

Arbeitshilfen

172

Christen und Muslime in Deutschland

23. September 2003

Christen und Muslime in Deutschland

23. September 2003

**Herausgeber:
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Bonner Talweg 177, 53129 Bonn**

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
--------------	---

Teil I: Von der Wahrnehmung zur Begegnung

1. Den Islam in Deutschland wahrnehmen.....	9
1.1 Die Entwicklung der islamischen Präsenz.....	9
1.1.1 Früheste Zeugnisse islamischen Lebens	9
1.1.2 Zum Profil der islamischen Präsenz nach Herkunftsländern.....	11
1.1.3 Vom Gastarbeiterislam zum Islam in Deutschland	12
1.2 Einheit und Vielfalt im Islam.....	14
1.2.1 Die Einheit der islamischen Glaubensgemeinschaft	14
1.2.2 Sunniten und Schiiten	15
1.2.3 Die islamischen Rechtsschulen.....	21
1.2.4 Islamische Sondergruppen	24
1.2.5 Die Aleviten	26
1.2.6 Der mystische Islam.....	28
1.3 Die wichtigsten islamischen Organisationen	31
1.3.1 Der arabisch geprägte Islam.....	33
1.3.2 Der iranisch geprägte Islam	35
1.3.3 Der türkisch geprägte Islam	35
1.3.4 Der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland/ Islamischer Weltkongress und der Zentralrat der Muslime in Deutschland	47
1.4 Zwischen Separation und Integration.....	52
1.4.1 Rechtliche und soziale Aspekte	52
1.4.2 Religiöse Aspekte.....	56

2.	Glauben und Handeln – was verbindet, was unterscheidet Muslime und Christen?	59
2.1	Islam als Glaube und Lebensordnung	59
2.1.1	Der Islam: Hingabe an Gott im Glauben	60
2.1.2	Die Quellen des Islam als Glaubens- und Lebensordnung	61
2.1.3	Die Glaubensartikel	63
2.1.4	Die religiösen Grundpflichten	76
2.1.5	Verpflichtung zum dschihād?	79
2.1.6	Der Begriff der Scharia	84
2.1.7	Ehe, Familie, Sexualität und Geburtenregelung	87
2.1.8	Sterben und Tod.....	94
2.1.9	Demokratie und Menschenrechte	98
2.2	Das Grundprofil des christlichen Glaubensbekenntnisses	103
2.2.1	Der Glaube an den einen Gott	103
2.1.2	Gottes Geschichte mit dem Menschen	105
2.1.3	Gottes Selbstmitteilung in Jesus von Nazareth	106
2.1.4	Gott der Dreieine	108
2.1.5	Die Kirche: „Zeichen und Werkzeug“ für Gottes Heil in der Welt	109
2.3	Islamische Reaktion auf die Grundaussagen des christlichen Glaubens	110
2.3.1	Gott, der Schöpfer.....	110
2.3.2	Der Mensch: nicht Ebenbild, sondern verantwortlicher Sachwalter Gottes	111
2.3.3	Gott, Sünde und Heil	112
2.3.4	Gott, Jesus von Nazareth und der Heilige Geist	113
2.3.5	Der Auftrag der islamischen Glaubensgemeinschaft.....	114

2.4	Unterschiede und Gemeinsamkeiten des islamischen und christlichen Glaubens	115
2.4.1	Gottes Offenbarung.....	115
2.4.2	Der Weg zum Heil	117
2.4.3	Der Mensch im Gegenüber zu Gott	118
3.	Christen und Muslime in unserer Gesellschaft	119
3.1	Islamische Religionsausübung in Deutschland	119
3.1.1	Die Religionsfreiheit des Grundgesetzes	119
3.1.2	Glaubensbekenntnis, Gebet, Pflichtabgabe, Pilgerfahrt und Fasten	120
3.1.3	Die Bedeutung der Moschee für islamisches Leben	123
3.2	Einzelfragen islamischer Glaubens- und Lebensordnung	126
3.2.1	Moscheebau und Muezzinruf.....	126
3.2.2	Speisevorschriften	128
3.2.3	Bestattungsvorschriften.....	130
3.2.4	Bekleidungsvorschriften	131
3.2.5	Die Stellung der Frau im islamischen Recht	133
3.3	Islamische Präsenz – eine Herausforderung für die Kirche	138
3.3.1	Die christlich-islamische Begegnung	138
3.3.2	Aspekte der Begegnung	145
3.3.3	Muslimische Kinder in katholischen Kindertageseinrichtungen	151
3.3.4	Katholische Schulen in freier Trägerschaft	154
3.3.5	Islam als Gegenstand des katholischen Religionsunterrichts	156
3.3.6	Themen des Dialogs: Der Dialog der Werte.....	159
3.4	Zusammenleben von Christen und Muslimen im säkularen Rechtsstaat	162

Teil II: Einzelfragen

▪ Altersheim	167
▪ Beschneidung	171
▪ Bestattung	177
▪ Beten im Islam und im Christentum	181
▪ Ehe zwischen Katholiken und Muslimen.....	186
▪ Feiern, multireligiös	200
▪ Feiertage im Islam	205
▪ Haft und Strafvollzug	207
▪ Konversion/Taufe	213
▪ Kopftuch	222
▪ Krankenhaus	226
▪ Moscheebau	234
▪ Muezzinruf	239
▪ Rechtsstatus islamischer Organisationen	246
▪ Religionsfreiheit	251
▪ Religionsunterricht für Muslime an öffentlichen Schulen.....	257
▪ Schächten.....	262

Anhang

Personenregister	266
Begriffsregister	267
Ausgewählte Literaturhinweise	270

Vorwort

Angesichts der wachsenden Bedeutung der muslimischen Präsenz für Kirche, Staat und Gesellschaft in Deutschland hat das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz bereits vor mittlerweile rund zwei Jahrzehnten eine Arbeitshilfe mit dem Titel: „*Christen und Muslime in Deutschland – Eine pastorale Handreichung*“ herausgegeben, die 1993 in zweiter Auflage erschienen ist. Seitdem hat sich die religiöse Landkarte in Deutschland deutlich weiter verändert: Zugenommen haben zum einen die Zahl der Muslime und die Vielfalt der islamischen Organisationen. Zum andern hat auch die Zahl der Menschen zugenommen, die sich dem Christentum entfremdet haben und sich keiner Religion zugehörig fühlen.

Vor diesem Hintergrund stößt das Thema Religion in der deutschen Gesellschaft auf wachsendes Interesse. Dies gilt nicht zuletzt für die Weltreligion Islam, die in den meisten Städten Deutschlands Einzug in die unmittelbare Nachbarschaft von Christen, Andersgläubigen und Nichtgläubigen hält. Die gleichzeitige Erfahrung von Nähe und Fremdheit hat zu einem sprunghaft ansteigenden islamwissenschaftlichen Schrifttum geführt. Notwendig ist aber vor allem die menschliche Begegnung, die nur gelingen kann, wenn alle Beteiligten sich für sie zu öffnen bereit sind. Unter Christen und Muslimen wächst die Einsicht, dass sie sich im Interesse eines friedlichen Miteinanders und als Voraussetzung für ihre fruchtbare Begegnung sowohl untereinander als auch im Hinblick auf religiös nicht gebundene Mitbürger über die Rahmenbedingungen ihres Zusammenlebens im wertgebundenen, aber im Hinblick auf ein bestimmtes religiöses Bekenntnis neutralen Staat verständigen müssen.

Aus diesen Gründen legt die Deutsche Bischofskonferenz eine Neufassung der Arbeitshilfe *Christen und Muslime in Deutschland* vor, die den gewandelten Rahmenbedingungen so gut wie nur möglich Rechnung zu tragen sucht:

Der Leser findet in Teil I einen möglichst kompakten und informativen Gesamtüberblick vor. Dieser will Auskunft geben über den Islam

in Deutschland, über seine historische, theologische und politische Vielfalt ebenso wie über die wesentlichen Glaubensinhalte und die Glaubenspraxis. Dabei will er auch den Lesern eine orientierende Hilfe sein, die dem Islam – nicht zuletzt, weil sie der Sicherheit gebenden Verwurzelung in der eigenen Religion und der eigenen religiösen Praxis partiell oder ganz verlustig gegangen sind –, distanziert und z. T. mit Unverständnis gegenüber stehen. Der in dieser Hinsicht interessierte Leser findet daher auch die Darstellung der wesentlichen Glaubensinhalte des Christentums, die denen des Islam im Hinblick auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten gegenüber gestellt werden.

In Teil II kann sich der Leser – nach Stichworten geordnet – mit den wesentlichen Einzelfragen vertraut machen, deren Kenntnis für die Arbeit der katholischen Kirche in wichtigen pastoralen Handlungsfeldern und allgemein für die gelingende Begegnung von Christen und Muslimen in Staat und Gesellschaft von besonderer Bedeutung sind.

Teil I: Von der Wahrnehmung zur Begegnung

1. Den Islam in Deutschland wahrnehmen

1.1 Die Entwicklung der islamischen Präsenz

1.1.1 Früheste Zeugnisse islamischen Lebens

(1) Trotz mannigfaltiger Kontakte zwischen den Ländern West – und Mitteleuropas und der islamischen Welt, die sich Jahrhunderte lang in Spanien, auf Sizilien und später in Südosteuropa auf militärischer, politischer und kultureller Ebene begegneten, sind die Zeugnisse islamischen Lebens in Deutschland bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts spärlich. An die ersten Muslime, die in Deutschland gelebt haben und hier verstorben sind, erinnern Grabsteine aus dem späten 17. Jahrhundert in Brake bei Lemgo und in Hannover. Sie waren Kriegsgefangene aus dem osmanischen Reich gewesen oder sonst im Zusammenhang mit den Türkenkriegen nach Deutschland gekommen.¹

Anfänge
islamischer
Präsenz in
Deutsch-
land

(2) Der erste bis heute erhaltene islamische Friedhof entstand im Jahre 1866, als eine Umbettung der sterblichen Überreste von fünf osmanischen Diplomaten notwendig wurde, die seit 1798 in Berlin ihre letzte Ruhestätte gefunden hatten. Die Moscheestraße in Berlin-Wünsdorf erinnert an eine Holzmoschee, die 1915 für Kriegsgefangene muslimischen Glaubens aus den alliierten Streitkräften des Ersten Weltkrieges dort errichtet worden war. Die erste bis heute erhalten gebliebene, größere Moschee mit zwei Minaretten wurde 1925 in Berlin-Wilmersdorf eröffnet. Als Träger fungierten Angehörige der Ahmadiya, eine im heutigen Pakistan be-

¹ Vgl. Lemmen, Thomas: Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, Baden-Baden, 2001, hier S. 17 f.

heimatete islamische Sondergruppe.² Das islamische Vereinsleben, das sich unter den schätzungsweise 1.800 Muslimen aus rund 40 Nationen – Exilanten, Flüchtlinge, Intellektuelle – in Berlin und Umgebung entwickelte, hat den Zweiten Weltkrieg nicht überdauert. Nach dem Krieg nahm die Ahmadiya ihre Aktivitäten in Deutschland wieder auf. Für ehemalige Wehrmachtangehörige muslimischen Glaubens wurde 1958 in München der eingetragene Verein „Geistliche Verwaltung der Muslimflüchtlinge in der Bundesrepublik Deutschland“ gegründet.

(3) Diese wenigen Aktivitäten rechtfertigen es bis zum Ende der 50er Jahre kaum, von einer wirklichen islamischen Präsenz in Deutschland zu sprechen.³ Sie war bis zum weltweiten Wandel der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse nach 1945 lediglich Folge der besonderen Umstände und Erfordernisse im Kontext der militärischen, der diplomatischen, der Handels- und allenfalls noch der kulturellen und wissenschaftlichen Beziehungen zwischen der islamischen und der nicht-islamischen Welt.

² Vgl. unten Teil I, Kap. 1.2.4

³ Insbesondere entbehrt die oft zu lesende Darstellung jeder Grundlage, bereits 1731 oder 1739 sei es in Preußen zu einer islamischen Gemeindegründung gekommen. Für diese „Erfindung von Tradition“ gibt es keinerlei historischen, sondern lediglich einen literarischen „Beleg“, nämlich Jochen Kleppers Roman „Der Vater“, vgl. Wohlrab-Sahr, Monika: *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Frankfurt/Main; New York; Campus Verlag, 1999, SS. 29-33.

1.1.2 Zum Profil der islamischen Präsenz nach Herkunftsländern

(4) Seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts hat sich dieses Bild entscheidend gewandelt. Angesichts eines ökonomisch begründeten Bedarfes an zusätzlichen Arbeitskräften hatte Ende der 50er Jahre eine intensive Arbeitsmigration eingesetzt. Unter den zuwandernden Arbeitskräften waren infolge der Anwerbeverträge mit der Türkei (1961), Marokko (1963) und Tunesien (1965) zahlreiche Muslime. Nun entwickelte sich in Deutschland erstmals und dynamisch wachsend eine islamische Präsenz in größerem Umfang. Der mit Abstand größte Teil der Arbeitsmigranten kam aus der Türkei. Heute bilden Muslime türkischer Herkunft daher mit mindestens 2,5 Millionen die weit überwiegende Mehrheit innerhalb der islamischen Bevölkerung in Deutschland.⁴

Veränderungen infolge der Arbeitsmigration

(5) Die Arbeitsmigration stellt die entscheidende Ursache der heutigen islamischen Präsenz dar. Hinzu kommen aber auch andere Faktoren. Die Zuspitzung von Konflikten in vielen Ländern der Welt, insbesondere im Nahen Osten, in Afrika, Asien und auch in Südosteuropa, hat eine Zuwanderung von Muslimen auch aus politischen Gründen gefördert. So sind aus der Türkei neben Arbeitsmigranten auch Asylsuchende gekommen. Dies gilt für die Jahre nach dem Militärputsch von 1980 und noch mehr im Hinblick auf den türkisch-kurdischen Konflikt, der zeitweise bürgerkriegsähnliche Ausmaße erreichte. Die derzeit rund 180.000 Bosnier in Deutsch-

Zuwanderung von Muslimen aus politischen Gründen

⁴ Für statistische Angaben über Muslime in Deutschland vgl.: Antwort der Bundesregierung: Islam in Deutschland, Deutscher Bundestag, 14. Wahlperiode, Drucksache 14/4530, 8. November 2000. Mit Ausnahme der Volkszählung von 1987 wurden Daten bislang nur nach Staatsangehörigkeit erhoben. Aktuelle Zahlen zur Religionszugehörigkeit können daher nur indirekt erschlossen werden, d. h. sämtliche Angaben beruhen auf begründeten Schätzungen.

land, überwiegend Muslime, sind zumeist Bürgerkriegsflüchtlinge. Unter den rund 125.000 Iranern sind viele, die nach dem Sieg der islamischen Revolution vom Februar 1979 in Deutschland Zuflucht gefunden haben.

Anzahl und
Herkunfts-
länder der
Muslime in
Deutsch-
land

(6) Heute leben ca. 3,3 Mio. Muslime in Deutschland. Dies sind doppelt so viele wie 1987, als die Volkszählung die Zahl von 1,65 Mio. erbrachte. Eine ähnlich dynamisch wachsende islamische Präsenz ist auch in unseren westlichen Nachbarländern zu beobachten. In Frankreich ist sie vorwiegend nordafrikanischen, in Großbritannien vorwiegend indopakistani-schen Ursprungs; in beiden Fällen ist sie das Ergebnis von Einwanderungsbewegungen aus ehemals von diesen Staaten kolonisierten Ländern.

(7) Wenngleich rund 75 % der Muslime in Deutschland aus nur einem Herkunftsland – der Türkei – stammen, darf darüber nicht übersehen werden, dass dennoch der gesamte Weltislam vertreten ist. Abgesehen von den Nachfolgestaaten Jugoslawiens kommen die Muslime auch aus Iran, Marokko, Afghanistan, Libanon, Irak und Pakistan, um nur die wichtigsten weiteren Herkunftsländer zu nennen.

1.1.3 Vom Gastarbeiterislam zum Islam in Deutschland

(8) Trotz ihrer rapide zunehmenden Präsenz trat die islamische Religion in Deutschland zunächst kaum in Erscheinung. Wie die Deutschen glaubten auch die zugewanderten Arbeitskräfte an eine baldige Rückkehr in die Heimat. Ihren religiösen Bedürfnissen – meist im Rahmen von Arbeitervereinen gepflegt – genügte die Möglichkeit zur Verrichtung des Gebetes. Die rituellen Mindestvoraussetzungen sind – sei es zu Hause oder am Arbeitsplatz – die Sauberkeit des Bodens, gewährleistet

durch einen Gebetsteppich oder notfalls eine aufgefaltete Zeitung, die rituelle Reinheit des Beters, die nötigenfalls durch Waschungen wiederhergestellt werden muss, sowie das ehrliche Bemühen um die Beachtung der Gebetsrichtung nach Mekka.

(9) Im Jahre 1973 einigten sich die Mitglieder der Europäischen Gemeinschaft auf die Beendigung weiterer Anwerbungen. Damit entfiel die Möglichkeit der Aneinanderreihung befristeter Arbeitsverträge im Rahmen der Rotation der Arbeitsmigranten zwischen Deutschland und den Heimatländern. Der Anwerbestopp führte daher zu umfassenden und tief greifenden Veränderungen. Von nun an begannen viele „Gastarbeiter“, sich auf ein längerfristiges Leben in Deutschland einzustellen und holten ihre Frauen und Kinder nach. Aus der befristeten Migration muslimischer Arbeiter entwickelte sich eine Immigration muslimischer Familien. Ihnen genügte die Beachtung der Gebetsvorschriften nicht mehr. Hinzu traten die Notwendigkeit religiöser Unterweisung der Kinder und der Wunsch nach einer umfassenderen Lebensgestaltung entsprechend den Vorschriften des islamischen Glaubens. War der Islam in Deutschland zunächst ein öffentlich nicht präsenter „Gastarbeiterislam“, so begann er von 1973 an, sich in einen Islam mit öffentlicher Präsenz, in einen „Islam in Deutschland“ zu verwandeln. Der wichtigste Schritt in dieser Entwicklung liegt darin, dass die Muslime es mit Erfolg unternommen haben, eine ihren gewachsenen religiösen Bedürfnissen entsprechende islamische Infrastruktur aufzubauen.

Der Anwerbestopp und seine Folgen

Familien-nachzug

Zunahme religiöser Bedürfnisse

(10) Deren Kristallisationspunkte sind die vor 1973 selten, seit 1973 aber zahlreich gegründeten Moscheevereine. Diese haben sich zu regionalen Verbänden und landesweiten Dachverbänden zusammengeschlossen. Im

Moscheevereine

Hinblick auf die Erfordernisse einer Lebensweise nach dem islamischen Recht, der Scharia, entfalten sie umfangreiche Aktivitäten, die z. T. auch wirtschaftlicher Natur sind. So entstanden im Umfeld der Moscheen etwa die ersten spezialisierten Geschäfte für religiöse Literatur, für rituell reine Nahrung oder für Kleidung gemäß islamischer Tradition. Manche Organisationen unterhalten auch außer Moscheen vor allem Bildungseinrichtungen aller Art. Ferner geben die größeren Moscheevereine inzwischen eigene Medien in deutscher Sprache heraus. Wer sich über islamisches Leben in Deutschland aus islamischer Sicht informieren will, kann auf mindestens 24 deutschsprachige islamische Zeitschriften zurückgreifen. Hinzu kommt ein sprunghaft wachsendes Internetangebot.

1.2 Einheit und Vielfalt im Islam

1.2.1 Die Einheit der islamischen Glaubensgemeinschaft

Zugehörigkeit zum Islam

(11) Wer die Kurzform des islamischen Glaubenszeugnisses, die *schahāda* spricht, ist Muslim. Sie lautet: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Gott, und ich bezeuge, dass Muhammad der Gesandte Gottes ist.“ Wer nicht schon in die Gemeinschaft der Muslime hineingeboren ist, tritt in sie ein, indem er diese Glaubensformel aufrichtig und vor Zeugen ausspricht. Das Bekenntnis zum alleinigen Schöpfergott und zu seinem letztgültigen Propheten sind mithin die wesentlichen Elemente, die den islamischen Glauben konstituieren. Allein diese beiden Elemente sind daher ausreichend, trotz aller Unterschiede zwischen den zahlreichen islamischen Gemeinschaften und Richtungen die Einheit aller Gläubigen zu verbürgen, die sich als Teil der weltweiten islamischen Gemeinschaft, der *umma*, verstehen.

Im Vollzug seines Glaubens ergibt sich der Gläubige – das besagt das Wort *islam* – ganz in den Willen Gottes. Was aber im Einzelnen der Wille Gottes ist, dies hat Gott Muhammad und der Gemeinschaft der Gläubigen im Koran offenbart.

(12) Muhammad war in Medina das Oberhaupt der Gläubigen und zugleich der politischen Gemeinde. Solange er lebte, deutete er nach der Überzeugung seiner Anhänger authentisch den göttlichen Willen und garantierte damit die Einheit der Gläubigen. Sein Tod im Jahre 632 bedeutet nicht das Ende des Anspruchs seiner Gemeinschaft, den geoffenbarten Willen Gottes zu kennen. Wohl aber ging die Einheit darüber verloren, wer künftig diese beiden Funktionen Muhammads übernehmen sollte und nach welchen Maßgaben die mit dem Tode des Propheten abgeschlossene Offenbarung in Zweifelsfällen zu deuten sei. Neben seiner Einheit ist für den Islam daher ebenso seine Vielfalt kennzeichnend, und dies schon von der Zeit kurz nach dem Tode des Propheten an.

Muhammad
als Prophet
und Staats-
mann

1.1.2 Sunniten und Schiiten

(13) Zu den ersten Spaltungen innerhalb des Islam kam es mit dem Streit um die legitime Nachfolge des Propheten in der Funktion des Oberhauptes von Staat und Glaubensgemeinschaft. Der Streit ging darum, ob der *kalif*, d. h. der Stellvertreter, Nachfolger, durch eine Absprache der prominentesten überlebenden Anhänger des Propheten allein aufgrund seines persönlichen Ansehens und der ihm zugeschriebenen Eignung bestimmt werden sollte, wie das dem traditionellen arabischen Verfahren der Nachfolgeregelung bei Stammesführern entsprach, oder ob das Kalifenamt innerhalb der engeren Familie des Propheten weitergegeben werden müsse. Die Ver-

Erste
Spaltungen

treter der ersteren Anschauung haben sich mit ihren Kandidaten dreimal hintereinander durchsetzen können, bevor im Jahre 656 mit Ali, dem Vetter und Schwiegersohn des Propheten, für kurze Zeit die Gegenseite zum Zuge kam. Muawiya, der Statthalter von Damaskus, der wie der unmittelbare Vorgänger Alis der Familie der Umayyaden, nicht derjenigen des Propheten angehörte, focht jedoch die Legitimität des Kalifats von Ali an. Nach einem ersten Waffengang zwischen beiden Seiten einigte man sich auf ein Schiedsgericht, das zu Ungunsten Alis ausging. Eine Schar von Dissidenten spaltete sich aus Protest dagegen, dass Ali dem Schiedsgericht überhaupt zugestimmt hatte, aus dessen Anhängerschaft ab und erklärte sich zum einzig rechtgläubigen islamischen Gemeinwesen. Von dieser als *Kharidschiten* bezeichneten Gruppe hat sich bis heute ein Rest erhalten, der als so genannte *Ibaditen* noch in Teilen Nordafrikas und Omans existiert. Nachdem Ali von einem Kharidschiten ermordet worden war, erkannte jedoch die Mehrheit der Muslime Muawiya als Kalifen an. Dessen Familie stellte dann über fast 90 Jahre die erste Kalifendynastie der islamischen Geschichte.

