermediäre Verbandseliten in einem dauernden Zwiespalt zwischen binnenorganisatorischen Aufgaben im Verkehr mit ihren Mitgliedern und externen Kompromisszwängen im Austausch mit der Politik gefangen sind. Die Bewältigung dieses »Spagats« verlangt von den beteiligten Religionen organisatorische Anstrengungen, deren Erfüllung erfahrungsgemäß eine hierarchisch-bürokratische Kirchenverfassung voraussetzt. Nur so scheinen die staatliche Forderung nach einem einheitlichen Ansprechpartner und die damit einhergehende Verpflichtungsfähigkeit und Autorität von Religionsverbänden gewährleistet. Neuere Ansätze zum Beispiel in Niedersachsen, den Zusammenhang zwischen Inkorporation und Organisation zu lockern, indem staatliche Akteure mit den muslimischen Religionsgemeinschaften eine Vertragsbeziehung neuer Art eingehen, müssen vor dem Hintergrund der historisch gewachsenen (Macht-)Verhältnisse zwischen Staat und Kirchen gesehen werden.

Im modernen liberal-demokratischen Staat hat die Freiheit der Religion Verfassungsrang. Die mit dem modernen Staat verbundene Souveränitätsidee

⁴ Czada, Roland, »Konjunkturen des Korporatismus; Zur Geschichte eines Paradigmenwechsels in der Verbändeforschung«, in: Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 25, 1994, S. 37-64; ders., »Vertretung und Verhandlung. Aspekte politischer Konfliktregelung in Mehrebenensystemen«, in: Benz, A./Seibel, W., Theorieentwicklung in der Politikwissenschaft - eine Zwischenbilanz, Baden-Baden, Nomos 1997, S. 237-260.

verlangt aber zugleich eine Entpolitisierung der Religionsgemeinschaften. Diese Konstruktion ist aus theologischer, (macht-)politischer und organisationssoziologischer Sicht höchst voraussetzungsvoll, weil die Werte und Glaubensinhalte von Religionen sich nicht auf das rein Private beschränken und nur schwerlich politisch indifferent bleiben können. Der Spannung zwischen interner Mitgliedschafts- und äußerer Einflusslogik im Handeln von Verbandseliten gilt für inkorporierte Glaubensgemeinschaften umso mehr, als sie - anders als die an materiellen Verteilungsfragen interessierten weltliche Interessengruppen - keine beliebigen politischen Tauschgeschäfte, Junktimes und »package-deals« mit Regierungen, Behörden oder anderen Verbänden eingehen dürfen. Aufgrund ihrer prinzipiellen Wertorientierung können sich Kirchenoberen die Zustimmung für eine ethisch bedenkliche Gesetzgebung nicht für einen Steuervorteil oder öffentliche Subvention »abkaufen« lassen. Soweit Werte und Glaubenswahrheiten tangiert sind, setzt dies der Kooperation von Staat und Religion Grenzen. Dies erscheint aktuell wenig problematisch, weil die Kirchen im Verlauf der jüngeren Geschichte immer weniger imstande waren, ihre Gläubigen in politischen und sozialmoralischen Fragen etwa der Sonntagsruhe, der Schulpolitik oder des Schwangerschaftsabbruchs wirksam zu mobilisieren. Das deutsche Staatskirchenrecht hat insofern eine Trennung von Politik und Religion durchaus befördert. Ob aber die Minbar der Moschee unter dem Eindruck von öffentlichen Religionsverträgen ebenso wie zuvor die Kirchenkanzlei zu einem Ort relativer politischer Enthaltensamkeit oder gar Besänftigung werden kann, ist offen. Dies hängt gewiss von der Imamausbildung ab, aber nicht nur von ihr. Der gesellschaftliche Wertewandel und die gesamtgesellschaftliche Integration der Muslime dürften dabei eine ebenso wichtige Rolle spielen. Vor allem aber ist es das Verhältnis des religiösen Glaubens und der Schrift zur weltlichen Autorität des Staates, von dem die Chancen und Hürden der Integration und der Kooperation abhängen.

