

2 Fragestellung

2.1 Islamisches Gemeindeleben in Deutschland – Fragestellung und Ergebnisse der Vorgängerstudie

Die Befragung im Jahr 2011 nahm die Existenz von 2.342 muslimischen einschließlich alevitischen Gemeinden in Deutschland an, von denen knapp die Hälfte (1.141) an der Befragung teilgenommen hatten. Im Mittelpunkt standen zwei Fragenkomplexe: erstens die bestehenden Strukturen, Angebote und Kooperationen sowie die Bedingungen für die erfolgreiche Erbringung insbesondere sozialintegrationsrelevanter Dienstleistungen, zweitens die Vertretung der Gemeinden durch Verbände, die Auswirkungen des intergenerationalen Wandels und grenzüberschreitende Vernetzungen.

Im Ergebnis zeigte sich, der damaligen Struktur der muslimischen Bevölkerung in Deutschland entsprechend, unter den Moscheegemeinden eine deutliche türkische und sunnitische Prägung, zugleich aber auch eine durchaus herkunftsdiverse Nutzung der Angebote. Religiöse und sozialintegrationsrelevante Dienstleistungen standen nicht in Konkurrenz – im Gegenteil gingen vielfältige religiöse mit vielfältigen sozialen Angeboten in den einzelnen Gemeinden einher, wobei die Imame und alevitischen Dedes in beiden Angebotsgruppen eine tragende Rolle spielten. Oft waren sie die einzigen hauptamtlichen Kräfte, über die die Gemeinden verfügten (siehe hierzu auch Halm/Sauer 2015, S. 106). Religiöse und soziale Dienstleistungen der Gemeinden ebenso wie Kooperationen mit dem nichtmuslimischen Umfeld waren primär von den Organisationsressourcen abhängig und nicht von Glaubensrichtungen, Herkunft oder der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Verband. Die Empfehlung war daher, die Qualifizierung und Angebotserbringung der Organisationen in der Breite zu unterstützen. Zugleich zeigte sich erheblicher Entwicklungsbedarf in Richtung der Betreuung von Senior*innen, der in relativ seltenen diesbezüglichen Abteilungen in den Gemeinden zum Ausdruck kam (siehe Halm et al. 2012, S. 72). Da die Ressourcenausstattung der Gemeinden der wesentliche Erklärungsfaktor für Umfang und Qualität der Angebote war, wurde vorgeschlagen, in zukünftigen Studien diesen Aspekt noch genauer zu erheben, insbesondere was das haupt- und ehrenamtliche Personal angeht (siehe Halm et al. 2012, S. 120). Neben der Vertiefung dieser erklärenden Variablen wurde zudem

angeregt, unter den zu erklärenden Variablen zukünftig die Kooperationen detaillierter zu erfassen.

Die Gemeinden hatten 2011 bereits einen Generationenwechsel vollzogen, indem sowohl unter den Nutzer*innen als auch unter den Gemeindevorsitzenden Nachfolgegenerationenangehörige in der Mehrheit waren. Dies wurde als Hinweis darauf interpretiert, dass die zumeist ab den 1980er-Jahren in der Folge der „Gastarbeitermigration“ entstandenen Gemeinden (und ihre Verbände) trotz intergenerationalen Wandels und fortschreitender Sozialintegration fortbestehen und sich an die veränderten Bedarfe der Klientel anpassen. Zugleich wurde deutlich, dass das Phänomen der grenzüberschreitenden, herkunftslandbezogenen Netzwerke, mit denen die Gemeinden oft in Verbindung gebracht werden (und die ja im Zuge der Entsendung von Imamen, der theologischen Ausbildung, der Finanzierung und anderer Aspekte bei einem Teil der Gemeinden durchaus bestehen) in der Praxis wenig prägend für die Gemeindegarbeit sind. Auch eine zur Zeit der ersten Studie viel diskutierte „Europäisierung“ der Organisationen, d.h. die Vernetzung über unterschiedliche Aufnahmeländer hinweg, schien angesichts der Ergebnisse überschätzt (vgl. Halm et al. 2012, S. 116–119).

Die vom BAMF durchgeführte Befragung von mehr als 800 Imamen und Dedes zeigte, dass diese zumeist nicht in Deutschland aufgewachsen und ausgebildet waren und oft in einem befristeten Arbeitsverhältnis standen. Zugleich waren aber auch ehrenamtlich tätige Imame und Dedes durchaus verbreitet. Analog zur Gemeindebefragung des ZfTI ergab sich auch aus Sicht der Religionsbediensteten ein starker Einbezug in die nichtreligiösen Angebote der Gemeinden (Halm et al. 2012, S. 454), mit der Folge eines ausgeprägten Interesses an Fortbildungen im sozialen, beratenden wie auch im seelsorgerischen Bereich (Halm et al. 2012, S. 11).