Entstehung
der Schia

Schiitische
Strömungen

(14) Die Partei (arabisch *schia*) Alis verharrte in der Opposition. Die Schiiten betrachteten nunmehr verschiedene leibliche Nachkommen Alis als die eigentlich legitimen Oberhäupter (in ihrer Terminologie *Imame*) von Staat und Glaubensgemeinschaft, während sie die Herrschaft der von der Mehrheit anerkannten ersten drei Kalifen Abu Bakr, Umar und Uthman als unrechtmäßig einstufte und diese in ihren Imamenreihen nicht mitzählten. Zusätzlich zu diesem ursprünglich rein politischen Dissens in der Frage der legitimen Nachfolger des Propheten im Leitungsamt entwickelten sie im Laufe der Zeit noch besondere staatsrechtliche und teils auch religiöse Anschauungen. Dabei spalteten sie sich ihrer-

seits wiederum in mehrere Zweige. Die wichtigsten von ihnen, die noch heute existieren, sind die so genannte Zwölferschia (bekannt auch unter der Bezeichnung *Imamiten*), die Siebenerschia (auch *Ismailiten*) und die Fünferschia (auch *Zayditen*).

Imamiten
Ismailiten
Zayditen

(15) Die zahlenmäßig bei weitem stärkste dieser Untergruppen, die meist gemeint ist, wenn man abkürzend einfach von „Schiiten“ spricht, ist die Zwölferschia. Sie hat ihr Ursprungsgebiet im Irak, ihr Hauptverbreitungsgebiet jedoch heute in Iran (Persien), wo sie 1501 von der Dynastie der Safaviden zur Staatsreligion gemacht wurde. Auch im Irak ist sie bis heute stark vertreten. Bedeutende zwölferschiitische Minderheiten leben im Libanon, in Indien, Pakistan und in Afghanistan. Ihre Bezeichnung erklärt sich daraus, dass es nach der Vorstellung ihrer Anhänger insgesamt nicht mehr als zwölf legitime Imame gegeben hat, deren letzter seit seinem spurlosen Verschwinden im späten 9. Jahrhundert im Verborgenen weiterlebt und am Ende der Zeiten wiederkommen wird, um auf Erden ein Reich der Gerechtigkeit zu errichten. Nach der Lehre der Zwölferschiiten sind die legitimen Imame kraft eines besonderen Charismas, das in der Familie des Propheten weitervererbt wird, sünd- und irrtumslos und damit in der Lage, durch ihre Auskünfte in Zweifelsfragen des Glaubens und des Rechts das richtige Verständnis des geoffenbarten Gotteswillens zu sichern; den jeweiligen Imam der Zeit zu kennen und sich an ihm zu orientieren, betrachten sie deshalb als heilsnotwendig.

Schiiten
heute

Zwölfer-
schiiten

Der verbor-
gene Imam

Hierarchie
im schiiti-
schen Islam

Herrschaft
der Rechts-
gelehrten in
Iran

Fünfer- und
Siebener-
Schiiten

(16) Den Zwölferschiiten galt während der – nach ihrer Überzeugung bis heute andauernden – Abwesenheit des verborgenen zwölften Imams zunächst lange Zeit jede real herrschende Regierung als illegitim und die Beteiligung an deren Geschäften daher als suspekt. Erst seit dem 18. Jahrhundert hat sich unter ihnen die Mehrheitsmeinung durchgesetzt, dass die jeweils führenden Religionsgelehrten in Vertretung und im Sinne des abwesenden Imams die Glaubensgemeinschaft autoritativ leiten und dabei auch aktiv in die Politik eingreifen können und sollen. Als Folge davon hat sich bei ihnen eine ausgeprägte, in den oberen Rängen politisch mächtige Hierarchie von religiösen Amtsträgern (volkstümlich *Mollahs*) herausgebildet, wie sie sonst im Islam nicht anzutreffen ist. Ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte diese Entwicklung mit der von Khomeini entwickelten Doktrin von der „Herrschaftsgewalt der Rechtsgelehrten“, die in der islamischen Revolution in Iran 1978/79 in die Praxis umgesetzt wurde. Mit ihr erhielten die in der Begutachtung von Fragen des islamischen Rechts führenden Geistlichen eine einflussreiche, inzwischen auch durch die Verfassung abgesicherte Position im staatlichen Machtapparat selbst.

(17) Die Fünferschiiten, die heute noch im Jemen zu finden sind, und die inzwischen in verschiedene weitere Untergruppen gespaltenen Siebenerschiiten (Ismailiten), deren Hauptverbreitungsgebiete jetzt im indisch-pakistanischen Raum sowie in der ost- und südafrikanischen, britischen und nordamerikanischen Diaspora liegen, haben ihre Bezeichnungen nach der Nummer desjenigen Imams, bei dem ihre jeweiligen Imamenreihen von derjenigen der Zwölferschiiten abzweigen. Diese Gruppen gehen davon aus, dass die Reihe der legitimen Nachfolger des Propheten bis heute durch Imame aus dessen Familie fortgesetzt wird, die unter ihnen leben. Bei den

Fünferschiiten des Jemen herrscht allerdings zurzeit ein Interregnum, was ihrer Theorie nach als vorübergehender Zustand normal und rechtlich zulässig ist.

(18) Die Glaubenslehre der Mehrheit der Muslime, die sich im Konflikt zwischen Ali und Muawiya dem letzten unterstellt hatte, verfestigte sich im 9. und 10. Jahrhundert in Auseinandersetzung mit der vernunftbetonten Theologie der Schulrichtung der sogenannten *Mu'taziliten*. Gegen die Anschauungen dieser Theologenschule setzte sich beim größten Teil der Gelehrten damals die Ansicht durch, dass in Zweifelsfragen des Glaubens oder der Lebenspraxis, zu denen explizite Aussagen des Koran entweder nicht vorlagen oder in ihrer genauen Interpretation strittig waren, nicht das Urteil der menschlichen Vernunft maßgeblich war, sondern der Wortlaut des *Hadith* (türk.: *hadîs*), d. h. der gesammelten und mittlerweile schriftlich fixierten Überlieferungen über Worte und vorbildhafte Verhaltensweisen des Propheten. In den letzteren sah man dessen „Brauch“ (arabisch: *sunna*) niedergelegt, dem man Verbindlichkeit auch für die Nachwelt zuschrieb. Erst mit dieser Entwicklung hin zur Anerkennung der Maßgeblichkeit des schriftlich überlieferten Hadith, die sich analog auch auf dem Gebiet der Methodik der Rechtsfindung vollzog, erhielt der Mehrheitsislam, den man heute „sunnitisch“ nennt, seinen betont traditionsgebundenen Charakter.

Entstehung
des sunnitischen
Islam

(19) Der wichtigste Glaubensunterschied zwischen der Hauptgruppe der Schiiten und den Sunniten, wie man sie seither bezeichnen kann, liegt in den beiderseitigen Vorstellungen darüber, wodurch nach dem Tode des Propheten das Verbleiben der Glaubensgemeinschaft auf dem Pfad des Heils gesichert ist: Die (Zwölfer-)Schiiten erblicken die Heilsgarantie vor allem in ihrem Kontakt zum Imam bzw. während dessen Abwesenheit im

Unterschied
zwischen
Sunniten
und
Schiiten

Befolgen der Entscheidungen der führenden Religions- und Rechtsgelehrten, die diesen vertreten. Die Sunniten dagegen sehen sie im Konsens der Glaubensgemeinschaft oder der Gelehrten (*idschmā*), der nach ihrer Überzeugung jedoch an den Wortlaut des Koran und des Hadith (der *sunna* des Propheten) gebunden bleibt. Außerdem teilen die Sunniten die messianischen Erwartungen der Zwölferschiiten bezüglich der Wiederkunft des nach deren Überzeugung verschwundenen zwölften Imams nicht. Jenseits davon sind die dogmatischen Unterschiede jedoch gering. Dasselbe gilt für den Kultus und das Recht.

Zur
Geschichte
des Kalifats

(20) Die heute „Sunniten“ genannte Mehrheit der Muslime lebte nur bis ins 10. Jahrhundert unter einem einheitlichen Kalifat. Von dieser Zeit an erhielt die Kalifendynastie der Abbasiden, die noch im Irak residierte, aber bereits in einem fortschreitenden politischen Machtverlust begriffen war, Konkurrenz: Im arabisch-islamischen Andalusien und später auch auf dem Boden des heutigen Marokko nahmen örtliche Herrscher ebenfalls den Kalifentitel an – einmal abgesehen davon, dass die siebenerschiitische (ismailitische) Fatimidendynastie zunächst im heutigen Tunesien, dann in Ägypten ein Gegenkalifat errichtete. In der mongolischen Eroberung Bagdads 1258 ging das Kalifat der Abbasiden unter. Nach Jahrhunderten, in denen der Kalifentitel von den verschiedensten Seiten reklamiert und faktisch zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken war, erhoben seit dem späten 18. Jahrhundert die osmanischen Sultane Anspruch auf das Kalifat über alle Muslime, nun im Sinne einer geistlichen Oberherrschaft auch über solche Anhänger des Islam, die nicht Untertanen des Osmanischen Reiches waren. Dieses osmanische Kalifat wurde durch Atatürk 1924 abgeschafft.

(21) Gegenwärtig machen die Sunniten rund 85 % bis 90 % aller Muslime weltweit aus. In Deutschland liegt ihr Anteil mit 75 % bis 80 % erkennbar niedriger. Der Anteil der Schiiten liegt weltweit bei etwa 10 %, in Deutschland hingegen bei nicht mehr als 4 % bis 5 % aller Muslime. Diese Unterschiede liegen darin begründet, dass der Anteil der Aleviten, einer weiteren Gruppe, die sich selbst zum Islam zählt, deren Zugehörigkeit von Sunniten aber oft nicht anerkannt wird,⁵ in Deutschland besonders hoch ist, weltweit aber nicht ins Gewicht fällt. In Deutschland ist die Sunna größtenteils türkisch geprägt, die Schia iranisch. Während manche türkische Asylbewerber auch aus Gegnerschaft zum säkular begründeten türkischen Staat nach Deutschland gekommen und streng islamisch orientiert sind, sind viele Iraner aus Gegnerschaft zur Revolution von Ayatollah Khomeini gekommen und eher säkular orientiert.

Heutige
Verteilung
weltweit
und in
Deutsch-
land

1.2.3 Die islamischen Rechtsschulen

(22) Jedem Muslim, der sich dem geoffenbarten Willen Gottes unterwirft, sichert der Koran zu, dass Gott ihn den rechten Weg führen werde. Um sich der göttlichen Rechtleitung zu versichern, muss der Muslim neben den Anweisungen für die Lebenspraxis, die sich im Koran finden, auch möglichst genau dem Beispiel des Propheten folgen. Die Lebens- und Glaubenspraxis des Propheten, die Sunna, ist islamischer Glaubensüberzeugung zufolge aus zahlreichen Einzelüberlieferungen – *hadith* genannt – zu erschließen, die in verschiedenen Sammlungen frühmittelalterlicher Gelehrter vorliegen. Koran und Sunna sind damit die wichtigsten Quellen, anhand derer der Wille Gottes zu erkennen ist und die folglich die Rechtleitung der Gläubigen verbürgen. In der Über-

Rechtlei-
tung durch
Koran und
Sunna

Rechts-
quellen

Entwick-
lung des
islamischen
Rechts

⁵ Vgl. unten Teil I, Kap. 1.2.5 und Kap. 1.3.3 letzter Abschnitt.

zeugung, den Willen Gottes in konkrete und von jedermann zu befolgende Gesetze zu übertragen, haben die Gelehrten unter Zuhilfenahme der menschlichen Vernunft aus ihnen in knapp zwei Jahrhunderten das gesamte islamische Recht entwickelt. Anhand der Methoden, die sie dabei im Einzelnen anwandten oder bevorzugten, sind verschiedene Rechtsschulen entstanden. Schon bald aber kam die selbstständige Rechtsfindung mittels der Vernunft, *idschtihād* genannt, weitgehend außer Gebrauch.

Sunnitische
Rechts-
schulen

(23) Als bis heute maßgeblich haben sich daher Rechtsschulen erhalten, deren Entstehung bereits bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts abgeschlossen war. Vier von ihnen gehören zum sunnitischen Islam. Sie werden jeweils auf einen großen Gelehrten zurückgeführt, nach denen sie benannt sind: Hanafiten (Abu Hanifa, gest. 767); Malikiten, (Malik Ibn Anas, gest. 795); Schafi'iten (Muhammad as-Schafi'i, gest. 820); Hanbaliten (Ahmad Ibn Hanbal, gest. 855). Die schiitischen Gruppen haben je eigene Schulen hervorgebracht. Diejenige der Zwölferschiiten, die wichtigste unter ihnen, wird nach dem 6. Imam Dscha'far (gest. 765) Dscha'fariya genannt.

Schiitische
Rechts-
schulen

Rechts-
schulen als
Elemente
der Pluralität im
Islam

(24) Anders als bei dem Streit um die Prophetennachfolge handelt es sich bei den Rechtsschulen nicht um Spaltungen, sondern eher um Elemente innerer Pluralität, um unterschiedliche Ausformungen der einen, von Sunniten wie Schiiten geteilten Überzeugung, dass der göttliche Wille sich in Koran und Sunna offenbart und deshalb allen Gläubigen als Gesetz zu gelten habe. Für dessen Durchsetzung war der islamische Herrscher zuständig, und es überrascht nicht, dass die islamischen Dynastien jeweils unterschiedlichen Rechtsschulen folgten. Weil die osmanischen Herrscher sich zur hanafitischen Schule bekannten, gehören ihr bis heute fast

ausnahmslos alle türkischen Sunniten an. Es ist daher davon auszugehen, dass in Deutschland die hanafitische Schule dominiert. Weltweit gehören ihr rund 30 % der Muslime an. Ebenso deutlich wie die Hanafiten unter Türken dominiert die hanbalitische Schule in einer extrem traditionalistischen, späten Ausprägung im saudi-arabischen Islam. Die Familie der Al-Saud war im 18. Jahrhundert ein Bündnis mit einer rigorosen religiösen Erneuerungsbewegung, dem Wahhabismus, eingegangen, die sich an dieser Ausformung der hanbalitischen Rechtsschule orientierte. Mit der Förderung islamischer Mission und islamistischer Bewegungen überall auf der Welt durch die in Mekka gegründete Islamische Weltliga bzw. durch Saudi-Arabien geht auch eine Stärkung der hanbalitischen Schule einher.

(25) Unterschiede zwischen den Rechtsschulen ergeben sich daraus, dass die hanafitische Schule bei der Rechtsfindung der menschlichen Vernunft einen zwar kleinen, aber im Vergleich doch den größten Spielraum lässt. Die hanbalitische Schule hingegen ist diejenige, die den *idschtihād* und den *qiyās* (Analogieschluss) als Verfahren der Rechtsfindung mit Hilfe der menschlichen Vernunft im geringsten Umfang zulässt.

Stellenwert
der
Vernunft in
den Rechts-
schulen

(26) Trotz teilweise beträchtlicher Unterschiede in den jeweiligen Ergebnissen der Rechtsfindung anerkennen sich die vier sunnitischen Schulen gegenseitig. Auch die zwölferschiitische *dschāfariya* gilt manchen Muslimen lediglich als eine fünfte Rechtsschule. Bis heute gilt die Zugehörigkeit zu einer der Schulen vielen Muslimen als Teil ihrer Identität. Es gibt jedoch reformerische Tendenzen, deren Vertreter eine Überbrückung der Differenzen anstreben.

Gegen-
seitige
Anerken-
nung der
Rechts-
schulen

1.2.4 Islamische Sondergruppen

Interpretationen des Glaubensbekenntnisses

(27) Als Angehörige islamischer Sondergruppen werden im Allgemeinen solche Gläubige bezeichnet, die weitgehende Neuinterpretationen der beiden konstitutiven Teile des Glaubensbekenntnisses vertreten. Solche Interpretationen können die Einheit und Alleinigkeit Gottes und den Anspruch des Propheten betreffen, die letztgültige Offenbarung überbracht zu haben.

Extreme Schia

(28) Während die meisten Schiiten ihren ersten Imam Ali als Menschen betrachten, steigert sich dessen Verehrung bei manchen Gruppen bis hin zur Vergöttlichung. Damit wird das Bekenntnis zu dem alleinigen Gott tangiert, weshalb solche Gruppen als „Extremisten“ oder „extreme Schia“ bezeichnet werden, deren Zugehörigkeit zum Islam von der Mehrzahl der Muslime in Frage gestellt wird. Die wohl bekannteste dieser Gruppen sind die erwähnten Ismailiten. Auch in Deutschland lassen Sunniten keinen Zweifel an ihrer ablehnenden Haltung gegenüber „extremen“ Schiiten aufkommen.

Ahmadiya

(29) Den abschließenden Charakter der mit Muhammad ergangenen Offenbarung ziehen die sogenannten Siebenerschiiten in Zweifel, die mit dem Auftreten eines neuen Propheten zu Beginn eines neuen Weltzeitalters rechnen. Die Glaubensgemeinschaft der Ahmadiya vertritt hingegen die Überzeugung, dass mit ihrer Gründergestalt, Mirza Ghulam Ahmad, bereits eine solche Offenbarung ergangen ist. Diese Glaubensgemeinschaft wurde im britisch beherrschten Indien gegründet. Ihr damals im Punjab lehrender Gründer erhob von 1889 an den Anspruch göttlicher Offenbarung. In ihm soll sich die Wiederkunft Jesu, der in Indien angeblich eines natürlichen Todes gestorben ist, die Ankunft des endzeitlichen *Mahdi* und zugleich auch der indische Gott Krishna verkörpern. Seit einer Spaltung im Jahre 1914

wird Ahmad vom kleineren Teil seiner Anhänger, die als *Lahore*-Gruppe der Ahmadiya bezeichnet wird, als „Erneuerer“, vom größeren Teil aber als „Prophet“ des Islam verehrt – wenn auch als ein gegenüber Muhammad nur „sekundärer“ Prophet, der kein neues Gesetz offenbart habe. Das Oberhaupt der Mehrheitsgruppe, die Ahmad als Prophet verehrt und nach ihrem Herkunftsort auch *Qadiyani* genannt wird, trägt den Titel „Kalif des verheißenen Messias“ und residiert seit 1984 im Londoner Exil.

(30) Die Bewegung ist hoch missionarisch. Obwohl sie zahlenmäßig klein geblieben ist, ist sie heute fast überall auf der Welt vertreten. Mit der Wilmersdorfer Moschee hatten sich als erste muslimische Gemeinschaft überhaupt in Deutschland Angehörige der *Lahore*-Ahmadiya etablieren und den Islam propagieren können. Bis heute ist diese kleinere Strömung, die in Ahmad nur einen „Erneuerer“ sieht, in Berlin vertreten. Bereits kurz nach dem Zweiten Weltkrieg gründeten *Qadiyani* eine erste Missionsstation in Hamburg. Ihr heutiges Zentrum liegt in Frankfurt a. M., wo sie eine eigene Moschee, ein eigenes Gräberfeld und ein Fernsehstudio unterhält. Ferner gibt sie drei eigene Zeitschriften heraus. In ihrer Glaubenspraxis unterscheiden sich die Ahmadis kaum vom sunnitischen Islam.

(31) Aufgrund eines Beschlusses des Parlaments in Pakistan aus dem Jahre 1974 gilt die Ahmadiya als aus dem Islam ausgeschlossen. Entsprechende Strafgesetze verbieten es Ahmadis in Pakistan, in Moscheen zu beten. Sich selbst dürfen sie nicht Muslime und ihre Gebetsstätten nicht Moschee nennen. Umgekehrt verfolgt die Ahmadiya auch ihrerseits einen rigorosen Abgrenzungskurs. Frauen dürfen ausschließlich innerhalb der Ahmadiya heiraten. Ihre Mitglieder dürfen nicht hinter

Ausschluss
der
Ahmadiya
aus dem
Islam

einem Imam beten, der nicht Ahmadi ist. Dies zieht den Zwang nach sich, eigene Moscheen zu bauen. Eigenen Angaben zufolge soll es in Deutschland inzwischen 60.000 Ahmadis geben, darunter neben Pakistanern auch 10.000 Bosnier und 10.000 Albaner. Auf ihrem Gräberfeld in Frankfurt werden Ahmadis aus allen Ländern Europas beerdigt.

1.2.5 Die Aleviten

Ablehnung
der religiös-
rituellen
Pflichten

(32) Die Selbstbezeichnung *Alevi* ist mit „Anhänger Alis“ zu übersetzen. Die Aleviten, die nicht mit den syrischen Alawiten (Nusairier) zu verwechseln sind, weisen sich somit als Muslime aus, die im Konflikt zwischen Ali und Muawiya mit den Schiiten Partei für Ali ergriffen haben. Ihr Kultspruch „Allāh-Muhammad-Ali“ betont, dass Aleviten Muhammad und Ali als Teil der Wahrheit betrachten. Sie verehren auch – wie die Schiiten – die 12 Imame. Häufig werden sie daher als eine Sondergruppe innerhalb der Schia betrachtet. Mit Ausnahme der Pflicht zum Glaubensbekenntnis lehnen Aleviten die in Koran und Sunna begründeten religiös-rituellen Pflichten und auch das übrige aus Koran und Sunna entwickelte islamische Recht ab. Der Grund dafür ist, dass sie den Koran, wie er heute vorliegt, nicht als göttlich akzeptieren.

Kultus

(33) Aleviten kennen keine Moschee, sondern das „Cemhaus“, und beten auch nicht Richtung Mekka. Mittelpunkt ihres Kultes ist der *cem*, ein liturgisches Gedenken an ein mythisches Mahl von vierzig heiligen Männern in der Frühzeit des Islam. Aleviten heben sich ferner auch dadurch hervor, dass sie monogam leben und dass Männer und Frauen gleichermaßen am Kult teilnehmen. Frauen haben eine deutlich stärkere soziale Position als im sunnitischen und schiitischen Islam.

(34) Die Lehren der Aleviten werden von Sunniten und Schiiten nicht anerkannt. Angesichts eines entsprechenden Verfolgungsdruckes setzte ihre Überlebensstrategie Jahrhunderte lang auf Abkapselung und Verborgenheit. Dazu gehört, dass ihr Glaube von ihren „Heiligen Männern“ nur mündlich tradiert wurde. Untereinander weisen die Traditionen z. T. große Unterschiede auf. Aleviten haben viele vor-islamische Elemente bewahrt und auch nach dem Auftreten des Islam ihm fremde Vorstellungen integriert. Fragen des Verzehrs von Alkohol oder Schweinefleisch sind nicht religiös festgelegt. Gleiches gilt für Kleidungs Vorschriften, wie sie der sunnitische und der schiitische Islam kennen.

Vor-islami-
sche Ele-
mente

(35) Viele Muslime ziehen aus all diesen Gründen die Rechtgläubigkeit der Aleviten in Zweifel. Dessen ungeachtet ist festzustellen, dass sie selbst sich als Muslime betrachten.

(36) Außerhalb der Türkei und der türkischen Diaspora gibt es nur wenige Aleviten. In der Türkei aber machen sie 20 %–30 % der Bevölkerung aus. Dort sind sie seitens der dominierenden Sunniten einem hohen Assimilierungsdruck ausgesetzt. Das staatliche Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (türk.: *Diyanet İşleri Başkanlığı*; häufige Kurzform: *Diyanet*) lässt Moscheen in alevitisch besiedelten Dörfern errichten. Ferner ist die Teilnahme am Religionsunterricht in staatlichen Schulen, der sich als Religionskunde versteht, aber sunnitisch geprägt ist, auch für Aleviten verpflichtend. Im Zuge von Binnenmigration in die Großstädte der Westtürkei und mehr noch bei weiterer Migration nach Deutschland haben sich die traditionellen religiösen Strukturen der Aleviten weitgehend aufgelöst. Unter allen islamischen und verwandten Glaubensrichtungen haben Aleviten die höchste Affinität mit säkularen Denkweisen.