Die Ansicht ist weit verbreitet, dass die christliche Theologie basierend auf Matthäus 22,21 (»Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und gebt Gott, was Gottes ist!«) und dem Römerbrief des Paulus (»Jedermann sei Untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat [...],« Römer 13,1-7) politische Subordination ausdrücklich befürworte, während der Islam am Vorrang der Schrift und religiöser Regelwerke festhalte. Recherchiert man aber in 10.000 seit 1998 in evangelischen Kirchen gehaltenen Predigten, die in einer Internetdatenbank frei verfügbar sind, wird deutlich, dass die Wahrnehmung staatlicher Autorität in den christ-

5 Streeck, Wolfgang, »Vielfalt und Interdependenz. Überlegungen zur Rolle intermediärer Organisationen in sich ändernden Umwelten«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 39, 3/1987, S. 471-495; Czada, »Vertretung und Verhandlung. Aspekte politischer Konfliktregelung in Mehrebenensystemen«.

lichen Kirchen keineswegs von einem Verständnis der Subordination bestimmt ist. So predigte zum Beispiel Pfarrer Manfred Kock beim Eröffnungsgottesdienst der 2. Tagung der 9. Synode der EKD am 2. Nov. 1997:

»In unserem demokratisch verfassten Gesellschaftssystem spricht man gerne von der Partnerschaft zwischen Kirche und Staat, Das ist wohl, wenn es um ein in vernünftiger Weise geordnetes Verhältnis von Institutionen und Systemen geht, auch eine passende Begrifflichkeit. Aber Gott und Kaiser sind keine Partner. Gleichwertige Konkurrenz gibt es zwischen ihnen nicht. Gott ist grenzenlos, Die irdische Macht, sei sie tyrannisch oder demokratisch oder irgend etwas dazwischen, ist immer nur abgeleitet, ist immer begrenzt.«

Jede Theologie wird letztlich die irdische Macht, die sie akzeptiert und mit der sie sich einlässt, als von Gott gegeben betrachten müssen. Um welches Bekenntnis es sich auch handelt und wie immer seine Stellung zum Staat verfasst ist: Das Verhältnis von Politik, Gesellschaft und Religion erfordert von den Beteiligten stets einen Balanceakt. Auch wenn es hierzulande, beginnend mit dem Osnabrücker Konfessionsfrieden von 1648, über Jahrhunderte hinweg hochgradig institutionalisiert wurde, bleibt dieses Verhältnis ein *Punktiertes Gleichgewicht*, das relativ instabil in sich geordnet ist. Wenn darüber unter veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ein politischer Konflikt aufbricht, kann es rasch in einen neuen religionspolitischen Entwicklungspfad einmünden.

Literatur

- Bader, Veit, »*Religious Diversity and Democratic Institutional Pluralism*«, in: *Political Theory* 31, 2/2003, S. 265-294.
- Czada, Roland, »*Konjunkturen des Korporatismus: Zur Geschichte eines Paradigmenwechsels in der Verbändeforschung*«, in: *Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 25*, 1994, S. 37-64.
- Ders., »*Vertretung und Verhandlung. Aspekte politischer Konfliktregelung in Mehrehe-nensystemen*«, in: Benz, A./Seibel, W., *Theorieentwicklung in der Politikwissenschaft - eine Zwischenbilanz*, Baden-Baden, Nomos 1997, S. 237-260,
- Lehmbruch, Gerhard, »*Die korporative Verhandlungsdemokratie in Westmitteleuropa*«, in: *Schweizerische Zeitschrift für Politische Wissenschaft*, 2, No. 4, 1996, S. 19-41.
- Martin, David, *A General Theory of Secularization*, Harper & Row, New York 1978.
- Streeck, Wolfgang, »*Vielfalt und Interdependenz. Überlegungen zur Rolle intermediärer Organisationen in sich ändernden Umwelten*«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 39, 3/1987, S. 471-495.