2.2 Weitere Forschung zu muslimischen Organisationen in Deutschland

2014/2015 thematisierte eine weitere CATI-Befragung des ZfTI im Auftrag der DIK speziell die sozialen Dienstleistungen derjenigen Gemeinden, deren Verbände an der dritten Phase der DIK beteiligt waren (siehe Halm/Sauer 2015). Hier kamen bereits im Vergleich zu Halm et al. (2012) detailliertere Fragen zu Personal und Qualifikationen, Kooperationen und öffentlicher Förderung zum Einsatz. Es bestätigte sich, dass verfügbare Ressourcen – und nicht andere Merkmale wie etwa die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Verband – die Erbringung sozialer Dienstleistungen bestimm-

men. Die Verfügbarkeit fachlich einschlägigen Hauptamtes, qualifizierten Ehrenamts, aber auch die organisationale Differenzierung der Gemeinden in Abteilungen und Zuständigkeiten wurden als wesentliche Merkmale identifiziert, die nicht nur die Angebotserbringung, sondern auch den Umfang der Kooperationen der Organisationen bestimmen. Dabei war bemerkenswert, dass die Gemeinden nur in geringem Umfang öffentliche Förderung erhielten (Halm/Sauer 2015, S. 105–107). Dieser Befund wurde später auch durch die umfassende Erhebung des Sachverständigenrats für Migration und Integration (SVR, siehe Friedrichs et al. 2020) zu MOs in Deutschland bestätigt, nach der religiöse MOs deutlich seltener von öffentlicher Förderung profitieren als säkulare (siehe Friedrichs et al. 2020, S. 75).

Eine Studie von Halm et al. (2020) hatte die sozialen Dienstleistungen säkularer MOs zum Gegenstand, ebenfalls mit dem Ergebnis relativ verbreiteter öffentlicher Förderung säkularer MOs im Vergleich zu muslimischen. Auch zeigten sich hier gegenüber Halm/Sauer (2015) sehr ähnliche Zusammenhänge bezogen auf die Abhängigkeit der Dienstleistungen von Organisationsressourcen (Halm et al. 2020, S. 87). Solche Zusammenhänge können damit insgesamt als gesichert gelten.

Eine wesentliche Schlussfolgerung aus Halm et al. (2012) und Halm/Sauer (2015) ist, dass die Zugehörigkeit einer Gemeinde zu einem bestimmten Verband oder zu einer Glaubensrichtung in diese Zusammenhänge nicht interveniert. Zugleich erweist sich bei Halm et al. (2020), dass die Zugehörigkeit zu einem Verband an sich eine wichtige Organisationsressource sein kann, die die Erbringung sozialer Dienstleistungen begünstigt, indem der Verband z.B. Unterstützung bei Fortbildungen, bei Kooperationen und bei der Beantragung von Förderung leistet. Das gilt zumindest für säkulare Organisationen. Diese Erkenntnis kann auch für das muslimische einschließlich alevitische Organisationsfeld von Bedeutung sein. Die vorliegende Studie berücksichtigt diese Befunde bei der Analyse der Angebotserbringung der Gemeinden.

Weitere Studien der letzten Jahre zu muslimischen einschließlich alevitischen Organisationen in Deutschland sind zumeist räumlich oder thematisch fokussiert oder beziehen sich nur u.a. auf muslimische MOs. Insbesondere Kooperationen der Organisationen und soziale Dienstleistungen werden in vielen Studien vertieft.

So befasst sich Nagel (2016) anhand von Fallbeispielen mit den sozialen Dienstleistungen und der Vernetzung von religiösen MOs – neben muslimischen auch christlichen, hinduistischen, buddhistischen und yezi-

dischen. Hier wird herausgearbeitet, dass die Tätigkeit der Organisationen Eigendynamiken unterliegt, die etwa von Mehrheits-Minderheitskonstellationen im Herkunftsland, der Sozialstruktur der Mitglieder und öffentlichen Diskursen abhängen, die nur bedingt steuerbar sind und deren Verständnis auch den Sozialraum einbeziehen muss (vgl. Nagel 2016, S. 81, S. 95). Spielhaus/Mühe (2018) zeigen in ihrer Studie zum islamischen Gemeindeleben in Berlin auf der Grundlage von Fokusgruppen und Leitfadeninterviews mit Gemeindevertreter*innen eine starke Zunahme der Vernetzung der Gemeinden in der Stadt, die von der Offenheit von Behörden und Gesellschaft abhängt und die damit nicht allein in Merkmalen der Gemeinden begründet ist (siehe Spielhaus/Mühe 2018, S. 7). Das Organisationsumfeld muss also im Blick bleiben, wenn es um eine Stärkung der Arbeit der Gemeinden geht. Die Untersuchung von Körs/Nagel (2018) zur Zusammenarbeit öffentlicher und religiöser Akteure in Hamburg und im Rhein-Ruhr-Gebiet stellt Aushandlungsprozesse fest, die je nach Kontext sehr unterschiedlich ausgestaltet sind. Eine wichtige Rolle spielen in dem Austausch zwischen staatlichen und religiösen Institutionen die Kirchen, indem sie als *Gatekeeper* für nichtchristliche Religionsgemeinschaften dienen, wobei sich diese Funktion der Kirchen faktisch auf wenige große Glaubensgemeinschaften – einschließlich des Islams – zu Ungunsten kleinerer Glaubensgemeinschaften beschränkt (Körs/Nagel 2018, S. 346, S. 359). Ceylan/Charchira (siehe 2019, S. 191) beobachten bei der Hilfe für Geflüchtete, dass die Akteure der Wohlfahrtspflege den stärkeren Einbezug der muslimischen Organisationen befürworteten. Dabei werden, im Einklang mit den Befunden von Halm/Sauer (2015, S. 106) zu den Bedingungen der sozialen Dienstleistungen muslimischer Gemeinden, eine stark ehrenamtliche Prägung und fehlende Qualifizierung als Entwicklungsprobleme identifiziert (vgl. Ceylan/Charchira 2019, S. 196). Analog zeigen Meyer/Ziegler (2018) am Beispiel der Stadt Münster, dass Erwartungen des Organisationsumfelds an – nicht nur muslimische – MOs aufgrund begrenzter Möglichkeiten der Organisationen nicht immer erfüllt werden und die aufgrund der Herausforderungen der Fluchtzuwanderung ausgeweiteten Kooperationen nicht immer reibungslos verlaufen, da sie mit grundsätzlichen Konflikten um Zugehörigkeit, Teilhabe und Rechte von Eingewanderten (und ihren Organisationen) verbunden bleiben (Meyer/Ziegler 2018, S. 17–18).