Verlust
traditio-
neller
religiöser
Strukturen

Aleviten in
Deutsch-
land

(37) In Deutschland leben derzeit schätzungsweise 600.000 Aleviten. Ihr Anteil am Islam liegt damit bei knapp 20 %, d. h. vier- bis fünfmal so hoch wie der Anteil der Schiiten. Weit wichtiger als das Verhältnis zwischen Sunniten und Schiiten ist daher im Hinblick auf ein friedliches Zusammenleben in Deutschland das Verhältnis zwischen Sunniten und Aleviten. Seit etwas über einem Jahrzehnt haben die Aleviten erstmals begonnen, sich zu organisieren und sich für ihre Anerkennung als islamische Minderheit einzusetzen.

1.2.6 Der mystische Islam

Entstehung
des
Sufismus

(38) Schon seit dem späten 7. Jahrhundert zeigte sich im Islam eine asketische Tendenz, die mit einer Verinnerlichung des Frömmigkeitsideals einherging. Sie entstand einerseits in kritischer Wendung gegen eine koranwidrige Verweltlichung des Lebensstils, die man am Kalifenhof und darüber hinaus erblickte, nachdem die großen muslimischen Eroberungen nach dem Tode Muhammads schon bald einen bislang unter Arabern nicht gekannten Wohlstand mit sich gebracht hatten. Andererseits war sie eine Gegenbewegung gegen die zunehmende Verrechtlichung des Glaubensbewusstseins, die im Zuge der Herausbildung und wachsenden gesellschaftlichen Bedeutung der islamischen Jurisprudenz um sich griff. Frühislamische Asketiker betonten die Notwendigkeit, den Verlockungen der vergänglichen Welt zu entsagen und nicht nur sein äußeres Tun, sondern auch und vor allem sein inneres Streben allein auf die Erfüllung des Willens Gottes auszurichten; zu diesem Zweck wurde empfohlen, sich ständig in der sorgsamsten Beobachtung und Disziplinierung der selbstsüchtigen Regungen des eigenen Ich zu üben. Auf die subtile Psychologie des Bemühens um ausschließliche Hinwendung zu Gott, die auf solche Weise entwickelt wurde,

konnte die islamische Mystik aufbauen, die sich zwischen dem späten 8. und dem frühen 10. Jahrhundert entfaltet hat. Sie wird auch als „Sufismus“ bezeichnet, ein Anhänger von ihr als „Sufi“. Diese Benennung kommt nach vorherrschender Auffassung von dem Gewand aus grober Wolle (arabisch *suf*), das die frühen islamischen Mystiker trugen.

(39) „Mystischer Islam“ und „Gesetzesislam“ waren fortan zwei Pole, die im Verlauf der Geschichte mitunter in scharfem Gegensatz gestanden haben. Vor allem nachdem der große Bagdader Mystiker al-Halladsch im Jahre 922 unter maßgeblicher Mitwirkung führender örtlicher Rechtsgelehrter zum Tode verurteilt und hingerichtet worden war, legten Sufis großen Wert darauf, den Verdacht mangelnder Schariatreue von sich abzuwenden. Die meisten islamischen Mystiker sahen aber ihrerseits auch keinen Widerspruch zwischen getreuer Befolgung des religiösen Rechts und mystischer Praxis. Denn sie betrachteten die letztere lediglich als Möglichkeit, im Sinne eines konsequenteren Islam über die äußere Erfüllung der rechtlichen Normen hinaus zu einer vertieften inneren Hingabe an den einen Gott zu gelangen, in einem späteren Entwicklungsstadium dann auch zur Erfahrung des Einsseins mit ihm. Aufgrund dieses Verständnisses von Mystik hat die islamische Geschichte immer wieder auch bedeutende Religions- und Rechtsgelehrte gekannt, die gleichzeitig praktizierende Sufis waren.

Polarität
zwischen
mystischem
Islam und
Gesetzes-
islam

(40) Im Sufismus bestand schon früh die Vorstellung, dass mystische Erfahrung methodisch eingeübt werden kann, allerdings nur auf dem Wege persönlicher Initiation des Adepten durch einen Lehrmeister, dem er sich zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet. Daher haben sich um die großen Sufi-Gestalten zunächst feste Zirkel

Bildung
von Sufi-
Gemein-
schaften

von Schülern gebildet, die mit ihrem Lehrer in enger Bindung langfristig zusammenlebten. Vom 12. Jahrhundert an entstanden daraus Gemeinschaften, die die Generationen überdauerten, teilweise in einer Vielzahl verschiedener islamischer Länder aktiv wurden und sich zu vernetzten Strukturen mit Jahrhunderte alten Traditionen verfestigt haben. Solche Gemeinschaften werden *tarīqa* (Weg) genannt, denn jede von ihnen folgt einem eigenen mystischen „Weg“, d. h. einer eigenen Methodik geistlicher Übungen, vor allem des meist in Gruppe vollzogenen „Gottesgedenkens“ (*dhikr*), das zur Erfahrung des Einswerdens mit Gott hinführen soll. Wegen der mit den verschiedenen „Wegen“ jeweils verbundenen Regeln, die an die Ordensregeln im Christentum erinnern, werden die *tarīqa*'s in den europäischen Sprachen meist als sufische „Orden“ bezeichnet. Man spricht auch von „Sufi-Bruderschaften“ oder von „Derwischorden“. Derwisch (persisch ursprünglich „der Arme“) war in älterer Zeit eine geläufige Bezeichnung für Sufis, die auf deren Ideal des Verzichts auf jeden persönlichen irdischen Besitz Bezug nimmt.

Schließung
der Nieder-
lassungen
der Sufi-
orden in der
Türkei

(41) In der Republik Türkei wurden im Jahre 1925 die Niederlassungen (türk.: *tekke*) der Sufiorden durch ein Gesetz von Staats wegen für geschlossen erklärt und die Orden selbst damit faktisch in die Illegalität abgedrängt. Einige der größeren unter ihnen existierten jedoch im Untergrund weiter und sind in jüngerer Vergangenheit wieder offener aktiv geworden.

Naqsch-
bandi

(42) Als Beispiel eines bedeutenden Ordens sei hier derjenige der *Naqschbandi* (türkisiert *Nakşbendiye*) genannt, der im 14. Jahrhundert in Zentralasien entstand. Er hat Anhänger in einer Vielzahl von islamischen Ländern und heute auch in der europäischen Diaspora und in den USA. Von diesem Orden hat sich in der Türkei

Süleymançı

die Organisation der *Süleymançı* abgespalten, die in Deutschland den Verband der Islamischen Kulturzentren trägt.⁶ Auch etliche andere Sufiorden, und zwar nicht nur solche türkischer Herkunft, sind inzwischen in Deutschland vertreten.

1.3 Die wichtigsten islamischen Organisationen

(43) Zu den Veränderungen seit 1973 gehört, dass Moscheevereine an die Stelle von Arbeitervereinen getreten sind. Sie haben sie nicht nur im Hinblick auf ihre religiösen sondern auch in der Wahrnehmung ihrer sozialen Funktionen abgelöst. So verknüpfen sich in ihnen die unterschiedlichen nationalen und politischen Bindungen der Muslime mit den religiösen Anliegen. In jeglicher Hinsicht wirken die Moscheevereine als Kristallisationspunkte der entstehenden islamischen Infrastruktur und als Faktoren islamischer Identitätsfindung in einem nichtislamischen Umfeld. Diese Funktionen können sie wahrnehmen, obgleich der Organisationsgrad der Muslime relativ gering ist. Nach allgemeinem islamischem Verständnis bedarf es einer Organisation der Muslime nicht. Die Mitgliedschaft in einem Moscheeverein ist keine Voraussetzung für die Religionszugehörigkeit und Religionsausübung.

Moscheevereine als Faktoren islamischer Identitätsfindung in nichtislamischem Umfeld

(44) Indem die Moscheevereine sich anhand nationaler, politischer und religiöser Trennungslinien zu überregionalen Verbänden zusammenschließen, reproduzieren sie die religiösen, politischen und kulturellen Differenzen, Spannungen und Konflikte der Heimatländer. Umgekehrt haben die Herkunftsländer sehr bald ihr Interesse entdeckt, durch finanzielle oder personelle Unter-

⁶ Vgl. unten Teil I, Kap. 1.3.3.

Rückwir-
kungen von
Konflikten
in den
Herkunfts-
ländern

stützung Einfluss auf den Islam in Deutschland zu nehmen.

(45) Vor diesem Hintergrund sehen manche Menschen in Deutschland die wachsende islamische Präsenz mit Sorge: Die vielschichtigen Konflikte z. B. im Nahen Osten oder in der Türkei wirken sich nicht nur auf den Islam in Deutschland aus, sondern sie werden auch auf deutschem Boden ausgetragen. Auch wenn sie politische Ursachen haben, werden sie mit dem Islam in Verbindung gebracht; denn nicht zuletzt bedienen sich die jeweiligen Parteien einer religiösen Sprache und instrumentalisieren religiöse Differenzen und Gegensätze.

(46) Im Hinblick auf ein friedliches Zusammenleben in unserem Lande zählt es daher zu den wichtigsten Aufgaben, sich mit entsprechenden Ängsten ernsthaft auseinander zu setzen. Unbegründeten Ängsten ist wo immer möglich durch Information und Aufklärung entgegenzuwirken. Sorgfältige Unterscheidungen sind zu treffen, und nicht gerechtfertigten Vorurteilen und Vorbehalten ist aktiv zu begegnen. Wenn sich Christen dieser Aufgabe verantwortungsvoll annehmen wollen, stehen sie zunächst vor der Frage, „ob sie sich über die einzelnen organisierten Gruppen“, die islamisches Leben in Deutschland gestalten, „ausreichend informieren“⁷.

⁷ Vgl. Spuler-Stegemann, Ursula: *Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander*, Freiburg 1998, hier S. 313. Zu den islamischen Organisationen in Deutschland siehe ausführlich auch Lemmen, Thomas: *Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft*, Baden-Baden, 2001, SS. 52-128.

1.3.1 Der arabisch geprägte Islam

(47) Der arabisch geprägte Islam in Deutschland ist größtenteils sunnitisch. Sämtliche vier sunnitischen Rechtsschulen sind vertreten. Er hat sich in vergleichsweise geringem Umfang bereits vor dem Beginn der Arbeitsmigration zu entfalten begonnen. Seine bis heute führenden Institutionen gehen auf Initiativen arabischer Akademiker zurück. 1960 war zunächst unter Beteiligung der Geistlichen Verwaltung der Muslimflüchtlinge in München die Moscheebau-Kommission gegründet worden, die sich 1963 zur Islamischen Gemeinschaft in Süddeutschland erweitert und 1982 in Islamische Gemeinschaft in Deutschland (IGD) umbenannt hat. 1967 ging aus der Moscheebaukommission das Islamische Zentrum München (IZM) hervor. Es entstanden weitere arabisch geprägte Islamische Zentren in Frankfurt, Nürnberg, Marburg und Stuttgart, die als Zweigstellen zur IGD gehören. Das IZM allein gibt drei islamische Periodika heraus⁸ und betreibt in München einen islamischen Kindergarten und eine islamische Schule. Vorsitzender der IGD ist Ibrahim El-Zayat.

Arabisch
geprägte
islamische
Zentren

(48) 1964 wurde in Aachen die Bilal-Moschee gebaut. Sie erhielt 1978 einen Trägerverein mit dem Namen Islamisches Zentrum Aachen – Bilal-Moschee (IZA). Dieser gleichfalls arabisch geprägte Trägerverein hat sich nicht der IGD angeschlossen. Er arbeitet aber mit ihr in einem Dachverband zusammen, dem beide Vereine angehören.⁹ Langjähriges Vorstands- und derzeitiges Beiratsmitglied des IZA ist der aus Saudi-Arabien stammende Mediziner Nadeem Elyas.

⁸ Es handelt sich um „Al-Islam“, „Al-Islam aktuell“ und „Du und der Islam“.

⁹ Vgl. unten Teil I, Kap. 1.3.4.

(49) Für die IGD wie für das IZA gilt, dass sie in religiöser und politischer Hinsicht den Nachfolgeorganisationen der islamistischen Muslimbruderschaft nahe stehen. Beide Organisationen gehören deshalb zu den vom Verfassungsschutz beobachteten islamischen Organisationen. Die IGD und das ihr verbundene IZM werden dem ägyptischen Zweig der Muslimbruderschaft zugeordnet, das IZA hingegen ihrem syrischen. Gemeinsam kommen die Muslimbrüder in Deutschland nach Angaben der Bundesregierung auf ca. 1.200 Mitglieder.

Muslim-
bruder-
schaft

Vordenker
des
Islamismus

(50) Die Muslimbruderschaft wurde 1928 von Hasan al-Banna (1906-1949) in Kairo gegründet. Vor dem Hintergrund der politischen und sozialen Lage Ägyptens in der Endphase des Kolonialismus propagierte al-Banna die Rückbesinnung auf den Islam und verknüpfte damit die Verheißung eines politischen Wiederaufstiegs der islamischen Welt. Der wichtigste Theoretiker unter seinen geistigen Nachfolgern, Sayyid Qutb (1906–1966), schuf neben dem Pakistaner Abu l-A^clā Maududi (gest. 1979) und Ayatollah Khomeini die geistigen Grundlagen des heutigen Islamismus, verstanden als politische Bestrebung, den Islam und das islamische Recht in seiner angeblich ursprünglichen und reinen Form zur ausschließlichen Grundlage aller staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung zu machen.

(51) Die ägyptische Muslimbruderschaft wurde 1954 aufgelöst und noch im gleichen Jahr gewaltsam zerschlagen. Qutb wurde 1966 hingerichtet, zahlreiche Anhänger kamen in Haft. Ähnliches gilt für die Muslimbrüder in Syrien, wo es in den 70er Jahren zu besonders blutigen Auseinandersetzungen mit dem Regime der Baath-Partei kam. Nachfolgeorganisationen der Muslimbrüder existieren heute in Ägypten wie in anderen arabischen Staaten in einer Art Schwebezustand zwi-

schen Legalität und Repression. Für die meisten von ihnen gilt, dass sie der Gewalt zur Durchsetzung ihrer Ziele abgeschworen haben.

1.3.2 Der iranisch geprägte Islam

(52) Den größten Anteil an der Anhängerschaft des schiitischen Islam in Deutschland stellen Muslime aus Iran. Die wichtigste Institution des schiitischen Islam in Deutschland, das Islamische Zentrum Hamburg (IZH), ist 1966 aus der 1962 gegründeten Islamisch-Iranischen Gemeinde entstanden. Es fungiert bis heute als Träger der Hamburger Imam-Ali-Moschee. Deren Imam, der zugleich Vorsitzender des IZH ist, ist eng mit Iran verbunden. Seit der Revolution Khomeinis gilt das IZH als ideologischer Stützpunkt der iranischen Regierung. Es gibt seit 15 Jahren die schiitische Zeitschrift „Al-Fadschr. Die Morgendämmerung“ heraus, zu der die Beilage „Salam Kinder“ gehört, ferner auch die Schriftenreihe „Islamisches Echo in Europa“. Zum IZH gehören einige Zweigstellen, z. B. in Hannover. Ferner unterhält es enge Kontakte mit der schiitischen Moschee in Münster. Ihm zugerechnet wird auch der „Islamische Weg e.V.“ in Delmenhorst, der Bildungsseminare anbietet.

Islamisches
Zentrum
Hamburg

1.3.3 Der türkisch geprägte Islam

(53) Im Zuge der Arbeitsmigration haben sich die Organisationsstrukturen des türkischen Islam nach und nach in Deutschland etabliert. So gibt es auch hier den staatlich verwalteten und den nichtstaatlichen türkischen Islam. Der nichtstaatliche stellt sich de facto entweder als Auslandsorganisation einer politischen Partei dar oder als Auslandszweig mystischer Orden oder Bruderschaften. Die nachfolgende Darstellung der wichtigsten

türkisch-islamischen Organisationen folgt, so weit dies möglich ist, der chronologischen Entwicklung.

Der Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ)

Süleymancı

(54) Im Jahre 1973 gründeten Anhänger des türkischen Rechtsgelehrten und Sufipredigers Süleyman Hilmi Tunahan (1888 bis 1959) zur Ausrichtung von Korankursen für türkische „Gastarbeiter“ in Deutschland das Islamische Kulturzentrum Köln. Ihm folgten weitere Gründungen, so dass es 1980 in Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) umbenannt wurde. Der VIKZ stellt de facto den europäischen Auslandszweig der türkischen Föderation der Vereine zur Förderung der Schüler und Studenten dar. Deren Träger ist die nach ihrem Gründer benannte Süleymancı-Bruderschaft, die in der mystischen Tradition des Naqschbandi-Ordens steht. Die nach dem Verbot islamischer Orden in der Türkei gegründete Bruderschaft ist am ehesten als eine mystisch orientierte Korankursbewegung zu betrachten. Sie unterhält in der Türkei und weltweit ein System von gegenwärtig mehreren tausend religiösen Bildungseinrichtungen. Auch in Deutschland unterhält der VIKZ eine wachsende Zahl religiöser Schulungszentren und Internate. Durch besonders enge Speisevorschriften, ein elitäres Selbstverständnis und eine weitgehende Verehrung der Gründerpersönlichkeit grenzen sich die Süleymancı von anderen sunnitischen Muslimen ab. Mit dieser Begründung wurden sie in den 60er Jahren in einem Gutachten des türkischen Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten als „häretisch“ eingestuft.¹⁰ Vielleicht deshalb hat der VIKZ seine enge Verbundenheit mit ih-

¹⁰ Vgl. Spuler-Stegemann, Ursula: *Muslimen in Deutschland. Informationen und Klärungen*, Freiburg 2002, S. 133 f.

nen lange bestritten und erstmals 1997 überhaupt die Möglichkeit einer Verbindung eingeräumt.

(55) Dem VIKZ gehören eigenen Angaben aus dem Jahr 1997 zufolge 308 Niederlassungen mit rund 21.000 Vereinsmitgliedern in Deutschland und weitere 125 Niederlassungen weltweit an. Er gilt als drittgrößte islamische Organisation in Deutschland. Die Niederlassungen werden straff und zentral geführt und sind in Landesverbänden organisiert, die in einem Bundesverband zusammengefasst sind, welcher wiederum Teil eines Europaverbandes ist.

Zentralis-
tische und
hierar-
chische
Struktur

(56) Im Bemühen, den Islam in Deutschland heimisch zu machen, hat der Verband – als bisher einziger – ein Gebetslehrbuch in deutscher Sprache herausgegeben.¹¹ Er bildet Imame in Deutschland aus. Die Eröffnung der Islamischen Akademie Hahnenburg (ISLAH) als einer überregional bedeutsamen islamischen Bildungseinrichtung mit einem breit gefächerten Angebot – auch von Dialogveranstaltungen – im Jahre 1998 wurde als Zeichen für eine Öffnung zur deutschen Gesellschaft gewertet. Nach dem Tod von Kemal Kaçar, Scheich der Süleymancı-Bruderschaft in der Türkei, suspendierte der VIKZ im Sommer 2000 alle Aktivitäten von ISLAH, die über eine binnenorientierte Glaubensvermittlung hinausgehen.

¹¹ Arikan, Hasan: *Der Kurzgefasste Ilmihal. Illustriertes Gebetslehrbuch. Religionsunterricht für muslimische Kinder und Jugendliche im schulpflichtigen Alter*. Hrsg. vom Verband der Islamischen Kulturzentren, e.V., Vogelsanger Str. 290, 50825 Köln VIKZ, Köln 1998. Es handelt sich um eine Art Kurzkatechismus, wie er in sunnitischen Moscheen türkischer Prägung in Deutschland unterrichtet wird.

Die Islamische Gemeinschaft Jama'at un-Nur

Nurculuk

(57) Bei der in Köln ansässigen Islamischen Gemeinschaft Jama'at un-Nur, die sich in arabischer Sprache benennt, handelt es sich um die Deutschland-Sektion der nach Said Nursi (ca. 1874 bis 1960) benannten türkischen *Nurculuk*-Bruderschaft. Sie stellt eine vom Sufi-Ideal beeinflusste Erneuerungsbewegung dar und zeichnet sich durch das Bemühen aus, den als Schock erlebten Einbruch der Moderne geistig zu verarbeiten. So sucht sie die Naturwissenschaften als bereits im Koran grundgelegt in das religiöse Weltbild des Islam zu integrieren. Das wichtigste Werk von Said Nursi, das *Risale-i Nur* („Abhandlung vom Licht“), beinhaltet die bis heute für alle Nurchen verbindliche Lehre. Nach ihm ist auch die Zeitschrift „Nur – Das Licht“ benannt. Aus der türkischen Nurculuk gingen mehrere Neugründungen hervor. Die bekannteste ist die von Fethullah Gülen, der in Deutschland gleichfalls über Anhänger verfügt. Die nach Gülen benannten *Fethullahçi* unterhalten zahlreiche, oft sehr moderne und gut ausgestattete Bildungseinrichtungen überall dort, wo turksprachige Muslime leben. Ihr Medienorgan in Deutschland ist die populärwissenschaftliche islamische Zeitschrift „Die Fontäne“.

Fethullahçi

Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG)

(58) 1976 wurde in Köln die Türkische Union Europa gegründet, die nach mehrfacher Neuorganisation und Umbenennung heute Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG) heißt. Unmittelbare Vorgängerin der IGMG ist die 1985 gleichfalls in Köln gegründete *Avrupa Milli Görüş Teşkilatları* (AMGT), aus der 1994/95 neben der IGMG auch die Europäische Moscheebau- und Unterstützungsgemeinschaft (EMUG) gebildet wurde, deren Aufgabe in der Verwaltung des umfangreichen Immobilienbesitzes der IGMG liegt.

(59) Die in ganz Westeuropa aktive Organisation gilt als europäischer Zweig der 1969 von Necmettin Erbakan gegründeten, einzigen genuin islamischen Partei in der Türkei, die dort mehrfach verboten und unter neuem Namen wiederbegründet wurde und in Deutschland vor allem unter dem Namen *Refah Partisi* (RP; „Wohlfahrtspartei“) bekannt ist.

Refah
Partisi

(60) Der Namensbestandteil *Milli Görüş* ist im Deutschen mit „nationale Sicht“ zu übersetzen, wobei das arabische *milli* nicht notwendigerweise den modernen Begriff der Nation impliziert, sondern auch religiöse Konnotationen aufweist. In ihrer Selbstdarstellung betont die IGMG regelmäßig ausschließlich letzteren Aspekt. Ihr zufolge bedeutet *Milli Görüş* sinngemäß „monotheistische Ökumene“, wobei auf Abraham als Stammvater der monotheistischen Religionen Bezug genommen wird, der den Muslimen als erster Muslim gilt. Dessen ungeachtet besteht kein Zweifel, dass der Begriff *Milli Görüş* tatsächlich der politischen Sprache von Necmettin Erbakan und seiner Partei entnommen ist.¹²

Milli Görüş

(61) Heute umfasst die IGMG – eigenen Angaben zufolge – in Europa 740 Moscheegemeinden mit 86.000 Einzelmitgliedern, wobei 514 der Gemeinden auf Deutschland entfallen. Die Zahl der Einzelmitgliedschaften in Deutschland ist nicht bekannt; die deutschen Behörden gehen von rund 27.000 Mitgliedern aus. Nach der eng mit dem türkischen Staat verbundenen Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion¹³ gilt die IGMG als zweitgrößte islamische Organisation in Deutschland.

¹² Vgl. Erbakan, Necmettin: *Milli Görüş*, Istanbul 1973 und ders.: *Ekonomik Adil Düzen*, Ankara 1991, S. 96.

¹³ Vgl. unten den entsprechenden Abschnitt in diesem Kapitel.

(62) Von 2001 bis zu seinem Rücktritt im Oktober 2002 war Mehmet Sabri Erbakan Vorsitzender der IGMG wie auch der EMUG. Dabei handelt es sich um den in Deutschland geborenen deutschen Staatsbürger und Neffen von Necmettin Erbakan. Necmettin Erbakan hatte vor seinem Einstieg in die türkische Politik in Aachen studiert.

(63) Nach dem Verbot der *Refah*-Nachfolgerin *Fazilet Partisi* (Tugendpartei) durch das türkische Verfassungsgericht hat sich die Partei Erbakans im Sommer 2001 erstmals nicht geschlossen neu gegründet, sondern gespalten in die islamistische *Saadet Partisi* (Glückseligkeitspartei) und in die konservativ-islamische *Adalet ve Kalkınma Partisi* – meist abgekürzt *AKP* (Gerechtigkeits- und Fortschrittspartei). Während die *Saadet*-Partei an Politik und Person Erbakans festhält und in die Bedeutungslosigkeit abzusinken droht, hat sich die *AKP* unter Erdogan zu einer Sammlungspartei entwickelt, die mit ihrem Namensbestandteil *Adalet* erfolgreich das Erbe der Gerechtigkeitspartei des früheren Minister- und Staatspräsidenten Demirel beansprucht und derzeit die türkische Regierung bildet.

Bestätigung des Verbotes der Refahpartei durch den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte

(64) Wenngleich die Kritik mancher Muslime in Deutschland an den religionspolitischen Verhältnissen in der Türkei teilweise berechtigt sein mag, so ist im Hinblick auf die Verbotsentscheidung des türkischen Verfassungsgerichts gegen *Refah* wegen ihres aktiven Eintretens für einen islamischen Staat auf der Grundlage der Scharia vom 16. Januar 1998 doch auf folgende Entscheidung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte zu verweisen: Nachdem schon dessen Dritte Kammer am 31. Juli 2001 die Beschwerde Erbakans gegen das Verbot von *Refah* zurückgewiesen hatte, hat am 13. Februar 2003 seine Große Kammer die Verbotsent-

scheidung als zum Schutz der säkularen Staatsordnung erforderlich endgültig für rechtmäßig erklärt.

(65) Einzelne Beobachter in Deutschland erwarten mit Blick auf die IGMG eine ähnliche Entwicklung, wie sie in der Türkei die AKP genommen hat. Sie können darauf verweisen, dass die IGMG sich offiziellen Aussagen zufolge zur freiheitlich demokratischen Grundordnung bekennt und die säkulare Staatsform als Garant des religiösen Pluralismus und der Religionsfreiheit betrachtet. Der Verfassungsschutz, dessen Berichte auf Bundes- und Länderebene von einer umfassenden Beobachtung zeugen, aber auch Beobachter aus der Wissenschaft vertreten eine andere Auffassung. Vorgeworfen werden der IGMG – was sie, auch mit juristischen Mitteln, energisch bestreitet – die Ablehnung von Demokratie und säkularer Staatsform und ein hohes Maß an Integrationsfeindlichkeit gegenüber der deutschen Gesellschaft. Weniger betont wird jüngst der Vorwurf des Antisemitismus, der gleichwohl nicht verstummt ist.¹⁴

(66) In religiöser Hinsicht ist von einer gewissen Nähe der IGMG zum Naqschbandi – Orden auszugehen. Ihm hatte Necmettin Erbakan angehört, als er von seinem spirituellen Meister, Scheich Kotku, zur Gründung seiner islamischen Partei veranlasst worden war.

(67) Zu Anfang der 1990er Jahre hat der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland das von Atatürk abgeschaffte Amt eines *Şeyh ül-islam* wiederbegründet.¹⁵ Erster Inhaber war der zeitweilige *Milli Görüş*-Vorsitzende Ali Yüksel, der zuvor in der staatlichen türkischen Religionsbehörde die Position eines Abteilungsleiters

Şeyh ül-
islam in
Deutsch-
land

¹⁴ Vgl. Spuler-Stegemann, Ursula: *Muslimen in Deutschland. Informationen und Klärungen*, Freiburg 2002, S. 327.

¹⁵ Vgl. unten Teil I, Kap. 1.3.4.

für Rechtsfragen bekleidet hatte. Der *Şeyh ül-Islam* war im Osmanischen Reich der höchste und politisch wichtigste islamische Gelehrte. Seine Hauptaufgabe war es, darüber zu wachen, dass die Herrschaft des Sultan-Kalifen im Einklang mit dem islamischen Recht stand. Zur Wahrnehmung dieser Aufgabe erstellte er Fatwas, d. h. islamische Rechtsgutachten. An seine Stelle hatte Atatürk das bis heute bestehende Präsidium für Religiöse Angelegenheiten gesetzt.

(68) Das Kritikern anachronistisch anmutende Amt hat unter den Muslimen in Deutschland bislang wenig Anerkennung gefunden. Seine Einrichtung ist sicherlich auch im Zusammenhang mit religionspolitischen Positionen des Islamrats zu sehen, stellt aber zugleich auch eine Rückwirkung der innertürkischen Auseinandersetzungen um die säkulare Staatsform auf den Islam in Deutschland dar. Die Abschaffung des Kalifats und die Einführung der säkularen Staatsordnung in der Türkei bedeuten einen tiefen Einschnitt in der islamischen Geschichte. Für den Umgang mit den Vertretern des Islam in Deutschland ist es hilfreich zu erkennen, dass die damit verbundenen Konflikte auch in Deutschland und von Deutschland aus geführt werden.

Der Kalifatsstaat

(69) Auch Cemaleddin Kaplan hatte viele Jahre als Bediensteter des türkischen Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten gearbeitet. Als er wegen islamistischer Bestrebungen kurz vor der Pensionierung ausschied und nach Deutschland ging, hatte er dort den Posten des stellvertretenden Präsidenten bekleidet. In Deutschland engagierte er sich bei *Milli Görüş*. Dort sammelte er die radikaleren Kräfte und führte in den Jahren 1983/84 eine Spaltung herbei. Mit den *Milli Görüş*-Dissidenten grün-

„Kalif von
Köln“

dete er den Verband Islamischer Vereinigungen und Gemeinschaften (ICCB). Knapp 10 Jahre später rief er – ungefähr zum gleichen Zeitpunkt, als Milli Görüş das Amt des Scheich-ul-Islam wiederbegründete – in Köln den „Kalifatsstaat“ aus. Nachdem er zuvor als „Khomeini von Köln“ in die Schlagzeilen gekommen war, ist er nach seiner Selbsternennung zum Kalifen als „Kalif von Köln“ in Deutschland zum Symbol für islamistischen Extremismus geworden. Sein Sohn und Nachfolger Metin Kaplan hat eine mehrjährige Haftstrafe verbüßt, weil er zur Tötung eines internen Rivalen aufgerufen hat und dieser anschließend ermordet wurde. Hatte die Kaplanbewegung nach der Spaltung zunächst eine echte Gefahr für *Milli Görüş* bedeutet, so schrumpfte sie infolge ihrer stetigen Radikalisierung auf zuletzt rund 1.100 Mitglieder. Im Dezember 2001 wurde sie verboten und aufgelöst.

Die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion

(70) 1984 reagierte auch die türkische Regierung auf die Entwicklungen in der türkisch-islamischen Diaspora und sorgte für die Gründung der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion in Köln. Ihre Kurzbezeichnung DİTİB leitet sich von ihrem türkischen Namen *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği* ab. Faktisch stellt DİTİB die inzwischen zur Europaabteilung erweiterte Deutschlandabteilung des türkischen Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten (DİB) dar. Der Auftrag dieser von Atatürk 1924 gegründeten Behörde besteht heute darin, die Belange der islamischen Religion innerhalb des säkular begründeten Staates zu verwalten und zu fördern. Ihr Leiter, ein islamischer Rechtsgelehrter, ist dem türkischen Ministerpräsidenten unterstellt und steht auf einer Rangstufe mit Ministern und Gouverneuren.

DİTİB:

Auslands-
zweig des
Präsidiums
für
Religiöse
Angelegen-
heiten

(71) Das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten sieht sich im Hinblick auf die Türken im Ausland erklärtermaßen vor die Aufgabe gestellt, deren nationale und religiöse Identität zu wahren. Mit dieser Formulierung ist die Zielsetzung des türkischen Staates für DİTİB umschrieben. Hinter ihr verbirgt sich neben dem religiösen Anliegen auch ein politisches. Es geht der türkischen Regierung darum, das offizielle Religionsverständnis, das von einer staatlichen Kontrolle des Islam gekennzeichnet ist, auch unter den Türken in Deutschland zur Geltung zu bringen. Dadurch soll nicht nur außenpolitischer Einfluss gewonnen, sondern zugleich auch einem von Deutschland aus in die Türkei zurückwirkenden türkischen Islamismus entgegengearbeitet werden.

(72) DİTİB gilt als die mit Abstand größte islamische Organisation in Deutschland. Selbstaussagen zufolge gehören ihr 776 Moscheevereine in Deutschland und viele weitere in Westeuropa an. Sie haben sich entweder DİTİB angeschlossen oder wurden bereits als DİTİB-Zweigstellen gegründet. Zusammen sollen die Mitgliedsvereine in Deutschland auf rund 150.000 Mitglieder kommen. Dies wäre fast die Hälfte der schätzungsweise 309.000 Muslime, die sich insgesamt den großen islamischen Organisationen angeschlossen haben. DİTİB versteht sich als Dachorganisation von türkisch-islamischen Kulturvereinen, die sie beaufsichtigt und insbesondere in religiösen, sozialen, kulturellen und gemeinnützigen Fragen unterstützt. Die wichtigste Form der Unterstützung liegt in der Vermittlung von hauptamtlichen Imamen aus der Türkei, deren Bezahlung der türkische Staat übernimmt. Derzeit arbeiten rund 600 vom türkischen Staat entsandte DİTİ-Imame in Deutschland. Die anfangs fakultative Übertragung der Eigentumsrechte an den Moscheegrundstücken auf die

Entsendung
türkischer
Imame

DİTİB durch die Mitgliedsvereine scheint inzwischen zum satzungsmäßig vorgesehenen Regelfall¹⁶ geworden zu sein.

(73) DİTİB sieht sich angesichts seiner offiziellen Befürwortung einer säkularen Staatsordnung als natürlicher und erster Ansprechpartner der deutschen Behörden und Gesellschaft. Da sie mit Hilfe ihrer diplomatischen Vertretungen von der türkischen Regierung gesteuert wird, hat sie die ihrer Größe und nahezu flächendeckenden Präsenz entsprechende Position in der deutschen Gesellschaft nicht wirklich ausfüllen können. Infolge ihrer jahrelangen Ablehnung der Einführung von islamischem Religionsunterricht in deutscher Sprache – statt der bevorzugten türkischen – hat DİTİB bei den deutschen Behörden zudem an Einfluss eingebüßt. Inzwischen gibt es erstmals eine konkrete Absprache, derzufolge DİTİB-Imame vor ihrer Entsendung einen Deutschkurs besuchen sollen.

Die Union der türkisch-islamischen Kulturvereine

(74) Bei der 1988 gegründeten Union der Türkisch-Islamischen Kulturvereine (ATİB) handelt es sich um eine betont national orientierte Gruppierung. Der Verein hat sich von der 1978 in Frankfurt gegründeten Föderation der Türkisch-Demokratischen Idealistenvereine in Europa (ADÜTDF) abgespalten, welche sich zu den „Grauen Wölfen“ und damit zu der pantürkistisch-nationalistischen Partei des 1997 verstorbenen Obersten Alparslan Türkeş bekennt. Eigenen Aussagen zufolge gehören ATİB 123 Moscheegemeinden an.

Idealisten-
vereine,
„Graue
Wölfe“

¹⁶ Vgl. Lemmen, Thomas: „Aktuelle Entwicklung innerhalb islamischer Organisationen in Deutschland“, in: André Stanisavljevic / Ralf Zwengel (Hrsg.): *Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September*, Potsdam 2002, S. 129-156.

(75) ATİB steht DİTİB insoweit nahe, als sie die dem Islam in der Heimat vom säkular begründeten Staat gezogenen Grenzen akzeptiert. Als Grund der Abspaltung von den in ihrer Gründungszeit a-religiösen „Grauen Wölfen“ wird gleichwohl der Wunsch nach einer stärkeren islamischen Orientierung angesehen. ATİB hat als erster Verband in Deutschland eine islamische Betreuung für Gefängnisinsassen als ein wichtiges Betätigungsfeld entdeckt. Es scheint in erster Linie Folge ihrer Diasporaexistenz zu sein, dass islamische Organisationen den Bereich der Anstaltsseelsorge zu entdecken beginnen. Seelsorge in einem dem christlichen Verständnis vergleichbaren Sinne ist in den islamischen Herkunftsländern nicht bekannt.

Die Alevitische Gemeinde Deutschland (AABF)

(76) Es hat vergleichsweise lange gedauert, bis die Aleviten in Deutschland begonnen haben, sich zu organisieren. Ihre traditionellen religiösen und kulturellen Strukturen in der Türkei sind infolge von Assimilationsdruck und Wanderungsbewegungen weitgehend zerstört worden und konnten nicht einfach nach Deutschland exportiert werden. Bis zum Beginn der 90er Jahre sind die Aleviten in Deutschland nahezu unbemerkt geblieben. Der Anstoß für den Aufbau eigener Strukturen ist von Hamburg ausgegangen, wo 1989 die erste alevitische Vereinigung modernen Typs gegründet wurde. Derzeit gibt es in Deutschland 96 Vereine. Sie sind Mitglied in der 1990 gegründeten Föderation der Aleviten Gemeinden in Deutschland (AABF; heute: die Alevitische Gemeinde Deutschland). Außer in Deutschland wurden auch in westeuropäischen Nachbarländern ähnliche Verbände gegründet. AABF versteht sich als eine Glaubensgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes und als „säkularer Verband, der die Vermischung von Religion

und Politik scharf ablehnt, jedoch auf kultureller Ebene mehr Selbstbestimmung für die Aleviten in der Türkei und in Deutschland einfordert.“¹⁷

(77) Neben der Förderung ihrer kulturellen Identität widmen sich die Aleviten der Wahrung ihrer religiösen Identität. Sie müssen sich auch in Deutschland gegenüber einer türkisch-sunnitischen Mehrheit behaupten. Anders als in der Heimat aber stehen sie hier in einem hoch säkularisierten Umfeld. Durch die Betonung ihrer „Säkularität“ allein können sie ihre Identität daher nicht dauerhaft festigen. So beginnen sie die in Deutschland gegebene Möglichkeit zu nutzen, sich frei von behördlichem Druck auch religiös zu definieren und die Anerkennung als islamische Gemeinschaft voranzutreiben. Hierzu sehen sie sich insbesondere im Zusammenhang mit der Debatte um islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen veranlasst. Sie haben Anspruch auf eigenen Religionsunterricht angemeldet, in diesem Zusammenhang eigene Lehrpläne entwickelt und damit zugleich einen Beitrag geleistet, ihre religiöse Identität zu klären.

Zwischen
kultureller
und religiö-
ser Identi-
tätsfindung

1.3.4. Der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland / Islamischer Weltkongress und der Zentralrat der Muslime in Deutschland

(78) Bis heute fehlt, wie schon 1978 der spätere Gründer und erste Vorsitzende des Islamrats beklagte, „die Unterordnung der bestehenden Verbände unter das Prinzip des Islam, (...) eine übernationale, alle Riten und Richtungen umfassende und in sich einschließende

¹⁷ Vgl. Türkei-Programm der Körberstiftung (Hrsg.): *Religion - ein deutsch-türkisches Tabu?* Deutsch-türkisches Symposium 1996, Körberstiftung, Hamburg 1997, hier S. 112.

islamische Kultusgemeinde mit berufenen, demokratisch gewählten Gremien und Sprechern“.¹⁸

Anspruch
auf
Repräsen-
tativität

(79) Den Anspruch, dieses Defizit zu beheben und die Muslime in Deutschland zu vertreten, erheben heute der 1986 gegründete Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland/Islamischer Weltkongress (künftig: Islamrat) und der Ende 1994 gegründete Zentralrat der Muslime in Deutschland (künftig: Zentralrat). Beide Dachverbände können diesen Anspruch schon deshalb nicht durchsetzen, weil ihnen mit DITIB die größte der islamischen Organisationen in Deutschland nicht angehört.

(80) Hinzu kommt, dass ihre Organisationsstrukturen alles andere als gefestigt sind. So hat z. B. der VIKZ zu den Gründern sowohl des Islamrats als auch des Zentralrats gehört, beide Dachverbände aber wieder verlassen. Aus dem Zentralrat trat der VIKZ im Sommer 2000 überraschend aus, nachdem es in der Süleymancı-Bruderschaft in der Türkei zu einem Führungswechsel gekommen war.

Islamrat

(81) Dem Islamrat gehören unterschiedlichen eigenen Angaben zufolge zwischen 32 und 37 Verbänden an. Ein großer Teil von ihnen gehört zu einem Netzwerk von Strukturen, in dessen Zentrum nach Einschätzung von Fachleuten die IGMG steht. Bekannt geworden sind die Islamischen Föderationen, darunter die Islamische Föderation Berlin, die dort – als erste islamische Organisation in Deutschland – als Träger für islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen gemäß den in Berlin geltenden Sonderregelungen („Bremer Klausel“) anerkannt worden ist. Der Islamrat gilt als von der

¹⁸ Vgl. Abdullah, Muhammad Salim: „Die Präsenz des Islams in der Bundesrepublik Deutschland“, in: *CIBEDO - Dokumentation 1*, Frankfurt 1978, S. 9.

IGMG dominiert. Nach dem langjährigen Vorsitzenden Hasan Özdoğan stellt die IGMG seit Januar 2002 mit Ali Kizilkaya erneut den Vorsitzenden. Nach der IGMG ist im Islamrat noch die türkische Sufiorganisation Islamische Gemeinschaft Jama'at un-Nur von vergleichsweise geringem, aber eigenem Gewicht.

(82) Der Islamrat stellt den strukturellen Rahmen, in dem – wie bereits erwähnt – das in der Türkei abgeschaffte Amt eines *Şeyh ül-Islam* in Deutschland eingerichtet wurde. Die Wiederbelebung dieses Amtes muss einerseits vor dem Hintergrund der innertürkischen Debatte um die säkulare Staatsordnung und einer in der Türkei verbreiteten Osmanennostalgie gesehen werden. Sie entspringt aber auch dem Bemühen, eine nach dem deutschen Staatskirchenrecht für eine Religionsgemeinschaft geforderte religiöse Autorität zu etablieren. Zu den in der Satzung des Islamrats niedergelegten religionspolitischen Zielen gehören die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts (vgl. Teil II, Stichwort Rechtsstatus islamischer Organisationen) und die Einführung von islamischem Religionsunterricht in deutscher Sprache (vgl. Teil II, Stichwort Religionsunterricht für Muslime an öffentlichen Schulen). Nicht zuletzt am Engagement Özdoğan's für die libysche *World Islamic Call Society*, deren deutsche Sektion er bereits 1989 gegründet hatte, und an seiner Mitgliedschaft in dem auf Initiative Qaddafis gegründeten *World Islamic Peoples Leadership*¹⁹ entzündete sich innerhalb des Islamrats eine Führungskrise, in deren Folge er in den vergangenen beiden Jahren einen Teil seiner öffentlichen Reputation und Wirksamkeit eingebüßt hat.

Religions-
politische
Ziele

¹⁹ Vgl. Lemmen, Thomas: „Aktuelle Entwicklung innerhalb islamischer Organisationen in Deutschland“, in: André Stanisavljevic / Ralf Zwengel (Hrsg.): *Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September*, Potsdam 2002, S. 129-156.

(83) Der Zentralrat ging Ende 1994 aus dem Islamischen Arbeitskreis in Deutschland hervor. Er hat sich um die zunächst von allen Organisationen gemeinsam vertretenen Anliegen des Schlachtens gemäß den Vorschriften der Scharia und des islamischen Religionsunterrichts gebildet. Heute gehören dem Zentralrat 19 Organisationen an. Eigenen Angaben zufolge zählen zu ihnen vier- bis fünfhundert Moscheegemeinden. Wie viele es tatsächlich sind, ist, wie das auch bei manchen anderen islamischen Organisationen der Fall ist, nicht bekannt.²⁰ Realistisch dürfte eine Zahl von bis zu 200 Moscheegemeinden sein.²¹ Die Mitgliederzahl der dem Zentralrat angehörenden Vereine wird auf 10.000 bis 15.000 geschätzt.²² Sicher ist, dass dem Zentralrat mit dem Austritt des VIKZ im Sommer 2000 sein mit Abstand größter Mitgliedsverband verloren gegangen ist.

(84) Seit dem Austritt des VIKZ ist die deutlich kleinere ATİB der größte Mitgliedsverband des Zentralrats. Einfluss auf seine konzeptionelle Ausrichtung wird der IGD mit ihren Zweigstellen, den Islamischen Zentren, und dem nicht der IGD angehörenden IZA zugeschrieben. Nicht zuletzt im Hinblick auf die Selbstdarstellung des Zentralrats, der auch ein umfangreiches deutschsprachiges Internetportal unterhält, sind aber auch die beiden Vereine deutscher Muslime von Bedeutung. Fer-

²⁰ Ahmad v. Denffer, Herausgeber des offiziellen Publikationsorgans des Islamischen Zentrum München, hat dort eine Auseinandersetzung mit der Islamischen Charta veröffentlicht. Zu den im Zusammenhang mit der Charta veröffentlichten Zahlenangaben schreibt er, dass der Zentralrat für vermutlich „nicht einmal einhundert Moscheen“ sprechen könne, vgl.: AL-ISLAM. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland, Nr. 2/2002. Diese Darstellung dürfte polemisch überzeichnet sein, und ihr wird von der Führung des Zentralrats widersprochen.

²¹ Vgl. Lemmen, Thomas: *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*. Hg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 2002, S. 90.

²² Vgl.: <http://www.im.nrw.de/sch/101.htm#>.

ner ist hervorzuheben, dass das iranisch-schiitische Islamische Zentrum Hamburg und damit die wichtigste Institution des schiitischen Islam in Deutschland dem Zentralrat angehört.

(85) Vorsitzender des Zentralrats ist seit seiner Gründung der Mediziner Nadeem Elyas. Die deutschen Behörden betrachten ihn als Anhänger der arabischen Muslimbrüder.²³ Elyas hat dieser Einschätzung wiederholt widersprochen. Der 1962 in Mekka gegründeten Islamischen Weltliga ist er eng verbunden.²⁴ Diese ist weltweit die wichtigste nichtstaatliche islamische Organisation. Hauptanliegen gemäß ihrer Satzung ist die weltweite „Einladung zum Glauben“ (*da'wa*), d. h. die islamische Mission. Sie genießt zur Förderung ihrer Aktivitäten die Unterstützung der saudi-arabischen Regierung. Elyas ist gleichwohl ein in der deutschen Gesellschaft vielbeachteter Vertreter des Islam. Dazu hat beigetragen, dass er sich wiederholt zum Grundgesetz bekannt hat. 1998 hat er die Muslime deutscher Staatsangehörigkeit zur Beteiligung an den Bundestagswahlen aufgerufen. Auf dieser Linie liegt auch die vom Zentralrat am 20. Februar 2002 veröffentlichte „Islamische Charta“. Das dort dargelegte Bekenntnis zum Grundgesetz bleibt an das vorgeordnete islamische Recht gebunden. Das islamische Recht schreibt Muslimen im nicht-islamischen Ausland – sofern sie dort Religionsfreiheit genießen – die Beachtung des „lokalen Rechts“ vor.