Generell konstatieren Friedrichs et al. (2020, S. 20) eine zunehmende Vernetzung und Professionalisierung von MOs. Im Rahmen einer vertiefenden Auswertung (siehe Friedrichs/Mualem 2023, S. 12) zeigt sich ein positiver Zusammenhang zwischen den personellen und – in geringerem

Maße – finanziellen Ressourcen der MOs und den Kooperationen, wobei MOs, die auf dem kulturellen und religiösen Feld aktiv sind, geringere Ressourcen und weniger Kooperationen aufweisen als sozial und politisch aktive Organisationen.

Klie (2022) betrachtet säkulare und religiöse MOs in NRW im Vergleich. Die Autorin stellt fest, dass religiöse (nicht nur muslimische) Organisationen älter und herkunftshomogener sind, zugleich aber auch mehr Mitglieder haben und – analog zu Nagel (2016, S. 81) – in ihrer Tätigkeit stärker nach innen orientiert sind. Sie finanzieren sich auch häufiger ohne Unterstützung von außen und werden stärker durch ehrenamtliche Tätigkeit getragen,⁵ wobei die durchschnittliche Anzahl Hauptamtlicher geringer ist und mit der Zahl der Hauptamtlichen auch die Wahrscheinlichkeit von Kooperationen steigt (Klie 2022, S. 489–496). Zugleich stellt die Autorin auch bei religiösen Organisationen – wie Friedrichs et al. (2020, S. 36–37) für MOs allgemein – eine ausgeprägte Multifunktionalität fest, wobei aber gesellschaftliches Engagement eher in karitativer Unterstützung als in politischer Interessenvertretung besteht.

Seit der Befragung der muslimischen einschließlich alevitischen Gemeinden durch das ZfTI 2011 hat die Forschung also eine Reihe von Aspekten herausgearbeitet, die ausführlicher oder zusätzlich berücksichtigt werden sollten. Insgesamt legt der Forschungsstand nahe, neben der Angebotserbringung und ihren Bedingungen einschließlich der personellen Ressourcen, in der vorliegenden Studie die Betrachtung der Kooperationen der Organisationen und der Bedingungen erfolgreicher Kooperationen zu vertiefen.

2.3 Veränderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen

Seit 2011 sind Entwicklungen eingetreten, die die Arbeitsbedingungen der muslimischen einschließlich alevitischen Gemeinden und damit das Angebot beeinflusst und auch einen strukturellen Wandel der Organisationen bewirkt haben können:

- Die Fluchtmigration der letzten zehn Jahre hat die Herkunfts- und demografische Struktur der muslimischen Bevölkerung in Deutschland

5 Halm et al. (2020, S. 65, S. 68) wiesen ebenfalls nach, dass säkulare MOs eher häufig über hauptamtliches Personal und über finanzielle Unterstützung durch öffentliche Geldgeber verfügen.

deutlich verändert. Die Organisationslandschaft bildet diese neue Vielfalt (noch) nicht ab (Pfundel et al. 2021, S. 9–10). Dennoch sollte die Klientel der Gemeinden, die früher zwar schon multiethnisch war, aber dennoch zumeist durch eine Herkunft dominiert wurde, heute heterogener geworden sein. Zugleich sehen sich die bestehenden Gemeinden mit einer veränderten und möglicherweise größeren Nachfrage nach Angeboten durch Geflüchtete einerseits und großen gesellschaftlichen Erwartungen bezüglich der Unterstützung der neuen Klientel andererseits konfrontiert (Ceylan/Charchira 2019, S. 193), was zu einer Veränderung der sozialen Angebote geführt haben könnte. Friedrichs et al. (2020, S. 7, S. 20) betonen bezogen auf die MO-Landschaft insgesamt die große Dynamik, die sich auch in der Neugründung von Organisationen zeigen kann. Wenn auch verzögert, so könnte sich die Grundgesamtheit der Gemeinden also derzeit beträchtlich wandeln. Ebenso ist davon auszugehen, dass die Fluchtmigration Qualifizierung und Professionalisierung in den Organisationen angestoßen oder intensiviert, die Akquise von Ehrenamt erleichtert und Kooperationen mit nichtmigrantischen oder nichtreligiösen Akteuren vor Ort gefördert hat, auch weil diese die Unterstützung der Gemeinden bei der Geflüchtetenarbeit suchen (vgl. Nagel 2016, S. 81; vgl. Meyer/Ziegler 2018; vgl. Spielhaus/Mühe 2018, S. 110). Allerdings ist die durch die Fluchtmigration angestoßene Kooperation und Anerkennung durch nichtmigrantische lokale Akteure nach Klie (2022, S. 509) bei religiösen Organisationen weniger ausgeprägt als bei säkularen MOs. Zugleich hat der „Sommer der Migration“ dazu geführt, dass Kooperationen innerhalb des muslimischen Feldes, zwischen unterschiedlichen Glaubensrichtungen, Herkunftsn sowie zwischen etablierten und weniger etablierten Trägern von Angeboten angestoßen wurden (Ceylan/Charchira 2019, S. 196–197; vgl. Körs/Nagel 2018, S. 359).