Islamische
Charta

²³ Vgl. Innenministerium NRW: „Islamische Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland“, <http://www.im.nrw.de/sch/101.htm#>. Dort heißt es: „Von den derzeit 19 Mitgliedsvereinen des ZMD sind mindestens neun der islamistischen ‚Muslimbruderschaft‘ (MB) zuzurechnen. Der Sprecher des ZMD ist Mitbegründer und langjähriger Funktionär des ‚Islamischen Zentrums Aachen‘, das von dem damaligen Führer der syrischen ‚Muslimbruderschaft‘ Prof. Issam El-Attar gegründet wurde.“

²⁴ Beim Deutschlandbesuch der Führungsspitze der Islamischen Weltliga im Juni 2002 war Elyas offizielles Mitglied der Delegation.

Islamische
Weltliga

(86) Die anfängliche Rivalität zwischen Islamrat und Zentralrat ist einer themenbezogenen Zusammenarbeit gewichen. Beide Verbände unterhalten eine gemeinsame Kommission für islamischen Religionsunterricht („KIRU“) und seit Januar 2002 eine gemeinsame Kommission für islamisches Schlachten („KIS“). Zudem sind manche wichtige Vereine und Persönlichkeiten wie z. B. die Islamische Gemeinschaft in Deutschland und ihr Vorsitzender Ibrahim El-Zayat beiden Dachverbänden direkt oder indirekt eng verbunden.

1.4 Zwischen Separation und Integration

1.4.1 Rechtliche und soziale Aspekte

Nur wenige
islamische
Einrich-
tungen als
freie Träger
anerkannt

(87) Eine führende deutsche Tageszeitung kommentierte Anfang des Jahres 2001 die Veröffentlichung der Antwort der Bundesregierung auf die Große Anfrage der CDU/CSU-Bundestagsfraktion zum Islam in Deutschland dahingehend, dass sie vor allem zeige, wie wenig man in Deutschland über den Islam und die Menschen islamischen Glaubens im eigenen Lande eigentlich wisse. Eine im Rahmen der Vorbereitung eines Studientages der Deutschen Bischofskonferenz im September 2001 zum Islam in Deutschland erstellte Liste islamischer Einrichtungen umfasst über 1.600 Adressen und ist trotz dieser Zahl mit Sicherheit nicht vollständig. Als anerkannte Einrichtungen in privater Trägerschaft indes sind nach Auskunft der Bundesregierung²⁵ nur zwölf islamische Einrichtungen bekannt: fünf Kindertagesstätten (in Berlin), zwei Kindergärten (in Karlsruhe und in München), ein Schülerwohnheim (Rastatt), drei

²⁵ Vgl. Antwort der Bundesregierung: Islam in Deutschland, Deutscher Bundestag, 14. Wahlperiode, Drucksache 14/4530, 8. November 2000, Antwort auf Frage 12 c.

Schulen (je eine in München, Berlin und Bonn) und ein Altenheim in Niedersachsen.

(88) Der geringe Anteil islamischer Einrichtungen, die als private Träger anerkannt sind, mag erstaunen. Wo immer man die Ursachen dafür sieht – in einem mangelnden Willen, islamische Einrichtungen als freie Träger zu akzeptieren oder in einem vielleicht ebenfalls mangelnden Willen, die für die Anerkennung als freie Träger notwendigen Voraussetzungen zu schaffen –, es drängt sich doch folgender Schluss auf: die dynamisch wachsenden islamischen Strukturen sind noch nicht in der Mitte unserer Gesellschaft angekommen. Vielmehr scheint der Islam neben der deutschen Gesellschaft zu existieren statt in sie integriert zu sein. Dieser Befund wird nicht durch den Hinweis auf die Tatsache entkräftet, dass die islamischen Vereine keinen öffentlich-rechtlichen Status haben. Dieser Status würde es ihnen zwar wesentlich erleichtern, als freie Träger zu fungieren, sein Fehlen schließt aber eine entsprechende Anerkennung nicht grundsätzlich aus.

Mögliche Gründe

(89) Vor der Einseitigkeit möglicher Folgerungen aus diesem Befund ist jedoch zu warnen. Nahezu die gesamte islamische Infrastruktur ist in der Form des eingetragenen Vereins nach dem Bürgerlichen Recht organisiert. In den Heimatländern des Islam bedarf es solcher privatrechtlicher Strukturen nicht. Der Staat selbst oder religiöse Stiftungen, die häufig unter staatlicher Aufsicht oder Kontrolle stehen, sorgen für die notwendige religiöse Infrastruktur. Die Ausbildung islamischer Strukturen in Deutschland auf der Grundlage des Vereinsrechts stellt daher eine beträchtliche Anpassungsleistung dar und kann als ein wichtiges Indiz für Integration betrachtet werden. Dies gilt umso mehr, als es den Vereinen in den weitaus meisten Fällen gelungen ist, im

Integration durch Entwicklung vereinsrechtlicher Strukturen

Sinne der Gemeinnützigkeit anerkannt zu werden. Wenn es mithin nur wenige als „Träger“ anerkannte islamische Einrichtungen gibt, so partizipieren doch die meisten islamischen Vereine an den mit der Gemeinnützigkeit verbundenen steuerrechtlichen Sonderregelungen.

Frage der
„Anerken-
nung“ des
Islam

(90) Manche Muslime beklagen gleichwohl, dass der Islam in Deutschland nicht anerkannt und daher mit den christlichen Kirchen nicht gleichberechtigt sei. Damit ist zumeist die Tatsache gemeint, dass bislang keiner islamischen Organisation der Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts zuerkannt wurde, während die Kirchen diesen Status als Folge einer langen und wechselvollen Geschichte des Verhältnisses zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt in Deutschland haben. Allgemeiner Meinung zufolge jedoch ist der Körperschaftsstatus gemäß unserer Verfassung nicht auf die christlichen Kirchen beschränkt, sondern steht auch Religionsgemeinschaften anderen Glaubens offen, sofern sie die dafür notwendigen Voraussetzungen erfüllen.²⁶

Rechtlicher
Status

Faktoren
der Abgren-
zung

(91) Es sind vor allem die Entwicklung getrennter Wohngebiete in unseren Städten und die wachsende Präsenz von Frauen und Mädchen, die sich durch Tragen eines Kopftuches als muslimisch zu erkennen geben und sich dadurch von Christen, Andersgläubigen und Nichtgläubigen abgrenzen, die häufig als Belege dafür angeführt werden, dass der Islam in Deutschland eher „neben“ als innerhalb der deutschen Gesellschaft stehe. Als weiteres Kriterium wäre ein von manchen Beobachtern konstatiertes Rückgang deutscher Sprachkenntnisse türkischer Kinder bei der Einschulung zu nennen. Schließlich könnte die Tatsache, dass die Muslime schätzungsweise 90 % bis 95 % ihrer hier verstorbenen

²⁶ Vgl. Teil II, Stichwort Rechtsstatus islamischer Organisationen.

Angehörigen zur Beerdigung in die Herkunftsländer überführen,²⁷ darauf hinweisen, dass sie auch nach vier Jahrzehnten noch keine echte Heimat bei uns gefunden haben.

(92) Auch im sozialen Kontext aber gilt, dass die gleichfalls vorhandenen Indikatoren für Integration nicht übersehen werden dürfen. Schätzungsweise über 700.000 Kinder und Jugendliche muslimischen Glaubens besuchen in Deutschland öffentliche Schulen. Ein wachsender Teil von ihnen erkennt die Chancen gesellschaftlicher Anerkennung durch Bildung und beruflichen Aufstieg, ist gewillt, diese Chancen wahrzunehmen und zeigt sich, wie eine empirische Untersuchung über den Integrationsstand türkischer Zuwanderer gezeigt hat, mit der eigenen Position in Beruf und Gesellschaft zufrieden und zugleich überzeugt, dass es die eigenen Kinder einmal weiter bringen werden als er selbst.²⁸ Längst gibt es nach Zehntausenden zählende, selbstständige Unternehmer muslimischen Glaubens, desgleichen Rechtsanwälte, Ärzte, Journalisten. An solchen Beispielen wird augenfällig, dass der Raum, den der Islam in der deutschen Gesellschaft einnimmt, in weiten Teilen auch vom Stand der Integration insbesondere der türkischen Zuwanderer in die deutsche Gesellschaft bestimmt wird. In diesem Zusammenhang ist darauf zu verweisen, dass ungeachtet einer engen Bindung an das Herkunftsland etwa die Hälfte der befragten türkischen Zuwanderer inzwischen Deutschland als Heimat betrachtet und dass die Wertschätzung der deutschen Gesellschaftsordnung unter ihnen, folgt man entsprechen-

Integration
und
Bildung

²⁷ Vgl. Teil I, Kap. 3.2.3 und Teil II, Stichwort Bestattung.

²⁸ Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich: Türken in Deutschland II – Individuelle Perspektiven und Problemlagen. Hg. Konrad-Adenauer-Stiftung, Arbeitspapier Nr. 60, Februar 2002, S. 5 f.

den Befragungsergebnissen, sogar deutlich höher ausfällt als in der deutschen Gesamtbevölkerung.²⁹

(93) Seit einigen Jahren nimmt unter ausländischen Muslimen, insbesondere türkischer Herkunft, die Tendenz zu, von den rechtlichen Möglichkeiten zum Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit Gebrauch zu machen. Die Zahl der deutschen Staatsangehörigen islamischen Glaubens wird für Ende 1999 auf 370.000 bis 450.000 geschätzt. Angesichts von Einbürgerungszahlen, die in den Jahren von 1999 bis 2002 bei ca. 140.000 bis über 180.000 jährlich gelegen haben und durchweg einen hohen türkischen und iranischen Anteil aufweisen, dürfte es derzeit 600.000 bis 700.000 Muslime, davon rund fünf Sechstel türkischer Herkunft, mit deutschem Pass geben. Hat sich seit der letzten Volkszählung die Zahl der Muslime in Deutschland verdoppelt, so hat sich damit im gleichen Zeitraum die Zahl der Muslime mit deutscher Staatsangehörigkeit mehr als verzehnfacht. Unabhängig davon, wie der Islam sich in Deutschland künftig entwickeln wird, so steht doch heute bereits fest, dass er zu einem wachsenden Anteil auch ein „deutscher“ Islam sein wird. Dazu tragen auch religionsverschiedene Ehen bei, deren Anteil seit Jahren zunimmt.³⁰

1.4.2 Religiöse Aspekte

(94) Genau besehen ist es etwas fragwürdig, im Hinblick auf die Begriffe Separation und Integration in rechtliche, soziale und religiöse Aspekte zu unterscheiden. Vielmehr sind diese Aspekte jeweils eng miteinander verbunden. Wenn z. B. der Generalsekretär des

²⁹ Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich: Türken in Deutschland – Einstellungen zu Staat und Gesellschaft. Hg. Konrad-Adenauer-Stiftung, Arbeitspapier Nr. 53/2001, S. 6 f.

³⁰ Vgl. Teil II, Stichwort: Ehe zwischen Katholiken und Muslimen.

Zentralrats der Muslime in Deutschland den Körperschaftsstatus für islamische Organisationen als „unislamisch“ ablehnt, dann ist dies ein Hinweis darauf, dass die äußeren Formen der Präsenz des Islam in unserer Gesellschaft – seien sie eher in rechtlichen oder eher in sozialen Kategorien greifbar – immer auch einen religiösen Aspekt haben. So sind bei der Praktizierung islamischer Speisegebote, deren Beachtung zur Konstituierung der islamischen Gemeinschaft beiträgt, spezifische kulturelle und religiöse Traditionen involviert.³¹ Die Rückführung Verstorbener in die islamischen Herkunftsländer kann nicht einfach nur als Indiz für „Fremdheit“ gedeutet, sondern sie muss auch als Folge islamischer Bestattungsvorschriften erkannt werden.³² Ähnliches gilt nicht zuletzt für das Kopftuch bzw. die Verschleierung der muslimischen Frau.³³ Der gemeinsame Nenner aller dieser Fragen liegt darin, dass jeweils umstritten ist, ob es aus religiöser Sicht eindeutige und zwingende Antworten auf sie gibt.³⁴

(95) Im Bericht der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen vom 9. Februar 2000 wird angegeben, dass 24 % der muslimischen Gläubigen die Moschee einmal, 8 % mehrmals in der Woche besuchen. Bei jugendlichen türkischen Migranten sinken diese Zahlen auf 18 % bzw. 4 %.³⁵ Der erwähnten Untersuchung über den Integrationsstand türkischer Zuwanderer

Integration
und
religiöse
Praxis

³¹ Vgl. Teil I, Kap. 3.2.2 und Teil II, Stichwort Schächten.

³² Vgl. Teil I, Kap. 3.2.3 und Teil II, Stichwort Bestattung.

³³ Vgl. Teil I, Kap. 3.2.4 und Teil II, Stichwort Kopftuch.

³⁴ Vgl. zu der in Deutschland gerade erst beginnenden Diskussion dieses Sachverhaltes etwa Kandel, Johannes: „Lieber blauäugig als blind? Anmerkungen zum Dialog mit dem Islam“, Friedrich-Ebert-Stiftung, Islam und Gesellschaft Nr. 2, S. 9 f.

³⁵ Vgl. Antwort der Bundesregierung: Islam in Deutschland, Deutscher Bundestag, 14. Wahlperiode, Drucksache 14/4530, 8. November 2000, Antwort auf Frage 5 a.

zufolge gestalten 13 % von ihnen ihr Leben vollständig, weitere 30 % überwiegend nach den Regeln des Islam. Angesichts der Verpflichtung muslimischer Männer zum Moscheebesuch am Freitag³⁶ deuten solche Zahlen, auch wenn sie keine allgemeine Gültigkeit beanspruchen können sollten, doch darauf hin, dass auch der Islam vor den Rückwirkungen eines säkularen Umfeldes nicht gefeit ist. Noch bedeutsamer ist der Befund, dass Integrations- und Säkularisierungstendenzen offensichtlich miteinander einhergehen: Säkularisierungstendenzen zeigen sich bei Migranten, die die deutsche Staatsbürgerschaft erworben haben, „wesentlich ausgeprägter“. Nur noch gut 25 % von ihnen lebt überwiegend oder vollständig nach den Regeln des Islam.³⁷

(96) Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass manche Muslime sich gegen auch sie berührende säkularistische Tendenzen durch eine rigorose Abgrenzung von ihrem nichtislamischen Umfeld zu wappnen suchen, weil sie für ein Leben fern ihrer islamischen Heimat nicht mit dem Verlust religiöser Identität zahlen wollen.

³⁶ Vgl. Teil I, Kap. 3.1.2.

³⁷ Vgl. Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich: Türken in Deutschland – Einstellungen zu Staat und Gesellschaft. Hg. Konrad-Adenauer-Stiftung, Arbeitspapier Nr. 53/2001, S. 13.

2. Glauben und Handeln – was verbindet, was unterscheidet Muslime und Christen?

2.1 Islam als Glaube und Lebensordnung

(97) Der Islam ist nach dem Christentum entstanden und versteht sich wie dieses als eine universale Religion mit einem Wahrheitsanspruch, der sich potentiell an jeden Menschen richtet. Heute sind beide Religionen auch tatsächlich Weltreligionen geworden.

Universaler
Wahrheits-
anspruch
des Islam

(98) Zwar stellt der Koran Muhammad als den letzten in der langen Reihe – vornehmlich biblischer – Propheten dar, die alle *al-islām*, die bedingungslose Hingabe an Gott, predigten. Dennoch wendet sich Muhammad in seiner Verkündigung, wie sie der Koran überliefert, auch gegen Judentum und Christentum. In der Sicht des Koran haben beide, Juden und Christen, die auf ihre Gründer Moses und Jesus von Gott (arab.: *Allah*³⁸) selbst herab gesandten Heiligen Schriften verfälscht, was den Text oder aber zumindest, was dessen authentische Bedeutung angeht. Es gibt somit zwischen Islam und Christentum sowohl Gemeinsamkeiten als auch Gegensätzliches. Dabei ist es entscheidend wichtig, die jeweiligen Kernaussagen der beiden Religionen zu benennen. Nur von diesen her können die weiteren Aussagen in ihrer spezifischen Eigenart – und damit auch ihrer Verwandtschaft und Differenz – und Bedeutung ermessen werden.³⁹

³⁸ Allah ist das arabische Wort für Gott und wird in Arabisch und etwa auch Türkisch sowohl von Muslimen wie auch von Christen verwandt.

³⁹ Im Folgenden wird der Islam in seinem normativen Selbstverständnis, wie er von vielen gläubigen Muslimen in Deutschland verstanden und propagiert wird, dargestellt. Dabei wird vor allem das von Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rassoul unter Mitarbeit von Iman Anke Müller ver-

2.1.1 Der Islam: Hingabe an Gott im Glauben

Islamisches Glaubensbekenntnis als Konversionsformel

(99) Als Christen sind wir in der Begegnung mit den Muslimen aufgerufen, ihren Glauben in seinem Selbstverständnis kennen zu lernen um ihn so gut wie möglich zu verstehen und so auch unseren eigenen Glauben tiefer zu erfassen. Der Glaube und die Praxis der Muslime sind im Koran, in der Tradition des Propheten (*Hadith*), in der Rechtswissenschaft (*fiqh*) und der Theologie (*kalām*) formuliert und präzisiert worden. Der Koran selbst benennt die zu glaubenden Wahrheiten: Gott, die Engel, die Schriften, die Propheten und den Letzten Tag. Die Tradition fügt den Glauben an die Vorherbestimmung hinzu. Die üblichen Glaubensformeln fassen den islamischen Glauben oft in nur zwei Lehren zusammen: „Gott und der Letzte Tag“ zum einen und das kurze Glaubenszeugnis, die *schahāda*, zum anderen. Sie lautet: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Gott und ich bezeuge, dass Muhammad der Gesandte Gottes ist.“ Dieses Glaubenszeugnis aufrichtig vor den vorgeschriebenen Zeugen abzulegen genügt, um offiziell Muslim zu werden.

(100) Gott ist der erste Inhalt des muslimischen Glaubens, und – richtig verstanden – sein einziger. Der Islam versteht sich mit anderen Worten als radikal theozentrisch. Die Ausrichtung des Menschen auf Gott findet Ausdruck in den Haltungen der Anbetung, der Hingabe an seinen Willen, der Achtung der „Rechte Gottes“. Der Muslim ist zuerst und vor allem ein Diener-Anbeter, ein *'abd*. Das islamische Glaubensbekenntnis formuliert: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Gott“. Der

fasste Büchlein: *Was ist Islam?*, 15. verbesserte Auflage (Köln: IB Verlag Islamische Bibliothek, 1999) (=WI) zugrunde gelegt, das in vielen Moscheen und islamischen Buchhandlungen in Deutschland angeboten wird. Gleichfalls herangezogen wird der schon erwähnte *Ilmi-hal* von Hasan Arian.

Glaube zielt zunächst auf Gott selbst. Dann zielt er auch auf Muhammad („und ich bezeuge, dass Muhammad sein Gesandter ist.“), gesandt, den Koran, die authentische und letzte Offenbarung Gottes, zu überbringen.

(101) Die Muslime glauben auf die Selbstbezeugung Gottes in seinem Wort hin. Sie glauben, dass Gott ein einziger Gott ist, weil Gott dies im Koran sagt und weil der Koran für den Muslim das Wort Gottes ist. Selbst dann, wenn jemand – wie z. B. die theologische Richtung der *mu'taziliten* im 9. Jahrhundert es getan hat – den Koran nicht als ungeschaffenes, sondern als geschaffenes Wort Gottes einstufen würde, bliebe es doch wahr, dass die Haltung des islamischen Glaubens die eines jeden echten monotheistischen Glaubens ist: an Gott glauben auf sein Wort hin, das er – dem Menschen vernehmlich – in die Welt, auf die Propheten „herabgesandt“ (*tanzîl*) hat. Wesentlich für den Muslim ist der Gehorsam im Glauben, d. h., die Übereinstimmung des Handelns des Menschen mit dem Willen Gottes. Dies ist genau *al-islām*: der Akt der totalen Hingabe an den einen Gott und seinen geoffenbarten Willen. Das Wort Muslim, abgeleitet von derselben Wortwurzel „*s l m*“ wie „*Islām*“ – bezeichnet denjenigen, „der sich Gott völlig ergeben hat bzw. ergibt“.

Bedeutung
des Begriffs
Islam

2.1.2 Die Quellen des Islam als Glaubens- und Lebensordnung

(102) Das Fundament des Islam als Glaubens- und Lebensordnung ist der Koran. Das Wort Koran kommt von *Qur'ān*. Das heißt wörtlich: Rezitation. Der Koran ist also Vortrag, vorgetragene Lesung. Er enthält nach islamischer Überzeugung nicht die Gedanken und die Weisheit eines Menschen, sondern die Offenbarungen Gottes, so wie sie dem Propheten Muhammad durch den

Der Koran

Engel *Dschibrīl* (Gabriel) Wort für Wort vermittelt wurden. In Sure 69, 38–46 sagt der Koran über sich selbst:

„O nein, Ich schwöre bei dem, was ihr erblickt, und dem, was ihr nicht erblickt. Das ist die Rede eines edlen Gesandten, das ist nicht die Rede eines Dichters. Aber ihr seid ja so wenig gläubig. Das ist auch nicht die Rede eines Wahrsagers. Aber ihr bedenkt es ja so wenig. Es ist eine Herabsendung vom Herrn der Welten. Und hätte er sich gegen Uns einige Äußerungen selbst in den Mund gelegt, Wir hätten ihn gewiss an der Rechten gefasst und ihm dann die Herzader durchschnitten.“

(103) Der Koran wurde islamischer Überlieferung zufolge nicht auf einmal offenbart, sondern im Laufe von etwa 23 Jahren, teilweise als Antwort Gottes auf einen bestimmten Anlass hin. Auch ist der Wortlaut dieser Offenbarungen im Koran islamischer Glaubensauffassung zufolge bis heute völlig unverändert erhalten geblieben.

Hadith

(104) Der Koran enthält eine erhebliche Anzahl von ethischen Normen, darüber hinaus Kultvorschriften und – obgleich er insgesamt kein Rechtskompendium ist – auch eine Reihe von Rechtssätzen. Die Traditionen (d. h. die Hadithe) werden herangezogen als Interpretationshilfen zu diesen Normen, in gewissen Zweifelsfällen und schließlich zur Gewinnung zusätzlicher Verhaltensmaßstäbe. Die Sunna des Propheten ist die Überlieferung darüber, wie er selbst als leuchtendes Beispiel den Islam verwirklichte. Sie ist festgehalten in den Hadithen. Dies sind Berichte über Aussprüche, Taten, Eigenschaften und stillschweigende Billigungen des Propheten.

(105) In Fragen der Glaubens- und Lebenspraxis, über die weder im Koran noch in der Sunna entschieden worden ist, kann sich schon in der islamischen Frühzeit ein „Konsensus“ (*idschmā*) herausgebildet haben. Wenn die Prophetengefährten bzw. die frühesten Rechtsgelehrten in einer Frage Konsens erzielt haben, wird diese für spätere Rechtsgelehrte zu einer weiteren Quelle des islamischen Rechts.

Konsens
und
Analogieschluss als
Mittel der
Rechts-
findung

(106) Findet sich zu einer Frage der islamischen Glaubens- und Lebensordnung in Koran und Sunna und auch in der Übereinkunft der Prophetengefährten kein ausdrückliches Gesetz, so kann durch Analogieschluss (*qiyās*) eine Verbindung zwischen ihr und einer in einer vergleichbaren Situation bereits gegebenen Antwort hergestellt werden. Voraussetzung dafür ist die Übereinstimmung beider Rechtsfragen durch die Begründung des Gesetzes bzw. die Absicht des Gesetzgebers. Die Schulen der Rechtsauslegung sind sich im Hinblick auf die Berechtigung zur Anwendung des Analogieschlusses nicht einig. Die Hanbaliten sehen in ihr die Gefahr, dass menschliche Ratio das göttliche Gesetz verfälschen könnte und lehnen den Analogieschluss daher weitgehend ab.