- Maßnahmen gegen die Ausbreitung des Covid-19-Erregers haben die Arbeit der Gemeinden und die Erbringung religiöser und sozialer Dienstleistungen erschwert oder sogar verhindert, mit der möglicherweise auch langfristigen Folge der Verringerung von Angeboten aufgrund des Wegbrechens von Haupt- und Ehrenamt, des Verlusts von lokalen Netzwerken oder geringerer Nachfrage. Zugleich mag die Pandemie aber auch Digitalisierung angestoßen haben (vgl. Friedrichs et al. 2020, S. 82), mit dem Ergebnis von mehr Onlinepräsenz und webbasierten Angeboten.
- Im vergangenen Jahrzehnt haben Fragen von Identität und Zuschreibung mit der zunehmenden Problematisierung des „Migrationshintergrundes“ an Bedeutung gewonnen (vgl. Foroutan et al. 2014, S. 55). *Neue deutsche*

Organisationen sehen sich als Gegenentwurf zu „klassischen“ MOs in der Folge des intergenerationalen Wandels (vgl. Friedrichs et al. 2020, S. 35), mit bisher aber unklaren Folgen für das muslimische Organisationsfeld. Möglicherweise haben solche Debatten zu Veränderungen geführt, wo und wie sich Muslime organisieren – etwa gar nicht mehr in „traditionellen“ Gemeinden und stattdessen in neuen Organisationen, die sich explizit gegen etablierte Strukturen wenden. An diese Debatten schließt etwa die Junge Islam Konferenz (JIK) an, die eben nicht durch eine verbandliche Organisationslogik gekennzeichnet ist, wie sie bei Halm et al. (2012, S. 104) noch als auf absehbare Zeit prägend prognostiziert wurde. Auch die Gründungen etwa des Liberal-Islamischen Bundes, des Verbands Demokratisch-Europäischer Muslime, des Muslimischen Forums Deutschland oder der Alhambra-Gesellschaft – die drei letztgenannten Organisationen nicht als Zusammenschlüsse von Gemeinden, sondern als Interessenvertretung von Muslim*innen in Deutschland – deuten dahingehende Veränderungen oder zumindest eine Diversifizierung der Organisation der Muslim*innen an. Die vorliegende Studie kann prüfen, ob sich eine zunehmende Zahl verbandsunabhängiger Gemeinden findet.

- Viele nichtreligiöse Dienstleistungen der muslimischen einschließlich alevitischen Gemeinden lassen sich dem Bereich der Wohlfahrtspflege zuordnen. Dieser war in der dritten Phase der DIK 2014 bis 2017 ein Schwerpunkt, was dazu geführt hat, dass die diesbezügliche Profilierung der Gemeinden durch eine Reihe von Projekten öffentlich gefördert wurde⁶ und in der Folge auch neue Strukturen entstanden sind (siehe dazu unten die Entwicklung der Verbände). Entsprechende Projekte hatten den Anspruch, über die Beteiligung einzelner Gemeinden und Standorte hinaus, das Angebot sozialer Dienstleistungen durch Einbezug der Verbände letztendlich in der Breite zu fördern, die Aktivitäten zu professionalisieren und auch die Kooperation zwischen nichtmuslimischen Akteuren und muslimischen Gemeinden zu unterstützen (Ceylan/Char-

6 Insbesondere die Modellprojekte zur Qualifizierung muslimischer und alevitischer Wohlfahrtspflege des Paritätischen NRW 2016–2018; das Transferprojekt „Dialog- und Lernplattform zur Unterstützung und Stärkung muslimischer und alevitischer Sozialarbeit vor Ort“ des Paritätischen NRW 2020–2022 oder das Projekt Empowerment zur Wohlfahrtspflege des Instituts für Sozialarbeit und Sozialpädagogik (ISS). Darüber hinaus wurde im Rahmen der vierten Phase der DIK das Förderprogramm „Moscheen für Integration“ aufgelegt, das u.a. die Professionalisierung und Qualifizierung der Gemeindegarbeit fördert.

chira 2019). Vor diesem Hintergrund könnten die Angebote der Gemeinden seit 2011 zahlreicher, qualifizierter und vernetzter geworden sein – was sich bei Spielhaus/Mühe (siehe 2018, S. 110) für Berlin auch zeigt –, wobei aber die Moscheegemeinden noch immer nur am Rande an der öffentlich finanzierten Wohlfahrtspflege partizipieren (vgl. Ceylan/Charchira 2019, S. 196, S. 198; Klie 2022, S. 506; Friedrichs et al. 2020, S. 58).