2.1.3 Die Glaubensartikel

(107) Islamischer Glaube ist nicht möglich ohne die Anerkennung der „Eckpfeiler des Glaubens“; denn die zweifelsfreie Überzeugung von deren Richtigkeit ist das Fundament, auf dem sich die religiöse Haltung im Islam erst entwickeln kann. Die Glaubensartikel umfassen folgende sechs Punkte: (1) den Glauben an Allah, den Einen Gott, (2) den Glauben an Seine Engel, (3) den Glauben an Seine Bücher, (4) den Glauben an Seine Gesandten, (5) den Glauben an das Jüngste Gericht, und (6)

den Glauben an die Vorherbestimmung. Diese sechs Artikel bilden eine untrennbare Einheit; akzeptiert man einen Punkt nicht, leugnet man dadurch zugleich auch die anderen.

(1) Der Glaube an Allah, den einen Gott

Gottesbild
des Islam

(108) Der grundlegende Glaubenssatz des Islam lautet: *Lā ilāha illā Allāh* (Es gibt keinen Gott außer Gott). Die Lehre von der Einheit Gottes (*tauḥīd*) ist die Quelle aller islamischen Prinzipien. Die Wahrheit des „reinen“ Monotheismus zieht sich gleichsam als roter Faden durch das gesamte Gefüge der islamischen Denk- und Lebensweise.

Der Name
Allāh

(109) Das Wort Allah besteht aus dem bestimmten arabischen Artikel „*al*“ und dem Wort „*ilāh*“, das Gott bedeutet. Der Name *Allāh* weist im islamischen Glauben auf den Einen bestimmten und einzigen Gott hin, den Gott des *Ibrahīm* (Abrahams), des *Mūsa* (Moses), des *Isā* (Jesus) und Muhammads.

Zeichen für
Gott den
Schöpfer

(110) Die Ordnung und Vollkommenheit der Schöpfung, die Vortrefflichkeit des menschlichen Geistes, dessen Begrenztheit gleichzeitig offensichtlich ist, das Geheimnis von Leben und Tod – all diese Gegebenheiten deuten auf die Existenz ihres Schöpfers, auf Gott. In Sure 112, 1–4 heißt es: „Im Namen Allāhs, des Erbarmers, des Barmherzigen. Sprich: Er ist Gott, ein Einziger, Gott, der Undurchdringliche. Er hat nicht gezeugt, und Er ist nicht gezeugt worden, und niemand ist Ihm ebenbürtig.“

(111) Der Koran lehrt also, dass Gott der ganz Andere ist. Er ähnelt weder in seinem Wesen noch in seinen Eigenschaften irgendeinem von seinen Geschöpfen. Er steht über jeglicher Unvollkommenheit, vielmehr ist er

selbst die Vollkommenheit. Er transzendiert alles und ist sinnlich nicht erfahrbar. Trotzdem ist Gott kein Weitent-rückter, dem man sich nicht nähern kann oder darf. Sure 50, 16 sagt: „Wir haben doch den Menschen erschaffen und wissen, was ihm seine Seele einflüstert. Und Wir sind ihm näher als die Halsschlagader.“

(112) Der Mensch kann in seinem begrenzten Denk- und Vorstellungsvermögen die Eigenschaften des all-mächtigen Schöpfers nicht vollständig erkennen, es sei denn, Gott setzt ihn über sie in Kenntnis. Der oft wie-derholte Satz „*Allāhu akbar*“ besagt: Gott ist jeweils größer als der menschliche Geist zu ermessen vermag. Sure 2, 255 verkündet:

„Allah, es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Lebendigen, dem Beständigen. Nicht überkommt Ihn Schlummer und nicht Schlaf. Ihm gehört, was in den Himmeln und was auf der Erde ist. Wer ist es, der bei Ihm Fürsprache einlegen kann, es sei denn mit seiner Erlaubnis? Er weiß, was vor ihnen und was hinter ihnen liegt, während sie nichts von seinem Wissen erfassen, außer was Er will. Sein Thron umfasst die Himmel und die Erde, und es fällt Ihm nicht schwer, sie zu bewahren. Er ist der Erhabene, der Majestätische.“

(113) Gott ist der Allmächtige, der Allwissende, und Seine Macht wirkt unaufhörlich. Er ist es, der Leben schenkt, und er ist es, der sterben lässt; von ihm kommen wir, und zu ihm kehren wir zurück. Er ist es, der uns erhält, ernährt und versorgt. Er gibt und nimmt, was, wem und von wem er will. Er ist der Allgerechte, der Allgütige und der Allmitleidsvolle. Aus Gnade hat er, der Schöpfer, das Beste für jede Lebenslage vorge-schrieben. Diejenigen, die gegen seine Gebote verstoßen haben, lässt er nicht allein, sondern wendet sich ihnen in

Gottes
Allmacht
und
Barmher-
zigkeit

Barmherzigkeit zu, wenn sie ihre Fehler aufrichtig bereuen und fest entschlossen sind, sie in Zukunft zu unterlassen. Gott verhängt aber auch angemessene Strafen. Und er droht all denen schwere Strafe an, die sich von ihm abwenden und seine Gebote missachten.

Jesus im
Koran

(114) Im Koran wird mehrfach betont, dass Gott keine Gefährtin und keinen Sohn hat. Vielmehr ist er der Schöpfer der Söhne, und eine Gefährtin oder einen Sohn zu haben, stünde im Widerspruch zur Einzigartigkeit Gottes. Die koranische Lehre widerspricht der Auffassung, dass Isā (Jesus) der Sohn Gottes sei. Vielmehr wird Jesus, als einer der großen Propheten Gottes von den Muslimen besonders geehrt und geachtet. In Sure 19, 27–35, die den Titel *Maryam* (Maria) trägt, heißt es:

„Dann kam sie mit ihm zu ihrem Volk, indem sie ihn trug. Sie sagten: ‚O Maria, du hast eine unerhörte Sache begangen. O Schwester Aarons, nicht war dein Vater ein schlechter Mann, und nicht war deine Mutter eine Hure.‘ Sie zeigte auf ihn. Sie sagten: ‚Wie können Wir mit dem reden, der noch ein Kind in der Wiege ist?‘ Er sagte: ‚Ich bin der Diener Allahs. Er ließ mir das Buch zukommen und machte mich zu einem Propheten. Und er machte mich gesegnet, wo immer ich bin. Und Er trug mir auf, das Gebet und die Abgabe (zu erfüllen), solange ich lebe, und pietätvoll gegen meine Mutter zu sein. Und Er machte mich nicht zu einem unglückseligen Gewaltherrscher. Und Friede sei über mir am Tag, da ich geboren wurde, und am Tag, da ich sterbe, und am Tag, da ich wieder zum Leben erweckt werde.‘ Das ist Jesus, der Sohn Marias. Er ist das Wort der Wahrheit, woran sie zweifeln. Es steht Allah nicht an, sich ein Kind zu nehmen. Preis sei Ihm! Wenn Er eine

Sache beschlossen hat, sagt Er zu ihr: Sei! und sie ist.“

(115) Auch der Begriff der Dreifaltigkeit ist mit der islamischen Lehre von der Einheit Gottes unvereinbar und wird im Koran kategorisch verneint (vgl. bes. Sure 5, 73–75) – dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass sich im Koran das orthodoxe Verständnis der Dreieinigkeit nicht findet. In diesem Zusammenhang sei auf zwei weitere grundsätzliche Unterschiede zwischen der islamischen Lehre und der des Christentums hingewiesen.

Keine
Dreifaltig-
keit

(116) Der Islam weist zum einen die Vorstellung zurück, dass Gott selbst die Gestalt Jesu angenommen habe, damit die Menschen ihn, Gott, erkennen könnten. Nach islamischer Auffassung kann der Mensch Gott sehr wohl „erkennen“, nämlich indem der um Gottes Eigenschaften weiß und in der Großartigkeit der Schöpfung Gottes Macht erlebt. Und er kann sich Gott nähern, indem er seine Gebote befolgt. Gerade durch das Praktizieren des Islam wird der Gläubige Gott näher gebracht. Zum andern widerspricht der Islam ebenso der Behauptung, dass Jesus für die Sünden der Menschen am Kreuz gestorben sei. Hierzu heißt es in Sure 4, 157–158 ganz eindeutig:

Kein
erlösender
Kreuzestod
Jesu

„und (weil) sie sagten: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn Marias Jesus, den Gesandten Allahs, getötet.‘ – Sie haben ihn aber nicht getötet, uns sie haben ihn nicht gekreuzigt, sondern es erschien ihnen eine ihm ähnliche Gestalt. Diejenigen, die über ihn uneins sind, sind im Zweifel über ihn. Sie haben kein Wissen über ihn, außer dass sie Vermutungen folgen. Und sie haben ihn nicht mit Gewissheit getötet, sondern Allah hat ihn zu sich erhoben. Allah ist mächtig und weise.“

(117) Nach islamischer Lehre kann niemand die Bürde eines anderen Menschen tragen oder dessen Verantwortung übernehmen; denn einen Unschuldigen für die Sünden anderer büßen zu lassen, widerspräche Gottes Gerechtigkeit. So heißt es in Sure 17, 15: „Und keine lasttragende (Seele) trägt die Last einer anderen.“ Wenn Gott es will, verzeiht er uns, wenn wir irregegangen sind und Ihn um Vergebung bitten.

Viel-
götterei:
einzig
unverzeih-
liche Sünde

(118) Die einzige Sünde, die Gott nicht verzeiht, ist die Beigesellung von Anderem zu Gott. Sie heißt im Arabischen *schirk*. Dazu heißt es in Sure 4, 116: „Allah vergibt nicht, dass man Ihm (andere Götter, Idole) zur Seite stellt, doch verzeiht er alles außer diesem, wem Er will. Und wer Allah (andere Götter, Idole) zur Seite stellt, der ist weit abgeirrt.“ Jede „Vergötterung“ eines Menschen, so wie dies islamischer Auffassung zufolge die Christen mit dem Propheten Isā tun, ist also mit dem Islam unvereinbar. Muhammad hat ausdrücklich verboten, ihn selbst in ähnlicher Weise zu erhöhen. In Sure 18, 110 fordert Muhammad auf: „Sprich: Ich bin ja nur ein Mensch wie ihr, doch mir ist offenbart worden, dass Euer Gott ein Einziger Gott ist. Möge denn derjenige, der auf die Begegnung mit seinem Herrn hofft, gute Werke tun und keinen anderen einbeziehen in den Dienst an seinem Herrn.“⁴⁰

⁴⁰ Vgl. WI, S. 31-34.

(2) Der Glaube an seine Engel

(119) Der Koran lehrt die Existenz der Engel.⁴¹ Über die Beschaffenheit ihres Wesens erfahren wir aus dem Koran wenig. Daher ist es müßig, darüber zu spekulieren, ob sie rein geistige Wesen sind oder etwas anderes. Der kurzgefasste „Katechismus“ des Verbands der Islamischen Kulturzentren in Köln schreibt zu diesem Thema:

Vorstellungen über Engel

(120) „Engel sind aus Nuur (das Licht Allahs) erschaffen. Es sind geistige und sanfte Wesen, die jede beliebige Gestalt anzunehmen vermögen. Engel haben keine Geschlechtsunterschiede; es gibt keine männlichen oder weiblichen Engel. Sie widersetzen sich nie dem, was ihnen von Allah geboten wird. Sie werden nicht müde und langweilen sich nicht. Bedürfnisse wie essen und trinken sind ihnen fremd. Manche erfüllen Aufgaben am Himmel, manche auf der Erde, wieder andere am Thron Allahs. Wie viele Engel es gibt, das weiß allein Allah Teala. Doch vier große Engel unter ihnen sind uns bekannt ...

1. Dschebrail (Gabriel a. s.): Ihm obliegt es, den Propheten die Offenbarungen Allah Tealas zu überbringen. Er ist ein Mittler zwischen Allah und seinen Gesandten.
2. Mikail (Michael a. s.): Er hat die Aufgabe, bestimmte Naturereignisse auszulösen, wie Wind, Regen und Pflanzenwachstum.
3. Israfil (Raphael a. s.): Er ist mit Obliegenheiten betraut, welche den Anbruch des Jüngsten Tages (...) durch das Blasen der Posaune (...) und die Auferstehung der Menschen am Jüngsten Tag betreffen.

⁴¹ Der Koran erwähnt wiederholt auch *Dschinne* als Mittelwesen zwischen Menschen und Engeln. Sie sind feurigen Ursprungs (Sure 55,15), ungreifbar und vernunftbegabt und können sich in verschiedene Gestalten verwandeln. Im muslimischen Volksglauben spielen sie eine bedeutende Rolle.

4. Azrail (a. s., der Todesengel): Er ist beauftragt, die Seelen der sterbenden Menschen in Empfang zu nehmen.

Außerdem existieren bei jedem Menschen 384 beauftragte Engel. Darunter befinden sich die (...) Schreibengel, die alle Taten der Menschen aufzeichnen und die (...) Schutzengel.“⁴²

(121) Wie der Koran lehrt, sind die Engel die unbesiegbaren Verbündeten der Propheten und aller Gläubigen in der Not und im Kampf gegen Unrecht. Auf Befehl Allahs verneigten sich alle Engel vor Adam aus Respekt vor der Erschaffung des Menschen, außer Iblīs (Satan, vgl. Sure 7, 11–18). Die Forderung, an die Engel zu glauben, bedeutet gleichsam einen Prüfstein für die Aufrichtigkeit des Glaubens an die Wahrheit der göttlichen Offenbarung und an das Prophetentum Muhammads, der sie übermittelt hat.

(3) Der Glaube an seine Bücher

Vorstellungen über Heilige Schriften

(122) Gott sandte seine Heiligen Schriften zu den Menschen als eine Richtschnur für das irdische Leben. Er forderte sie in diesen Schriften auf, an Ihn, den Einen Gott, zu glauben und nur ihm zu dienen. Denen, die sich zu ihm bekennen und seine Gebote befolgen, verhiess er Wohlergehen im Diesseits und im Jenseits, und er kündigte ihnen schwere Strafe an für den Fall, dass sie sich ungläubig von ihm abwenden und seine Gebote missachten.

(123) Zu den heiligen Schriften gehören nach dem Islam die Thora, der Psalter, das Evangelium und der Koran, die in dieser Reihenfolge an Mose, David, Jesus und Muhammad übermittelt wurden. In Sure 2, 136 heißt es:

⁴² Arikani, Hasan: *Der Kurzgefasste Ilmihal*, loc. cit., S. 17.

„Sprecht: Wir glauben an Gott und an das, was zu uns herabgesandt wurde, und an das, was herabgesandt wurde zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen, und an das, was Mose und Jesus zugekommen ist, und an das, was den (anderen) Propheten von ihrem Herrn zugekommen ist. Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied.“

(124) Der „Glaube an die Bücher“ bezieht sich auf ihre unverfälschte, ihre Original-Fassung, die jedoch bei den vor dem Koran geoffenbarten Schriften nicht mehr existiert. Hingegen enthält der Koran den ursprünglichen Text der göttlichen Offenbarung, so wie er dem Propheten Muhammad Wort für Wort übermittelt wurde. In Sure 5, 12–15 heißt es:

„Gott nahm die Verpflichtung der Kinder Israels entgegen. [...] Weil sie aber ihre Verpflichtung brachen, haben wir sie verflucht und ihre Herzen verstockt gemacht. Sie entstellen den Sinn der Worte. Und sie vergaßen einen Teil von dem, womit sie ermahnt worden waren. [...] Und von denen, die sagen: ‚Wir sind Christen‘, nahmen wir ihre Verpflichtung entgegen. Sie vergaßen einen Teil von dem, womit sie ermahnt worden waren. So erregten Wir unter ihnen Feindschaft und Hass bis zum Tag der Auferstehung. Gott wird ihnen kundtun, was sie zu machen pflegten. O ihr Leute des Buches, unser Gesandter ist nunmehr zu euch gekommen, um euch vieles von dem, was ihr vom Buch geheimgehalten habt, deutlich zu machen und um vieles zu übergehen. Gekommen ist zu euch ein Licht und ein offenkundiges Buch.“

(4) Der Glaube an seine Gesandten

Aufgabe
der
Propheten

(125) Gott berief auserwählte Menschen zu seinen Gesandten und Propheten. Er betraute sie mit der Aufgabe, Seine Offenbarungen, die Er ihnen zuteil werden ließ, anderen Menschen weiterzuvermitteln und sie die Art und Weise der gottgewollten Lebensführung zu lehren. Nur durch die Gesandten konnten die Menschen Kenntnis über die Eigenschaften Gottes, über seinen Willen und über das Jenseits erhalten. Adam, der erste Mensch, gilt auch als von Gott berufener erster Prophet. Gott offenbarte ihm die Namen aller Dinge. Im Laufe der Menschheitsgeschichte geriet der reine Monotheismus jedoch immer wieder in Vergessenheit, und es entwickelten sich die unterschiedlichsten Formen von Polytheismus.

Muham-
mad: letzter
Prophet

(126) In diesem Stadium begann Gott aus Barmherzigkeit, weitere Propheten zu berufen, die ihre Mitmenschen wieder an die Lehren erinnerten, die sie vergessen hatten. Propheten sind daher oft erschienen, in vielen Ländern und bei vielen Völkern. Sie alle predigten die bedingungslose Hingabe an den Willen Gottes, d. h. „*al-islām*“. Im Koran werden einige Propheten namentlich erwähnt; es wird jedoch ausdrücklich betont, dass es noch weitere Propheten gab und dass Muhammad der letzte aller Propheten und Gesandten Gottes ist. Sein Auftrag beschränkte sich nicht darauf, seinem eigenen Volk den Islam zu lehren, sondern er wurde, wie der Koran mehrfach darlegt, zum Gesandten Gottes für die gesamte Menschheit berufen. Und durch ihn hat Gott die Lehre des Islam für die Menschen zum vollkommenen Abschluss gebracht. In Sure 5, 3 heißt es dazu: „Heute habe ich euch eure Religion vervollkommnet und meine Gnade an euch vollendet und Ich habe daran Gefallen, dass der Islam eure Religion sei.“

(127) Das bedeutet also, dass der Islam, wie er dem Propheten Muhammad offenbart wurde, seine Gültigkeit behalten wird, solange es Menschen gibt. Ferner bedeutet dies, dass seine Lehre den Bedürfnissen und den Lebensumständen aller Menschen angemessen ist – wo immer und in welchem Zeitalter sie auch leben mögen.

Koran:
letztgültige
Offen-
barung

(128) Ein Muslim ist verpflichtet, an die Wahrhaftigkeit aller Gesandten Gottes zu glauben. Sie alle kamen im Auftrag Gottes und waren allesamt Träger göttlicher Offenbarung, treue und standhafte Diener ihres Herrn. Die Wahrheit der von ihnen überbrachten Lehren ist ein und dieselbe, es ist der reine Monotheismus und die Verantwortung jedes Menschen vor Gott, wie sie der Koran durch Muhammad verkündet hat. Alle prophetischen Botschaften sind am Koran als dem abschließenden Kriterium der Wahrheit zu messen.

(5) Der Glaube an das Jüngste Gericht

(129) Der Glaube an das Jüngste Gericht und an das Leben nach dem Tod besagt,

– dass das Leben dieser Welt mit allem, was in ihr existiert, an einem bestimmten, bereits festgelegten Tag zu Ende gehen wird. Dieser Tag ist der ‚Tag des Jüngsten Gerichts‘;

– dass alle Menschen, die jemals auf Erden gelebt haben, dann wieder zum Leben erweckt werden und Rechenschaft über ihr irdisches Leben ablegen müssen;

– dass Allah an diesem Tag in Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Weisheit über die Menschen richten wird. Diejenigen, die an Allah und seine Propheten glauben und deren gute Taten überwiegen, werden belohnt und gehen ein ins Paradies, wo sie in vollständi-

Jüngstes
Gericht:
Tag der
Rechen-
schaft

gem Wohlbefinden ewig weiterleben werden.⁴³ Diejenigen aber, die Gott und seine Propheten leugnen oder deren schlechte Taten überwiegen, werden mit dem Höllenfeuer bestraft, wo sie sich in einem Zustand größter Qual befinden werden.

(130) Der Glaube an den Jüngsten Tag und das Leben nach dem Tod wurde von allen Gesandten gelehrt. Er entspricht dem Glauben an Gottes Gerechtigkeit. Auch lässt der Glaube daran, für seine Taten Rechenschaft ablegen zu müssen, den Menschen überlegt und verantwortungsbewusst handeln.

(6) Der Glaube an die Vorherbestimmung

Vorherbestimmung
Gottes

(131) „Allah, der Allwissende und Allmächtige, kennt alle Dinge in seiner Schöpfung, und Er hat die Macht, die Beschlüsse, die er in diesem anfangslosen und endlosen Wissen umfasst und für gut befindet, auch zu verwirklichen. Er verwaltet sein Reich mit göttlicher Perfektion, und es gibt keine Macht, die sich Seinem Willen entziehen könnte. Deshalb kann nichts gegen Seinen Willen geschehen, und alles, was geschieht, geschieht mit seiner Erlaubnis.“⁴⁴

Wahlfreiheit und
Verantwortung des
Menschen

(132) Dem steht die Wahlfreiheit des Menschen nicht entgegen. Gott hat dem Menschen einen freien Willen gegeben und ihn befähigt, entsprechend zu wählen und zu handeln. Deshalb ist Gott gerecht, wenn er den Menschen am Jüngsten Tag zur Verantwortung zieht. Der Glaube an die Fügung Gottes in allen Dingen bedeutet keineswegs Passivität oder Fatalismus. Der Mensch ist

⁴³ Der Koran enthält zahllose Beschreibungen der Wonnen des Paradieses so wie der Leiden der Hölle, vgl. z. B. Sure 15, 43-48; 38, 49-64.85; 37, 23-24.55.40-70; 52, 11-27; 55, 43-78. Der zentrale Gedanke ist: Hölle bedeutet Gottesferne, Paradies dagegen Leben in der Nähe Gottes.

⁴⁴ WI, S. 47.

verpflichtet, sich in Übereinstimmung mit den Gesetzen Gottes tatkräftig mit den Problemen des Alltags auseinander zu setzen und aktiv das Dasein zu bewältigen.

(133) Ob der Mensch mit seiner Handlung das erstrebte Ziel auch erreicht – dies bestimmt allein Allah, der den Ausgang und die Folgen der Taten so fügen wird, wie Er es in Seinem allumfassenden Wissen für richtig erachtet. Der Glaube an die Fügung Allahs in allen Dingen, das Vertrauen auf ihn und der Glaube, dass die Schicksale auf ihn zurückgehen und dass Erfolg von seiner Hilfe abhängt – dies alles gibt dem Leben in den Augen eines Muslims einen großen Sinn, bewahrt ihn vor Verzweiflung und verleiht ihm Gelassenheit und inneren Frieden. Dazu heißt es in Sure 3, 26–27:

„Sprich: O Allah, Herrscher des Königtums, Du gibst das Königtum, wem Du willst, und nimmst das Königtum, wem Du willst; und Du ehrst, wen Du willst, und erniedrigst, wen Du willst. In Deiner Hand ist das Gute; wahrlich, Du hast Macht über alle Dinge. Du lässt die Nacht übergehen in den Tag und lässt den Tag übergehen in die Nacht; und Du lässt das Lebendige aus dem Toten erstehen, und lässt das Tote aus dem Lebendigen erstehen, und Du versorgst, wen Du willst, ohne Maß.“

(134) Andererseits schenkt der Glaube an die Fügung Allahs dem Menschen Standhaftigkeit und Tapferkeit und spornt ihn an, in der Weise, wie Gott es in Sure 3, 160 vorgeschrieben hat, gegen jede Art von Missständen und Widrigkeiten mit allen Kräften anzukämpfen. Dort heißt es: „Wahrlich, wenn Allah euch zum Sieg verhilft, so gibt es keinen, der über euch siegen könnte; wenn Er euch aber im Stich lässt, wer könnte euch da nach ihm helfen?“

2.1.4 Die religiösen Grundpflichten

(135) Der Glaube erweist sich in den Werken des Dienstes. Diese wiederum sind die Umsetzung des Glaubens und seine Bewährung. Im Islam heißt Gott dienen Gott gehorchen, seinen Willen tun. Der gute Akt, das gute Werk ist ein Gehorsamsakt. Was der Islam „Akte des Gottesdienstes“ (*‘ibādāt*) nennt, sind grundsätzlich alle dem Willen Gottes entsprechenden Handlungen. Jeder Akt, jede Handlung soll die Beziehung Diener-Anbeter zu Gott im Leben umsetzen. Der Kernbestandteil des Gehorsamsweges vor Gott ist jedoch der Kult. Weil die kultischen Pflichten unmittelbar die Beziehung zwischen Gott und Mensch und umgekehrt betreffen und die Muslime vor allem an der Erfüllung ihrer kultischen Pflichten erkannt werden, nennt man diese auch „Grundpfeiler“ des Islam. Sie sind das Glaubensbekenntnis (*schahāda*), das Pflichtgebet (*salāh*), die Pflichtabgabe (*zakāh*), das Fasten (*siyām*) und schließlich die Pilgerfahrt (*hadsch*).