- Jenseits des muslimischen Organisationsfeldes ist in der jüngeren Forschung deutlich geworden, dass MOs auf verbesserte Förder- und Beteiligungsmöglichkeiten (so auf Bundesebene die Berücksichtigung im Nationalen Integrationsplan) reagieren. Eine beträchtliche Zahl von MOs wird oder wurde inzwischen öffentlich gefördert, und dieser Umstand prägt ihre Tätigkeit, die sich stark auf das Ankunftsland und die hiesige Sozialintegration der Klientel richtet (vgl. Halm et al. 2020, S. 118–119; vgl. Friedrichs et al. 2020, S. 6; vgl. Klie 2022, S. 508). Diese Entwicklung kann zu Lasten transnationaler Orientierungen gehen (vgl. Halm/Sauer 2022). Ob muslimische Gemeinden ebenfalls in entsprechendem Umfang gefördert werden, ist indessen zweifelhaft (siehe oben); die Gemeinden stehen potenziell stärkeren Vorbehalten seitens Fördermittelgebern und Kooperationspartnern gegenüber („gläserne Decke“) oder erfüllen Förderkriterien nicht; MOs, die (auch) im religiösen Bereich aktiv sind, erhalten seltener Fördermittel (Friedrichs et al. 2020, S. 101, Klie 2022, S. 509). Sie müssen zugleich sowohl religiöse als auch gesellschaftliche Aufgaben bewältigen und in Einklang bringen (vgl. Klie 2002, S. 519). Körs/Nagel (2018, S. 358) argumentieren, dass nichtkirchliche Strukturen und damit nichtchristliche Religionsgemeinschaften sich noch immer einer strukturellen Benachteiligung gegenübersehen.
- Muslim*innenfeindlichkeit ist ein nach wie vor bedeutendes Thema (vgl. Spielhaus 2021). Ein knappes Fünftel der Bevölkerung mit deutscher Staatsangehörigkeit in Deutschland zeigte 2018/2019 muslim*innenfeindliche Einstellungen, wobei dieser Anteil seit 2014 stabil geblieben, im Vergleich zu den 2000er-Jahren aber gesunken ist (Zick et al. 2019, S. 83). Der Unabhängige Expertenkreis Muslimfeindlichkeit (2023) kommt im Auftrag der Bundesregierung zu dem Schluss, „dass Muslimfeindlichkeit kein gesellschaftliches Randphänomen darstellt, sondern in weiten Teilen der deutschen Bevölkerung verbreitet ist“ (S. 8). Dabei versteht der Bericht „Muslimfeindlichkeit als individuelle Einstellung gegenüber Muslim*innen“, aber auch als gesellschaftliche Struktur, die zur Ausgrenzung von Muslim*innen führt (S. 23). Diekmann (2017) ar-

beitet heraus, dass es Islamfeindlichkeit und (personalisierte) Muslim*innenfeindlichkeit zu unterscheiden gilt. Zum Thema Islamfeindlichkeit (in Abgrenzung zu persönlicher Ablehnung von Muslim*innen) liegen Zeitreihendaten des Religionsmonitors 2013 und 2017 vor: So waren in Westdeutschland gleichbleibend 49% der Bevölkerung der Meinung, der Islam sei eine bedrohliche Religion, in Ostdeutschland lag der Anteil jeweils etwas höher, sank aber von 57% in 2013 auf 54% in 2017 (vgl. Pickel 2019, S. 82). Somit ist die generalisierte Islamablehnung ausgeprägter als die persönliche Ablehnung von Muslim*innen, die – relativ stabil – weniger als 20% der deutschen Staatsbürger in Deutschland betrifft (vgl. Zick et al. 2019, S. 83). Beide Einstellungsmuster hängen tendenziell zwar zusammen, werden aber durch unterschiedliche Faktoren beeinflusst⁷ und können sich auch unabhängig voneinander entwickeln. Welche der beiden Konzepte für die vorliegende Studie von größerer Bedeutung ist, ist dabei nicht sicher, da persönliche Diskriminierungserfahrungen von Vertreter*innen muslimischer Gemeinden für die Aktivitäten und Kooperationen der Organisationen eine Rolle spielen können, möglicherweise aber auch abstraktere Vorbehalte gegen die Etablierung des Islams in Deutschland zu seltenerer Kooperation und weniger Aktivität führen. Nach Klie (2022, S. 515) ist die Wahrnehmung von Fremdenfeindlichkeit und Diskriminierung bei Vertreter*innen religiöser Organisationen ausgeprägter als bei solchen von säkularen MOs, ohne dass dies jedoch das Kooperationsverhalten beeinträchtigt.

- Mit der Entstehung von Lehrstühlen und Instituten für islamische Theologie an deutschen Universitäten sowie verbandsinternen und verbandsübergreifenden Angeboten der praktisch-religiösen Ausbildung ergaben sich in den letzten Jahren auch zunehmend Möglichkeiten für die Aus- und Fortbildung von Imamen in Deutschland.⁸ Dies beginnt sich möglicherweise langsam in den Gemeinden niederzuschlagen.

7 Beispiel: Der Besuch in einer Moschee verringert zwar die Vorurteile gegenüber Muslim*innen, nicht jedoch gegenüber dem Islam (vgl. Diekmann 2017, S. 30).

8 Auch durch verbands eigene Angebote wie etwa von DITĪB, VIKZ, IGMG und AMJ sowie das verbandsübergreifende Angebot des Islamkollegs Deutschland können unterschiedliche Ausbildungen zum Imam in Deutschland durchlaufen werden. Möglich sind zudem Fortbildungen, die in Deutschland von einigen Verbänden angeboten werden. Siehe hierzu auch BAMF (2020). <https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Broschueren/bestandserhebung-ausbildung-religioeses-personal.html?nn=598134>

- Das muslimische Verbändefeld hat sich im vergangenen Jahrzehnt insofern weiterentwickelt, als sich immer mehr Organisationen durch die Gründung von Landesverbänden in das föderale System einpassen, so die Türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği – DİTİB), die Islamische Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG) und der Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ, Lemmen 2017, S. 322). Diese Entwicklung mag positive Auswirkungen auf die Kooperationsfähigkeit, die Finanzierung und die Angebote der diesen Verbänden zugehörigen Gemeinden haben. Zugleich ist in Teilen eine vertiefte Institutionalisierung erfolgt, indem Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) und Alevitische Gemeinde Deutschland (AABF) als Körperschaften des öffentlichen Rechts (KdöR) anerkannt wurden. Die erstmalige Anerkennung der AMJ erfolgte 2013 in Hessen, die der AABF 2020 in NRW.
- Aufgrund der zwischenzeitlichen Entwicklung der Türkei zu einem immer stärker autokratischen Staat hat sich die Sicht auf die eng mit dem türkischen Amt für religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı) verbundene DİTİB verändert. Galt DİTİB – deren Imame Beamte des türkischen Staates sind, die auf Zeit nach Deutschland abgestellt werden – lange als Garant für einen unpolitischen und laizistisch geprägten Islam und damit als zuverlässige Partnerin für Politik und Verwaltung, wird die enge Verbindung zum türkischen Staat und dessen potenzielle Einflussnahme nun kontrovers diskutiert (vgl. Klie 2022, S. 50; Mediendienst Integration 2018, S. 12), was Folgen für die Zusammenarbeit hatte.⁹ Diese Entwicklung kann sich auch auf die DİTİB zugehörigen Gemeinden ausgewirkt haben.

Die vorliegende Studie trägt diesen gesellschaftlichen Veränderungen ggf. durch die Erweiterung der 2011 abgefragten Items und in der Datenanalyse Rechnung.

9 So ruhte beispielsweise die Mitgliedschaft von DİTİB im Beirat für den Islamischen Religionsunterricht in NRW; die Aufnahme in die 2021 neu geschaffene Kommission für den Islamischen Religionsunterricht sorgte für heftige Kritik. Darüber hinaus wurde die Projektzusammenarbeit mit DİTİB seitens des Bundes 2018/2019 nahezu eingestellt (vgl. Mediendienst Integration 2018, S. 12).

2.4 Muslim*innen, Alevit*innen und ihre Organisationen in Deutschland

Die Gesamtzahl der Muslim*innen einschließlich Alevit*innen in Deutschland wurde 2019 durch das BAMF auf 5,3 bis 5,6 Millionen Personen und ihr Bevölkerungsanteil auf 6% bis 7% geschätzt,¹⁰ wobei 97% von ihnen in den westdeutschen Bundesländern einschließlich Berlin und dort oft in Ballungsgebieten leben. Sie bilden damit nach Christ*innen die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Deutschland. Die Zahl der Muslim*innen ist (ebenso wie ihre Herkunftsdiversität) in den letzten Jahren deutlich gewachsen. 2008 betrug sie noch zwischen 3,8 und 4,3 Millionen, bei einem Bevölkerungsanteil von ca. 5%. Bereits 2015 ging man von einer Zunahme auf 4,4 bis 4,7 Millionen aus, wobei aufgrund von Flucht seit 2015 nochmals knapp eine Millionen Muslim*innen zugewandert sind (Pfundel et al. 2021, S. 37–38, S. 54). Zwar sind türkeistämmige Muslim*innen mit 45% nach wie vor die relativ größte, aber nicht mehr – wie noch 2008 mit 64% – die absolut bedeutendste nationale Herkunftsgruppe. Zweitgrößte muslimische Herkunftsgruppe sind Menschen aus Syrien (13%), gefolgt von Personen mit kosovarischem Migrationshintergrund (Pfundel et al. 2021, S. 42). Im Vergleich zu 2008 hat vor allem der Anteil der Muslim*innen aus dem Nahen Osten und aus Südosteuropa zugenommen (Pfundel et al. 2021, S. 44). Dabei gehören drei Viertel der Muslim*innen in Deutschland der sunnitischen Glaubensrichtung an, 8% definieren sich als Alevit*innen und 4% sind schiitisch, wobei im Vergleich zu 2008 das Sunnitentum nun noch stärker dominiert. Die Alevit*innen stammen weit überwiegend aus der Türkei. Muslim*innen aus dem Nahen Osten und aus Nordafrika sind nach Glaubensrichtungen deutlich homogener – sunnitisch – als diejenigen aus Südosteuropa und aus dem Mittleren Osten (Pfundel et al. 2021, S. 48).