(1) Das Glaubensbekenntnis

(136) Wegen seiner zentralen Bedeutung sei der bereits genannte Wortlaut des Glaubensbekenntnisses an dieser Stelle nochmals zitiert: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Gott, und ich bezeuge, dass Muhammad der Gesandte Gottes ist.“ Der Islam ist nicht nur, wie wir sagten, ganz und gar ausgerichtet auf den Glauben, sondern Muslim sein heißt wesentlich, Zeuge des Glaubens vor seinen Brüdern und der ganzen Welt zu sein.

(2) Das Pflichtgebet

(137) Das Gebet, *salāh* – im Türkischen und Persischen: *namāz* – ist nach dem Glaubensbekenntnis die wichtigste Pflicht eines Muslims. Dabei handelt es sich um das rituelle Pflichtgebet, das was Christen liturgisches

Gebet nennen. Es ist bis in kleinste Detail geregelt und ist fünfmal täglich zu festgesetzten Zeiten zu vollziehen. Das individuelle und in seiner Form freie Gebet wird dagegen *du^cā*, Anrufung, Bittgebet genannt.

(138) Das liturgische Gebet ist wesentlich Akt der Anbetung und des Gotteslobs, in der Weise, die Gott selbst angeordnet hat. Der Muslim bringt im Gebet nicht nur seine Verehrung für Gott zum Ausdruck, sondern auch seinen Gehorsam Ihm gegenüber, indem er damit eine von Gott auferlegte Pflicht erfüllt. Ausdrücklich wird betont, dass Gott der absolut Unabhängige, nicht im Geringsten auf unsere Gebete und unseren Gehorsam angewiesen ist. Die Bedeutung des Gebets liegt im Nutzen für den Menschen. Das Gebet wird für ihn zu einer Quelle der Kraft und Zufriedenheit und zu einem Bollwerk gegen die Stürme des Alltags.

(3) Die Pflichtabgabe

(139) Jeder Muslim, dessen Besitz an Geld und Gütern ein bestimmtes Minimum übersteigt, ist zu bestimmten in der Scharia im Einzelnen festgelegten jährlichen Abgaben verpflichtet. Manche Interpreten sind im Hinblick auf die Gegebenheiten des modernen Lebens hier um eine Standardisierung bemüht. In Pakistan z. B. ist die Höhe der von der Vermögenssubstanz zu leistenden Abgabe staatlicherseits auf 2,5 % pro Jahr festgelegt worden. Die Abgabe wird *zakāh* genannt und den Bedürftigen zur Verfügung gestellt oder für Zwecke verwendet, die der gesamten Gemeinschaft nützlich sind. Der Verzicht auf einen kleinen Teil seines materiellen Besitzes macht dem Muslim deutlich, dass bedürftige Menschen einen Rechtsanspruch darauf haben, von ihm, dem von Gott materiell Bessergestellten, unterstützt zu werden. Der Sinn für soziale Gerechtigkeit, der in diesem „Grundpfeiler“ des Islam Ausdruck findet, ist nicht nur

ein Zentralthema des Dialogs sondern der intensiven Zusammenarbeit von Christen und Muslimen im Dienst der heutigen Menschheit.

(4) Das Fasten

(140) Das Fasten im Monat Ramadan bedeutet, dass man sich von der Morgendämmerung bis zum Sonnenuntergang der Befriedigung körperlicher Bedürfnisse enthält. Durch das Fasten bezeugt der Muslim, dass Gottes Gesetze Vorrang vor unseren menschlichen Trieben haben. Der eigentliche Zweck des Fastens ist somit der Gehorsam Gott gegenüber. Daneben hat das Fasten vielfältigen Nutzen: u. a. lehrt es Selbstbeherrschung, erweckt Verständnis und Mitgefühl für die, denen Hunger und Durst alltäglich sind und entwickelt innere Stärke. Wer im Monat Ramadan aus bestimmten Gründen nicht zu fasten braucht, etwa wegen Krankheit oder weil er sich auf einer Reise befindet, muss die versäumten Tage später nachholen. Nach Beendigung des Monats Ramadan feiert die islamische Welt das „Fest des Fastenbrechens“ (*Id al-fitr*).

(5) Die Pilgerfahrt

(141) Die Pilgerfahrt zur Kaaba in Mekka ist jedem Muslim zumindest einmal im Leben zur Pflicht gemacht, sofern er die Gesundheit und die Kraft dazu hat, die finanziellen Mittel dafür aufbringen kann und ggf. für abhängige Familienangehörige Vorsorge getroffen hat. Die Reise zum „Haus Gottes“ ist an feste Riten und formulierte Gebet gebunden und übt vor allem die Haltung der restlosen Hingabe und des bedingungslosen Gehorsams gegenüber Gottes Willen ein, die Abraham auszeichnete. Auf der Pilgerfahrt treffen die Muslime mit Glaubensbrüdern und -schwestern aus aller Welt zusammen und erleben die alle inner-islamischen Differenzen übersteigende Kraft der weltumfassenden Ge-

meinschaft der Muslime. Zum Abschluss der Pilgerzeit feiern die Muslime ihr „Opferfest“ (*Idu-l-adhā*).

2.1.5 Verpflichtung zum *dschihād*?

(142) Der *dschihād* stellt einen im Koran und im Leben des Propheten unübersehbaren Auftrag dar. Gleichwohl bildet er, abgesehen von den Schi'iten und von einigen islamistischen Bewegungen, keine „sechste Säule des Islam“. Nach dem klaren Schriftbefund im Koran heißt *dschihād* an mehr als 80 % der Fundstellen „einen Krieg um des Glaubens willen führen“. Darüber hinaus rufen die Verse 5 und 29 der neunten Sure, die als zeitlich letzte und damit alle anderen interpretierende Sure gilt, dazu auf, die Ungläubigen aktiv zu bekämpfen und, falls sie sich nicht ergeben und Muslime werden, zu töten. Die Vorstellung, dass die im Glaubenskrieg Gefallenen – nach islamischer Terminologie Märtyrer – unmittelbar ins Paradies eingehen, ist schon im Koran enthalten (Sure 3, 169; 2, 14; 22, 58).

Dschihād
im Koran

(143) Die frühe islamische Rechtsgelehrsamkeit entwickelte eine allgemeine Theorie des *dschihād*, deren Grundzüge sich folgendermaßen skizzieren lassen: Die Welt zerfällt in zwei einander feindliche Teile, nämlich einerseits das „Haus des Islam“, d. h. das bereits muslimisch regierte Territorium, in dem die Scharia geltendes Recht ist, und andererseits „das Haus des Krieges“, d. h. das noch von Ungläubigen beherrschte Territorium, das prinzipiell so lange zum Gegenstand von Eroberungsfeldzügen gemacht werden muss, bis die Muslime auch dort die Scharia durchsetzen können. Wenn Ungläubige islamisches Territorium angreifen, wenn sie Muslime bei der Ausübung ihrer kultischen Pflichten beeinträchtigen oder die islamische Glaubenspropaganda behindern, muss der Dschihad aufgenommen werden. In die-

Dschihād
im
klassischen
islamischen
Recht

sen Fällen gilt er als reiner Verteidigungskrieg. Aber auch ohne vorangegangenen Angriff von Seiten der Ungläubigen ist nach vormodernem islamischen Staatsverständnis der Dschihad gegen die Ungläubigen obligatorisch, und zwar bis zur Unterwerfung der ganzen Welt unter islamische Herrschaft, bzw. bis zum Jüngsten Tag. Diesen expansionistischen Dschihad zu führen ist keine individuelle Pflicht eines jeden Muslim. Es genügt, wenn die Staatsführung dafür Sorge trägt, dass er weitergeht.

Historische
Wirklich-
keit

(144) In der historischen Wirklichkeit wurde der Grundsatz, dass der Angriffskrieg gegen die Nichtmuslime permanent geboten ist, keineswegs ständig in die Praxis umgesetzt. Es gab vielmehr mitunter lange Phasen friedlicher Koexistenz mit regem wirtschaftlichem und kulturellem Austausch zwischen muslimischen und nichtmuslimisch regierten Staaten.

Vertrags-
verhält-
nisse mit
Nichtmus-
limen

(145) Für diejenigen Staaten, mit denen die Muslime vertraglich geregelte Beziehungen unterhielten, kannte die islamische Rechtstradition die Sammelbezeichnung *dār al-ahd* (Haus des Vertrages). Allerdings wurden derartige Vertragsverhältnisse in der Theorie älterer Zeiten grundsätzlich als provisorischer Zustand betrachtet, der letztlich durch Ausbreitung der islamischen Herrschaft über die ganze Welt überwunden werden musste. In der Gegenwart tendieren viele Muslime dahin, die Möglichkeit solcher Vertragsverhältnisse auf die heutige Zeit zu beziehen und in der Weise zu verallgemeinern, dass sie auch ein Dauerzustand sein können.

(146) Heute wird der Islam von den Muslimen weitgehend als von Hause aus friedfertige Religion dargestellt. Als Beleg für die Richtigkeit dieser Einschätzung verweisen die Muslime darauf, dass der Kampf gegen die Ungläubigen als der „kleinere“ Dschihad bezeichnet worden sei, der Kampf jedes Gläubigen gegen die niedrigen Regungen der eigenen Seele dagegen als der „größere“ Dschihad. Diese Ansicht stützt sich auf ein Hadith, das allerdings in die sechs gemeinhin als kanonisch bezeichneten Sammlungen der Sunniten, die als zuverlässig gelten, keinen Eingang gefunden hat.

Heutige
Deutung:
Islam als
Friedens-
religion

(147) Doch selbst wenn dieses Hadith authentisch sein sollte, beweist weder sein eigener Text, noch seine spätere Bedeutung für die islamische Tradition, eine generelle Tendenz des Islam zur Ablehnung des bewaffneten Dschihad. Es behauptet genau besehen keineswegs, dass die letztere Form des Dschihad verwerflich oder überflüssig oder auch nur zu reduzieren sei. Auch die islamischen Mystiker, die dieses Hadith so sehr schätzten, haben deshalb nicht gefordert, man solle den Dschihad gegen die Ungläubigen unterlassen oder auf die defensive Form beschränken.

(148) Unabhängig davon ist es nur zu begrüßen, dass die meisten muslimischen Autoren der Gegenwart nur noch den defensiven Charakter des Dschihad für erlaubt erklären. Freilich bleibt das Problem dann, wie eigentlich der Verteidigungsfall genau definiert wird. Man trifft auf sehr weite Fassungen der legitimen Anlässe zur militärischen Verteidigung.

Wieder-
belebung
des kriege-
rischen
Dschihad-
konzeptes
durch
Islamisten

(149) Umgekehrt hat unter den extremen Islamisten die Idee eines offensiven Dschihad während der letzten 30 Jahre wieder an Virulenz gewonnen. Nach Sayyid Qutb (1906–1966) z. B., einem herausragenden islamistischen Ideologen, ist eine künftige Weltfriedensordnung nur dadurch zu erreichen, dass die Muslime zuerst einmal in einem groß angelegten Dschihad die ganze Welt erobern. Diesen Vorgang preist er als einen zum Wohl der ganzen Menschheit gebotenen revolutionären Befreiungsprozess.

Inner-
islamischer
Klärungs-
bedarf

(150) Die gegenwärtige Situation ist von gegenläufigen Tendenzen gekennzeichnet. Einerseits haben sich die Muslime von den vormodernen Vorstellungen des Dschihad weitgehend gelöst und betonen die allgemeine Friedfertigkeit des Islam. Andererseits wird das Etikett Dschihad für alle möglichen bewaffneten Aktivitäten verwendet, die sich aus dem traditionellen Dschihadkonzept so nicht rechtfertigen lassen. Es reicht jedoch auch nicht, wenn Muslime heute lediglich sagen, dass sie keinen Krieg aus Glaubensgründen führen wollen, weil ihrer Überzeugung nach der Islam eine friedfertige Religion ist. Sie müssen sich und anderen auch Rechenschaft darüber geben können, warum sie so denken, obwohl manche Koranverse eine andere Sprache sprechen. Andernfalls besteht das Risiko, dass sie die nicht aufgearbeitete Geschichte in kritischen Situationen immer wieder einholt, und zwar in der Form, dass jemand, dem sie gerade ins Konzept passt, für kriegerisches oder terroristisches Tun willkürlich religiöse Rechtfertigungen geltend macht, die bei ihm selbst die Schwelle zur Gewaltbereitschaft senken und ihm die Gewinnung von Sympathisanten erleichtern. Auch ein Teil der Christenheit hat sich im Verlauf der Neuzeit vom Denken in Kategorien des Religionskrieges erst in mühevoller rationaler Kritik trennen müssen. Es gibt keinen Grund zur

Annahme, dass es den zeitgenössischen Muslimen nicht ebenfalls möglich sein sollte, sich mit dem problematischen Erbe des Dschihadgedankens kritisch auseinanderzusetzen.

(151) Heute gibt es muslimische Gruppen, die politische Ziele tatsächlich mit gewaltsamen Mitteln anstreben, sich selbst dabei aber nicht primär als Politiker, Krieger oder Terroristen ansehen, sondern als konsequente Muslime, ja als die einzig Rechtgläubigen einschätzen und gebärden. Solche Gruppen entwickeln manchmal eine ausgesprochen sektiererische Mentalität. Dazu kommt ein gewisser Fanatismus, der bis zur Selbstaufopferung für die Ziele der Gruppe gehen kann.

Gewaltbereitschaft
extrem
islamischer
Gruppen

(152) Freilich geht der Hass von Angehörigen solcher Gruppen wohl mindestens ebenso sehr auf politische und soziale Ursachen zurück wie auf religiöse. Tatsächlich herrschen in zahlreichen islamischen Ländern Massenarmut und andere gravierende soziale Missstände, verursacht durch den repressiven Regierungsstil, die Misswirtschaft und die Korruptheit örtlicher politischer Führungen, aber auch durch bis heute spürbare Folgewirkungen europäischer Kolonialherrschaft, durch eine die westlichen Industrienationen begünstigende Weltwirtschaftsordnung und durch ein Bevölkerungswachstum, mit dem die Entwicklung neuer ökonomischer Ressourcen nicht Schritt halten kann.

(153) Zweierlei muss geschehen: Erstens, als Symptombekämpfung, Bestrafung der an terroristischen Gewalttaten wirklich Schuldigen, nicht aller anderen. Zweitens, um das Übel an der Wurzel anzupacken, die Beendigung der politischen Doppelzüngigkeit westlicher Regierender, die von Demokratie und Menschenrechten reden, aber in islamischen Ländern auch undemokratische Machthaber unterstützen und sie sogar einsetzen. Das

Wege zur
Gewaltbekämpfung

heißt: weniger Politik des doppelten Maßes und mehr Politik echter Gerechtigkeit von Seiten jener, die aus ihren eigenen Interessen heraus – Stichwort Erdöl bzw. Erdgas – auf die heute größtenteils zutiefst desorientierten Regierungen und Bevölkerungen islamischer Länder einwirken.

2.1.6 Der Begriff der Scharia

(154) Das Mittel, sämtliche Bereiche des Lebens dem im Koran geoffenbarten göttlichen Willen entsprechend zu organisieren, ist das Gesetz, das in seiner Gesamtheit und einschließlich der Methoden seiner Anwendung das islamische Recht, die Scharia ausmacht. Sie versucht, alle menschlichen Handlungen unter dem Gesichtspunkt ihrer religiösen Verdienstlichkeit zu klassifizieren und sie durch Gebote und Verbote zu regeln. Das Offenbarungsgebot zur Gestaltung des Lebens des einzelnen und der Gesellschaft wird auf diese Weise in Rechtsbestimmungen übersetzt, die idealerweise vom Gebet bis zum Steuerrecht, vom Kaufvertrag bis zum Strafrecht, von der Eheschließung bis zum Kriegsrecht alle privaten, gesellschaftlichen sowie innen- und außenpolitischen Beziehungen der Muslime umfasst.

Möglich-
keit der
Weiterent-
wicklung
der Scharia

(155) Nachdem der *idschtihād*, d. h. das Bemühen um eingeständige Normenfindung mittels der Vernunft auf der Basis des Koran und Hadith weitgehend außer Gebrauch gekommen war, galten über Jahrhunderte die juristischen Lösungen des 8.–10. Jahrhunderts. Natürlich machte dies das islamische Recht zu einer durch und durch konservativen Kraft.

(156) Erst im 19. und 20. Jahrhundert traten wieder Reformer auf, die mit ihrer Forderung nach der Entwicklung des Rechts durch selbstständige Rechtsfindung die Unterstützung einer breiteren Mehrheit gefunden haben.

Was das islamische Recht im Einzelnen beinhaltet, haben also die Rechtsgelehrten mit Hilfe des *idschtihād* herausgearbeitet und in jeweils nach Möglichkeit zusammenhängende Systeme gefasst.

(157) Die fünf wichtigsten Kategorien, mit denen diese Systeme menschliche Handlungen einteilen, sind: das zwingend gebotene Handeln (*wādschib*, mitunter auch *fard*), das empfohlene Handeln (*mandūb*), Handlungen, die erlaubt und im Hinblick auf die sittliche Bewertung indifferent sind (*mubāh*), Handlungen, die missbilligt, aber rechtlich nicht verboten sind (*makrūh*) und schließlich Handlungen, die verboten sind (*harām*). *harām* meint alles, was Gott absolut verboten hat. Es zieht Gottes Strafe im Jenseits und die gesetzliche Strafe im Diesseits nach sich. Alles, was nicht verboten ist und daher einer der anderen vier Kategorien zuzuordnen ist, wird auch als „erlaubt“ (*halāl*) bezeichnet. Zu den zwingend gebotenen Handlungen zählt insbesondere die Praktizierung der fünf kultischen Pflichten. Die Frage, ob eine Handlung von den Rechtsgelehrten als „geboten“ klassifiziert ist oder nur als „empfohlen“, dies kann für die Lebenspraxis der Muslime außerhalb islamisch geprägter Länder große Bedeutung haben.

Bewertung
menschlicher
Handlungen

(158) Die praktische Anwendung des islamischen Gesetzes im Leben obliegt den einzelnen Gläubigen und der Gemeinschaft. Von Amts wegen haben die Gesamtleiter der islamischen Gemeinschaft und die Richter die Aufgabe, das Gesetz zur Anwendung zu bringen. Ihnen steht als Beratungsinstanz der Rechtsgelehrte zu Seite.

Geoffen-
barte Nor-
men der
Ethik und
Moral

(159) Ethik und Moral beziehen sich auf die Normen des Guten. Was gut und böse ist erkennt man nach traditionellem sunnitischen Verständnis nicht an einer internen Qualität der menschlichen Handlung oder durch das Heranziehen einer irgendwie gearteten, objektiven, der Vernunft des Menschen einsichtigen Norm, sondern einzig und allein durch die Befragung des Willens Gottes. Denn Gott setzt in seiner unbedingten, nicht hinterfragbaren Freiheit die Normen des Guten fest. Die Moral ist somit, wie alle positiven Bestimmungen des Islam, ein Teil der Scharia. Die Verantwortung des Menschen besteht vor allem darin, sich dem Willen Gottes in unbedingtem Gehorsam zu unterwerfen.

Sünde und
Vergebung

(160) Die positive Feststellung der moralischen Normen wird im Islam ganz und gar nicht als Vergewaltigung der menschlichen Freiheit verstanden, sondern ist eine willkommene Stütze und Orientierung für die Menschen, den rechten Weg zu finden (vgl. Sure 7, 43). Dennoch lehrt die Erfahrung, dass der Mensch immer wieder in Sünde verfällt. Die Geschichte der Menschheit ist vor allem die Geschichte des Ungehorsams gegenüber dem Willen Gottes. Aber nicht alle Sünden gelten gleich schwer. Es gibt große und kleine Sünden (vgl. Sure 4, 31) Am schwersten wiegen die Sünden gegen Gott und den Glauben. Die Sünde des Unglaubens stellt den Menschen sogar außerhalb des Bereichs der Barmherzigkeit, sie wird nicht vergeben (Sure 4, 168). Unglaube bedeutet im Islam Polytheismus (Sure 4, 116) und Abfall vom Islam (Sure 4, 137). Nicht einmal die Fürbitte Muhammads kann Gott zur Vergebung dieser Sünde bewegen (Sure 9, 80). Die anderen Sünden richten sich gegen das Leben der Menschen oder tasten das Eigentum bzw. den Ruf anderer an. Alle diese Sünden können vergeben werden.

(161) Die Vergebung der Sünden erfolgt aufgrund des Glaubens (Sure 46, 31), der treuen Gefolgschaft gegenüber dem Propheten Muhammad (Sure 3, 31) und der gläubigen Erfüllung der religiösen Pflichten. Dazu kommt die Reue und Umkehr des Sünders (Sure 4, 17). Die islamische Moral enthält Ge- und Verbote, die mit den des biblischen Dekalogs vergleichbar sind (vgl. Sure 17, 22–39; 6, 151–152; 60, 12).

2.1.7 Ehe, Familie, Sexualität und Geburtenregelung

(162) Das Ehe-, Familien- und Erbrecht stellt denjenigen Kernbereich des nach traditioneller islamischer Vorstellung geoffenbarten Rechts (der Scharia) dar, der in fast allen islamischen Ländern bis heute im wesentlichen in Geltung steht, während andere Teilbereiche des Rechtssystems in den meisten dieser Länder inzwischen sehr weitgehend an moderne europäische Muster angepasst worden sind. Dies beruht auf der gewichtigen Stellung, die Rechtsnormen gerade aus diesem Bereich im Koran selbst einnehmen, aber auch auf deren besonders tiefer Verankerung im Rechtsbewusstsein der Muslime. Allein die Republik Türkei hat – und zwar schon 1926 – alle einschlägigen Bestimmungen der Scharia durch ein säkulares Familienrecht auf der Grundlage des Schweizer Zivilgesetzbuches ersetzt und inzwischen durch eine Reform zum Anfang des Jahres 2002 die patriarchalischen Züge, die diesem neuen türkischen Familienrecht in einigen Punkten noch angehaftet hatten, nochmals deutlich zugunsten der Gleichberechtigung der Frau korrigiert. Dennoch sind in der Türkei genau wie in anderen islamisch geprägten Ländern die Vorstellungen von der gottgewollten Gestaltung der Geschlechterbeziehungen und Familienstrukturen durch die jahrhundertelange Geltung der Scharia so nachhaltig geprägt worden, dass auch dort die Prinzipien des islami-

Fortwirkung des traditionellen Ehe- und Familienrechts

schen Rechts in den sozialen Wertvorstellungen und Verhaltensmustern noch in erheblichem Umfang fortwirken.