Entsprechend der – früher noch viel stärkeren – Dominanz der Türkei-stämmigen unter den Muslim*innen in Deutschland ist auch die Organisationslandschaft türkisch-sunnitisch geprägt. In den 1970er-Jahren, mit der Verfestigung des Aufenthalts der „Gastarbeiter“ und ihrer Familien, wurden eigeninitiativ lokale Moscheevereine gegründet, die häufig auch als soziale Treffpunkte fungierten und entsprechend ethnisch und konfessionell homogen waren (vgl. Lemmen 2017, S. 314). Zeitgleich formierten sich zudem erste überregionale Gemeindeverbände. Die Vereine und Verbände reprä-

10 Da die Zugehörigkeit zum Islam nicht an eine formale Mitgliedschaft gebunden ist und nicht in amtlichen Statistiken oder staatlichen Verzeichnissen erfasst wird, kann die Zahl der Muslim*innen in Deutschland nur anhand von Hochrechnungen geschätzt werden (Pfundel et al. 2021, S.16, S. 30–31).

sentieren inzwischen zwar insgesamt die Vielfalt der Muslime in Deutschland, sind aber für sich nach wie vor oft durch bestimmte Herkünfte oder Glaubensrichtungen geprägt (vgl. Pfündel et al. 2021, S. 102).

In der Studie von Halm et al. (2012) erwiesen sich (in absteigender Reihenfolge) die sunnitisch geprägten Verbände DİTİB, IGMG, VIKZ und die alevitische AABF als diejenigen, die die meisten Gemeinden organisieren, allesamt mit i.d.R. türkischer Prägung.

Die DİTİB wurde 1984 durch die türkische Religionsbehörde mit dem Ziel gegründet, für die in Deutschland lebenden Türkeistämmigen einen laizistisch geprägten Islam nach (damaligem) türkischem Vorbild zu etablieren. Die seit 1976 unter wechselnden Namen bestehende IGMG ging aus der islamistischen Bewegung Necmettin Erbakans hervor und hat sich 1986 mit anderen, kleineren Organisationen zum Islamrat zusammengeschlossen. Der bereits 1973 gegründete VIKZ ist mystisch-sufisch orientiert. Die seit 1992 bestehende AABF ist die größte alevitische Organisation. Sie sucht das Alevitentum in der Diaspora als eigenständige Religion zu etablieren.

Neben dem Islamrat besteht mit dem Zentralrat der Muslime (ZMD) ein weiterer Dachverband (mit verbandlichen Mitgliedern), der deutlich multiethnisch geprägt ist. Ihm gehören u.a. die Union der Türkisch-Islamischen Kulturvereine in Europa (ATİB), die Union der Islamisch-Albanischen Zentren in Deutschland (UIAZD) und in assoziierter Form die Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland (IGBD) an.

Weitere bedeutende Verbände außerhalb von Islamrat und ZMD sind der Zentralrat der Marokkaner in Deutschland (ZRMD), das Bündnis Malikitische Gemeinde Deutschland (BMG) mit Mitgliedsgemeinden aus den Maghreb-Staaten sowie die seit 2009 bestehende Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden (IGS) mit meist afghanisch, iranisch, irakisch, libanesisch und pakistanisch geprägten Mitgliedern. Die Deutsche Muslimische Gemeinschaft (DMG, früher Islamische Gemeinschaft in Deutschland – IGD) wird der Muslimbruderschaft zugerechnet. Der Liberal-Islamische Bund (LIB) definiert sich explizit nicht herkunfts-, konfessions- oder rechtsschulengebunden.

Eine Sonderstellung, ähnlich der der AABF, hat die AMJ. Beide Vereinigungen sind, wie oben bereits erwähnt, als KdöR den Kirchen gleichgestellt. Die AMJ als Religionsgemeinschaft resultiert aus der Ende des 19. Jahrhunderts in Indien entstandenen Ahmadiyya-Bewegung, versteht sich aber selbst uneingeschränkt als Teil des Islams. Darüber hinaus bestehen

noch eine Reihe kleinerer Zusammenschlüsse und natürlich auch zahlreiche verbandsunabhängige Moscheegemeinden.

Im Zuge der DIK bildete sich 2007 der Koordinationsrat der Muslime (KRM) aus vier Verbänden (DİTİB, VIKZ, Islamrat und ZMD). Diesem traten 2019 die UIAZD und der ZRMD bei. Der KRM nimmt für sich in Anspruch, die Mehrheit der Moscheegemeinden zu repräsentieren und als Ansprechpartner für Politik und Verwaltung in Deutschland sowie als Interessenvertreter des organisierten Islams zu fungieren (Lemmen 2017, S. 320). In der Folge des thematischen Schwerpunkts Wohlfahrtspflege der DIK wurde 2016 das Islamische Kompetenzzentrum für Wohlfahrtswesen (IKW) in Köln eingerichtet, das von Islamrat, DİTİB, IGBD, IGS, VIKZ, ZMD, ZRMD und UIAZD getragen wird und muslimische Akteure bei der Erbringung von Leistungen der Wohlfahrtspflege unterstützt. 2018 gründete sich aus dem AMJ zudem der Wohlfahrtsverband An-Nusrat in Frankfurt am Main. Der VIKZ hat im Oktober 2023 den KRM verlassen.

Zudem differenziert sich die Organisationslandschaft weiter aus, indem einige Dachverbände wie DİTİB, VIKZ und IGMG einerseits Landesverbände gründen und andererseits verbandsübergreifende Strukturen auf Landesebene entstehen („Schuras“, vgl. Lemmen 2017, S. 322; Mediendienst Integration 2018, S. 9).

Hinsichtlich der Möglichkeiten der Verbände bzw. ihrer Gemeinden, öffentliche Förderung zu akquirieren, ist von Bedeutung, dass einzelne Organisationen unter der Beobachtung der Verfassungsämter stehen, so die IGMG, die neben dem daraus folgend erschwerten Zugang zu Förderung auch generell jahrelang als Kooperationspartnerin eher gemieden wurde, ungeachtet der doch relativ großen Bedeutung des Verbandes mit seinen zahlreichen Gemeinden. Die deutlich kleinere ATİB – als Teil des ZMD – wird ebenso beobachtet wie das Islamische Zentrum Hamburg, das Mitglied der IGS ist. Bis zum Ausschluss 2022 war zudem die ebenfalls vom Verfassungsschutz beobachtete DMG-Mitglied im ZMD. Hier ist zu erwarten, dass sich die Beobachtung dieser Mitgliedsorganisationen auch nachteilig auf die Förderung ihrer jeweiligen Dachverbände und der entsprechenden Gemeinden auswirkt.

Auch aufgrund der großen Bedeutung für die Herstellung von Legitimität der Verbände ist die Zahl der jeweils repräsentierten Gläubigen kontrovers und damit unklar. Nach verbreitetem Verständnis ist eine formale Mitgliedschaft in einem Moscheeverein oder einem alevitischen Cem-Haus weder erforderlich noch obligatorisch, um der Gemeinde anzugehören. Häufig zahlt nur ein Familienmitglied Beiträge, während weitere Familien-

angehörige Dienstleistungen nutzen (Lemmen 2017, S. 315; Mediendienst Integration 2018, S. 3). Somit sind Mitgliedszahlen nur Anhaltspunkte für die Bedeutung von Gemeinden und Verbänden. Nach Pfündel et al. (2021, S. 107–110) fühlen sich 57% der Muslime durch keinen Verband vertreten. Mit 24% ist DİTİB derjenige Verband, von dem sich die meisten Muslime in Deutschland voll oder teilweise vertreten fühlen, gefolgt von der IGMG (13%) und dem ZMD mit 7%. Durch die AABF sehen sich ebenfalls 7% der Musli*innen bzw. Alevit*innen in Deutschland repräsentiert.

Die Moscheegemeinden selbst sind häufig in Vereinsform organisiert und verfügen in der Regel über einen gewählten Vorstand, der Leitungs- und Vertretungsaufgaben wahrnimmt. Die geistliche Leitung liegt zumeist bei einem Imam oder Dede, der entweder von der Gemeinde beschäftigt oder durch die Herkunftsstaaten gestellt und finanziert wird – wie im Falle der DİTİB- und etlicher IGMG-Moscheen und vieler marokkanischer Gemeinden (Lemmen 2017, S. 325). Die Imame und Dedes in Deutschland sind fast ausschließlich Männer, die Zahl der Imaminnen ist verschwindend gering. Weibliche Religionsgelehrte leiten in der Regel Gebete nur für Frauengruppen (Hoca, Mursida), stehen jedoch nur in wenigen Ausnahmefällen einer Gemeinde vor.¹¹

Die Zahl der Moscheegemeinden in Deutschland ist nur ungefähr bekannt, da zentrale Register hierzu fehlen (vgl. Klie 2022, S. 11, S. 274). Schätzungen auf Basis von Forschungsprojekten variieren hinsichtlich der Anzahl der religiösen – z.T. nicht nur muslimischen bzw. alevitischen – MOs: So identifizieren Primer et al. (2017) aus den Daten des ZiviZ-Surveys, dem Vereinsregisterangaben zugrunde liegen, 5.000 bis 6.000 religiöse MOs, In der Studie zu MOs von Friedrichs et al. (2020) ergab die Befragung einen Anteil von 13,4% der Organisationen, die sich selbst als religiöse Organisation einschätzen sowie 14,5%, die als Schwerpunkt der Tätigkeit „Religion“ angaben, was übertragen auf die geschätzte Anzahl der MOs nur 1.600 bis 2.100 religiöse – einschließlich nichtmuslimische – MOs bedeuten würde. Eine weitere Studie zu MOs in NRW, der sowohl ZiviZ-Survey-Daten 2017 aus NRW als auch die Datenbank des Forschungsprojekts „Religiöse Vielfalt in NRW 2017“ der Universität Bochum zugrunde lag (siehe Klie

11 Daher wurde in der Befragung auf die Erhebung des Geschlechts der Imame und Dedes verzichtet. Die Annahme, dass weibliche Imame und Dedes eine absolute Ausnahme darstellen, war Ergebnis eines Workshops mit themeneinschlägigen Wissenschaftler*innen im Rahmen der Vorbereitung des Fragebogens (siehe unten) und anschließender Recherchen.

2022, S. 31), ergibt hochgerechnet auf Deutschland gut 3.100 muslimische einschließlich alevitische Gemeinden.

Die vorliegende Studie geht nach einer umfassenden Recherche (siehe Kapitel 3.3.1) und der Streichung nicht mehr existierender Telefonanschlüsse bzw. Organisationen von einer Grundgesamtheit von rund 2.600 Gemeinden in Deutschland aus.