(163) Der Ehe kommt nach islamischer Vorstellung ein hoher ethischer und sozialer Wert zu: Sie ist eine Solidargemeinschaft zwischen Ehemann und Ehefrau, die nach dem Koran füreinander wie eine „Bekleidung“ sind⁴⁵ und die Gott dazu geschaffen hat, einander in Liebe und Barmherzigkeit zugetan zu sein.⁴⁶ Zugleich ist sie der Ort der gottgewollten Mehrung des Menschengeschlechts und insbesondere der Mitglieder der islamischen Glaubensgemeinschaft; sie ist dazu bestimmt, mit Kindern gesegnet zu werden und diesen einen förderlichen Rahmen für ihr Heranwachsen zu bieten. Außerdem gilt sie als das gottgegebene Bollwerk gegen den Hang der Menschen, ihren Geschlechtstrieb unkontrolliert auszuleben und damit das geordnete gesellschaftliche Miteinander zu gefährden. Vor allem unter dem letzteren Gesichtspunkt bezeichnet ein von Muslimen häufig benutztes geflügeltes Wort, das auf den Propheten Muhammad zurückgeführt wird, die Heirat als die „Hälfte der Religion“. Bis heute gelten in mehrheitlich von Muslimen bewohnten Ländern Personen, die jenseits des üblichen Heiratsalters nicht verheiratet sind, im allgemeinen als eher suspekt; sie geraten vor allem dann, wenn sie allein außerhalb ihrer Herkunftsfamilie leben, leicht in den Verdacht der Unsittlichkeit.

(164) Nach sunnitischem Verständnis – und damit demjenigen der großen Mehrheit der Muslime – ist die Ehe grundsätzlich auf Dauer angelegt. Dies gilt ungeachtet der relativ leichten Beendbarkeit der Ehe durch den Mann. Lediglich die (Zwölfer-)Schiiten – und mit

⁴⁵ Vgl. Sure 2, 187.

⁴⁶ Vgl. Sure 30, 21.

ihnen z. B. das Recht der Islamischen Republik Iran sowie das Familienrecht des schiitischen Bevölkerungsteils des Libanon – kennen neben der unbefristeten Ehe auch die so genannte „Genuss-Ehe“ (*mut^ca*), die von vornherein nur auf eine vorab vereinbarte Zeit – z. B. nur für einige Stunden, Tage oder Wochen – geschlossen wird. „Genuss-Ehen“ solcher Art werden hauptsächlich von Reisenden eingegangen.

(165) Nach traditionellem islamischen Recht sind muslimische Männer nicht zur Einehe verpflichtet, vielmehr berechtigt, zu ein und derselben Zeit bis zu vier reguläre Ehefrauen und darüber hinaus eine beliebige Anzahl von Konkubinatsverhältnissen mit ihnen gehörenden Sklavinnen zu haben. Sklaverei kommt inzwischen in islamischen Ländern nur noch selten vor. Die Problematik der Polygamie bzw. Polygynie⁴⁷ ist jedoch auch heute noch von Bedeutung angesichts der Tatsache, dass bisher nur die Türkei und Tunesien sie gesetzlich verboten haben. Die Polygynieerlaubnis des islamischen Rechts beruht auf Sure 4,4. Sie ist dort allerdings an die Bedingung geknüpft, dass der Mann in der Lage ist, sich gegenüber seinen verschiedenen Ehefrauen gleichermaßen gerecht zu verhalten. Eine andere Koranstelle, Sure 4, 129, attestiert den Männern, dass sie zu wirklicher Gerechtigkeit gegenüber mehreren Ehefrauen gleichzeitig auch bei bestem Willen nicht in der Lage sind. Seit dem 20. Jahrhundert haben muslimische Interpreten häufig betont, dass diese beiden Verse zusammen zu sehen seien, und aus ihrer Kombination gefolgert, in Wahrheit lasse der Koran die Polygynie gar nicht zu, da die in Sure 4, 4 ge-

Polygamie
in Koran
und Recht

⁴⁷ Der Begriff *Polygynie* ist präziser, weil es allein um die Verbindung *eines* Mannes mit *mehreren Frauen* geht. Der Begriff *Polygamie* umfasst vom Wortsinn her auch die Polyandrie, die Verbindung einer Frau mit mehreren Männern, wird jedoch trotzdem häufig anstelle des präziseren Begriffes *Polygynie* verwendet.

nannte Bedingung nach Gottes eigener Aussage unerfüllbar sei. Mit dieser Argumentation wurde auch das Polygynieverbot in der tunesischen Kodifikation des Familienrechts von 1957 begründet, die ansonsten im Wesentlichen noch auf der Scharia beruht.

Polygynie
heute

(166) In der heutigen Praxis etlicher islamischer Länder, die noch kein Polygamieverbot kennen, ist die Mehrehe selten geworden; so liegt ihr Anteil beispielsweise in Ägypten bei ca. 3,5 %. Das hat zum Teil wirtschaftliche Gründe, beruht aber auch auf dem Wandel des Partnerschafts- und Familienideals, der sich in der Moderne vollzogen hat. Diesem haben einzelne Staaten der islamischen Welt inzwischen dadurch Rechnung getragen, dass sie die Erlaubtheit der Polygynie gesetzlich auf spezielle Ausnahmesituationen, etwa den Fall einer bei Eheschließung unbekannt gewesenen Sterilität der ersten Frau, einschränkten oder aber für die erste Ehefrau das Recht einführten, bei Bekanntwerden einer zweiten Eheschließung ihres Mannes die Scheidung zu verlangen. Die gleichwohl fortbestehende grundsätzliche Erlaubtheit der Polygynie in den meisten islamischen Ländern stellt für Frauen oftmals eine erhebliche Belastung dar, und zwar auch dann, wenn die Ehemänner darauf verzichten, tatsächlich eine Zweitehe einzugehen: Die bloße Möglichkeit, dass sich der Mann eine weitere Frau nehmen könnte, und der Umstand, dass er damit mehr oder weniger offen drohen kann, setzt die Ehefrau bei unterschiedlichen Meinungen oder Interessenlagen beider Partner einem erhöhten Willfährigkeitsdruck aus.

Sexualität und Ehre

(167) Sexuelle Kontakte zwischen Mann und Frau sind nach herkömmlicher islamischer Auffassung grundsätzlich eine den Menschen von Gott geschenkte und erlaubte Freude, solange sie innerhalb des vom Koran gesetzten Rahmens, d. h. innerhalb der Ehe stattfinden. Geschlechtliche Beziehungen außerhalb dieses Rahmens sind nicht nur schwere Sünde, sondern erfüllen nach der Scharia den Tatbestand der Unzucht, der für beide Beteiligte mit drakonischen Körperstrafen bedroht ist.

Bewertung
außerehe-
licher
Sexualbe-
ziehungen

(168) In der sozialen Wirklichkeit islamischer Länder haben vor- und außereheliche Sexualkontakte, ja sogar bloße Vermutungen Dritter, solche könnten vorgekommen sein, für Frauen allerdings zumeist wesentlich schwerwiegendere Konsequenzen als für Männer. Das ist nicht die Folge spezifisch islamischer religiöser Normen, sondern der Tatsache, dass im größten Teil der islamischen Welt – wie übrigens auch in den südlichen Regionen christlicher Mittelmeerländer – noch immer ein charakteristischer traditioneller Sittenkodex gilt, der im wesentlichen auf einem bestimmten Verständnis der beiden Leitwerte der Ehre und Scham beruht. Die Ehre der Frau besteht ihm zufolge in erster Linie in der körperlichen Unberührtheit *vor* der Ehe und der Vermeidung aller Sexualkontakte mit anderen Männern als dem eigenen Gatten *in* der Ehe. Da gleichzeitig angenommen wird, dass Weiblichkeit von Natur aus vor allem durch starke emotionale Erregbarkeit, Verführungswirkung auf den Mann und Weichheit im Sinne der grundsätzlichen Tendenz zur Nachgiebigkeit gegenüber männlichen Annäherungsversuchen gekennzeichnet ist, wird der Frau ein besonderes Maß an schamhaftem Verhalten anezogen und abverlangt, damit sie ihre vermeintliche konstitutionelle Neigung zur Aufreizung des männlichen Geschlechtstriebes und zur Verführbarkeit durch Männer

Traditio-
nelle
Vorstel-
lungen von
Ehre und
Scham

unter Kontrolle halten kann. Nur bei einem Maximum an Scham ist sie, so meint man, zu jener Abstinenz vor der Ehe und später gegenüber allen Männern außer ihrem eigenen Gatten im Stande, in der ihre Ehre liegt. Die Ehre des Mannes besteht jedoch in keiner vergleichbaren Abstinenz von seiner Seite, vielmehr darin, dass er die Ehre seiner Ehefrau, Tochter oder Schwester schützt, indem er durch entsprechende Beaufsichtigung verhindert, dass sie sich auf die unerlaubten geschlechtlichen Kontakte einlässt, zu denen ihre Weiblichkeit sie verleiten könnte. Dem Zweck, dem Verlust der Ehre der Frau und damit zugleich des für sie verantwortlichen Mannes vorzubeugen, diene in islamischen Ländern auch die sehr strikte Geschlechtertrennung früherer Zeiten. Männlichkeit hinwiederum ist im Geltungsbereich des auf Ehre und Scham gegründeten Sittenkodex weitgehend durch den tätigen Nachweis von Potenz und durch eine möglichst große Zahl geschlechtlicher Kontakte definiert. Deshalb gilt dort sexuelle Freizügigkeit bei Männern bis heute meist allenfalls als Kavaliersdelikt, wenn nicht gar als Indiz dafür, dass man einen ganzen Kerl vor sich hat, während sie bei Frauen als katastrophaler, für die Familienehre ruinöser Fehltritt bewertet wird. Ähnlich gespaltene Maßstäbe für die Beurteilung männlicher und weiblicher außerehelicher Kontakte waren bekanntermaßen bis vor wenigen Generationen auch noch in Deutschland vielfach anzutreffen. Die umrissenen Vorstellungen von Ehre und Scham, Weiblichkeit und Männlichkeit samt den aus ihnen abgeleiteten Verhaltensnormen werden ungeachtet dessen, dass sie ihre Wurzel keineswegs im Islam, sondern in rund um das Mittelmeer verbreiteten gesellschaftlichen Konventionen älteren Ursprungs haben, unter Muslimen des Nahen Ostens und Nordafrika auch heute noch weiterhin als zentraler Bestandteil der religiös gebotenen Moral der Geschlechterbeziehungen betrachtet.

(169) Nach dem islamischen Recht hat der Ehemann einen uneingeschränkten Anspruch auf die sexuelle Verfügbarkeit seiner Gattin. Ein ebensolcher Anspruch der Frau an ihren Ehemann wird nur von den Rechtsschulen der Malikiten und der Hanbaliten anerkannt, nicht dagegen von denjenigen der Hanafiten – zu denen Türken normalerweise gehören – und der Schafiiten.

Keine sexuelle Selbstbestimmung der Frau

Geburtenregelung

(170) Geburtenregelungsmaßnahmen, und zwar nicht nur „natürliche“ im Sinne einer Abstinenz der Partner an möglichst genau bestimmten Tagen der Empfängnisbereitschaft der Frau, sind für Muslime an sich ohne weiteres bejahbar, solange mit ihnen keine grundsätzliche Ablehnung von Kindern verbunden ist; denn ein Wort Muhammads (*hadith*) billigt eine bei der Kohabitation angewandte Verhütungsmethode rudimentärer Art ausdrücklich. Vor diesem Hintergrund konnte beispielsweise die Führung der al-Azhar-Universität in den vergangenen Jahrzehnten wiederholt ohne prinzipielle ethische oder rechtliche Bedenken regierungsamtliche Kampagnen zugunsten des Gebrauchs von Verhütungsmitteln unterstützen, wie es die ägyptische Staatsführung wünschte. Allerdings hat es von renommierten muslimischen Religionsgelehrten, unter anderem solchen von derselben Hochschule, mehrfach auch Stellungnahmen *gegen* Empfängnisverhütung gegeben, und zwar mit der Begründung, Geburtenregelungsprogramme seien nichts als ein schmutziger Trick des Westens, um die Zahl der Muslime künstlich klein zu halten und damit die Stellung des Islam in der Welt zu schwächen.

2.1.8. Sterben und Tod

Einstellung
zum eigenen
Tod

(171) Die Gewissheit des eigenen Todes nicht zu verdrängen, sondern sie sich immer wieder bewusst ins Gedächtnis zu rufen, um sich mit seiner Lebensführung um so ernsthafter auf die unausweichliche Begegnung mit dem göttlichen Richter am Jüngsten Tag einstellen zu können, ist ein fester Bestandteil guter muslimischer Glaubenshaltung. Nach traditioneller islamischer Sitte kauft man sich auf der Pilgerfahrt in Mekka vielfach vorausschauend das eigene Leichentuch und bringt auch lieben Angehörigen oder Freunden, die selbst nicht nach Mekka pilgern können, von dort eines mit. In früheren Zeiten pflegte man auf jeder längeren Reise das eigene Leichentuch mit sich zu führen. Einem Armen das Leichentuch zu stiften, ist eine hochgeschätzte Form der Wohltätigkeit.

Umgang
mit Sterbenden

(172) Das Haus eines Sterbenden wird nicht gemieden. Sich bewusst von ihm zu verabschieden, gilt als verdienstvoll und wird von den Angehörigen durch Benachrichtigung ermöglicht. Sterbenden spricht man zum Trost besonders gern das Koranwort „Wir gehören Gott, und zu ihm kehren wir zurück.“ (Sure 2, 156) oder die Formel „Du gehst voraus, und wir kommen nach.“ zu. Ein gläubiger Muslim, der im Sterben liegt, soll sich mit dem Gesicht in Richtung Mekka legen oder nötigenfalls von den Anwesenden so drehen lassen. Er und diejenigen, die an seinem Sterbebett stehen, sollen das Glaubensbekenntnis, die *schahāda*, sprechen; wer mit dieser auf dem Lippen stirbt, kommt einem Hadith zufolge ins Paradies. Im Augenblick des Todes werden Formeln wie „Es gibt keine Macht und keine Kraft außer bei Gott.“ und „Gott erbarme sich seiner (ihrer)!“ ausgerufen.

(173) Im Tode trennt sich nach muslimischer Vorstellung der Lebensgeist des Menschen (*rūch*, im Deutschen oft ungenau mit „Seele“ übersetzt) vom Leib des Menschen und wird sich erst am Jüngsten Tag bei der allgemeinen Auferstehung der Toten wieder mit ihm vereinigen.

Vorstellung
vom Tod

(174) Unmittelbar nach dem Tod ist ein Verstorbener, sollte er noch nicht so liegen, mit dem Gesicht nach Mekka zu drehen. Nach Möglichkeit wird an seinem Bett so lange eine Koranrezitation gehalten, bis er aus dem Hause getragen wird. Extensive Trauerbekundungen wie z. B. lautes Schreien und Klagen, Sich-an-den-Kopf-Schlagen oder Zerkratzen des eigenen Gesichts gelten als unförmlich. Dennoch waren sie bei Frauen traditionell üblich und kommen bei diesen auch heute noch besonders auf dem Lande und in der städtischen Unterschicht oft vor. Männern lässt man sie nicht durchgehen.

Verhalten
und Riten

(175) Nach dem Tod muss der oder die Verstorbene möglichst schnell gewaschen werden. Das besorgen Angehörige, die die Regeln dafür beherrschen, oder auch professionelle Totenwäscher oder -wäscherinnen, und zwar jeweils Personen vom selben Geschlecht wie der oder die Tote. Steht keine Person zur Verfügung, die sich den korrekten Vollzug der Waschung zutraut, dann fällt diese Aufgabe dem Imam zu. Durchgeführt wird zunächst eine rituelle Waschung, bei der allerdings Mund und Nase ausgespart werden, und danach eine normale Reinigung des ganzen Körpers. Der Leichnam wird in ein Leichentuch gewickelt, das in der Regel aus einem weißen, saumlosen Stück Leinen besteht.

Bei einem
Todesfall

(176) Das Begräbnis soll nach herkömmlichen islamischen Vorstellungen so schnell wie möglich stattfinden, möglichst noch am Todestag selbst. Für das Totengebet wird der Leichnam zu einer Moschee getragen oder ge-

fahren. Traditionell wurden dafür Männer nur auf eine Bahre gelegt und mit einem Tuch bedeckt, lediglich bei Frauen wurde ein Sarg benutzt. Inzwischen hat sich aber für den Transport auch bei Männern vielerorts die Benutzung eines Sarges durchgesetzt. Das Totengebet findet üblicherweise in oder an einer Moschee statt, und zwar unter Leitung des Imams. In der Türkei ist es üblich, dafür den Sarg auf einer tischähnlichen steinernen Platte aufzustellen, die vor der Moschee auf zwei Stützen steht. Nach dem Totengebet wird der oder die Verstorbene in einem Trauerzug zu Grabe getragen, und zwar mit dem Kopfende voraus. Verwandte und Freunde wechseln sich beim Tragen der Bahre oder des Sarges ab. Letzteres gilt als verdienstlich. Deshalb erboten sich nicht selten auch männliche Passanten, die dem Trauerzug zufällig begegnen, den Leichnam ein Stück weit mit zu tragen. Frauen bleiben vielfach nach dem Totengebet bei der Moschee zurück oder kehren spätestens am Tor des Friedhofs um. Die guten muslimischen Sitten gebieten es im übrigen, beim Vorüberkommen eines Trauerzugs nach dem Vorbild des Propheten respektvoll am Straßenrand stehenzubleiben und ein Gebet zu sprechen – wohlbemerkt auch, wenn man weiß, dass der oder die Verstorbene nicht der islamischen Religion angehört.

(177) Der Leichnam wird nach herkömmlichen islamischen Regeln grundsätzlich ohne Sarg, nur im Leichentuch bestattet, also auf dem Friedhof gegebenenfalls aus dem Sarg gehoben; die Bestattung im Sarg ist nach Auffassung der großen Mehrheit der älteren Autoritäten des islamischen Rechts nur in Ausnahmefällen, so z. B. bei besonders problematischer Bodenbeschaffenheit, zulässig. Im Grab wird der oder die Verstorbene mit dem Blick in Richtung Mekka auf die rechte Seite gebettet, am Kopfende wird das Leichentuch zurückgeschlagen, und zwar so, dass das linke Ohr frei bleibt,

damit er oder sie am Jüngsten Tag den Auferweckungsruf ungehindert hören kann.

(178) Nach volkstümlicher islamischer Vorstellung, die nicht im Koran begründet, jedoch aus der Tradition auch in die Lehre der Theologen eingegangen ist, erwartet den Verstorbenen schon bald nach dem Begräbnis eine Art individueller Vorwegnahme des Jüngsten Gerichts: Er wird von zwei furchterregenden Grabesengeln besucht, für die sich weithin die Namen Nakir und Munkar eingebürgert haben. Diese befehlen ihm, sich aufzusetzen, und unterziehen ihn einem hochnotpeinlichen Verhör bezüglich seines Glaubens und seiner Taten während seiner Erdentage. Geht dieses Verhör zu seinen Ungunsten aus, dann peinigen sie ihn durch drastische Züchtigungsmaßnahmen wie z. B. das Verprügeln mit eisernen Stangen; verläuft es günstig für ihn, dann eröffnen sie ihm einen kurzen Vorausblick ins Paradies, damit er dem Jüngsten Tag beruhigt und frohgemut entgegensehen kann, und verschaffen ihm für seine weitere Ruhe im Grab bis zum Jüngsten Gericht Erleichterungen, indem sie beispielsweise das Gewicht der auf ihm lastenden Grabeserde vermindern oder um ihn herum freien Platz schaffen. All diese Erwartungen beruhen auf der Voraussetzung, dass der Verstorbene ungeachtet seines mit dem Tode entwichenen Lebensgeistes im Grab doch noch in gewisser Weise wahrnehmungs-, artikulations- und bewegungsfähig ist.

Verhör des
Verstorbenen durch
Grabesengel

(179) Der Vorbereitung auf das Verhör durch die beiden Grabesengel dient der letzte Teil islamischer Begräbnisse, die sogenannte „Instruktion“: Ein Religionsgelehrter, in der Türkei üblicherweise der Imam, bleibt zum Schluss allein am Grab zurück und spricht dem Toten zur Erinnerung ein ausführlich formuliertes Bekenntnis seines Glaubens vor, das er den Engeln als ers-

tes sagen soll, wenn sie ihn aufwecken: „Gott allein ist mein Herr, Muhammad ist mein Prophet, der Islam ist meine Religion, der Koran ist mein Buch der Rechtleitung, und die Muslime sind meine Brüder, die Ka’ba ist meine Gebetsrichtung, und ich habe gelebt und bin gestorben in der Überzeugung, dass es keinen Gott außer Gott gibt und Muhammad sein Prophet ist.“ Dass man Kindern nach islamischer Sitte sofort nach der Geburt laut das islamische Glaubensbekenntnis ins Ohr spricht, hat seinen Hintergrund ebenfalls nicht zuletzt in der Vorstellung, sie für den Fall eines wenig später eintretenden Todes vorsorglich gleich mit der richtigen Antwort auf die Fragen der Grabesengel ausstatten zu müssen.

2.1.9 Demokratie und Menschenrechte

Gott als
einzigster
Gesetz-
geber im
Staat

(180) Vor Beginn des Einflusses des modernen Europa auf die politischen Strukturen islamischer Länder waren dort Staat und Religion traditionell sehr eng miteinander verbunden: Mit dem Kalifat hatte sich zunächst die durch Muhammad in Medina begründete Ordnung fortgesetzt, nach der Staatsführung und Leitung der Religionsgemeinschaft in ein und demselben Amt zusammenfielen. Der Koran enthält Rechtsnormen und gab damit in einem wichtigen Bereich staatlichen Lebens explizite Regelungen vor. Und ungeachtet des späteren Machtverfalls des Kalifats blieb der größte Teil der Scharia, die nach herkömmlicher muslimischer Überzeugung insgesamt, d. h. auch über die koranischen Regelungen hinaus von Gott geoffenbart ist, bis ins 19. Jahrhundert in allen Staaten der islamischen Welt geltendes Recht. Nach der islamischen Staatstheorie älterer Zeiten war Gott der einzige Gesetzgeber im Staat. Herrscher wie Untertanen hatten nur das göttliche Gesetz zu vollstrecken. Dieses Modell wurde als Ideal aufrechterhalten, obwohl in der

historischen Praxis doch herrscherliche Erlässe mit Gesetzeswirkung vorgekommen und bisweilen weitgehende Konzessionen an nicht religiös begründetes Gewohnheitsrecht gemacht worden sind.

(181) Die Vorstellung von Gott als dem alleinigen Gesetzgeber des Staates ist mit der Bejahung des Prinzips der Volkssouveränität und der Annahme der Gesetzgebungskompetenz eines gewählten Parlaments, dessen Abgeordnete das Volk repräsentieren, unvereinbar. Insofern verträgt sich das traditionelle islamische Staatsideal nicht mit demokratischen Grundsätzen. Dennoch gibt es unter den heutigen Islamisten, d. h. denjenigen, die für einen „islamischen Staat“ mit erneuter Geltung der gesamten Scharia eintreten, neben erklärten Gegnern der Demokratie auch solche, die die Ansicht vertreten, der Islam lasse zumindest innerhalb gewisser Grenzen eine demokratische Staatsordnung zu. Zur Begründung dieser Position führen sie u. a. an, zwar könne und dürfe eine gewählte Volksvertretung nicht über die von Gott geoffenbarten Rechtsnormen abstimmen, wohl aber über deren korrekte und zeitgemäße Interpretation, und diese sei der Gegenstand staatlicher Gesetzgebungsverfahren; außerdem gebe es einen Bereich von Gott her nicht geregelter rechtlicher Detailprobleme, für den das Parlament uneingeschränkte Gesetzgebungsbefugnis habe. Im übrigen deuten viele heutige Muslime die Beratung (*schūra*) mit anderen Personen vor schwierigen politischen Entscheidungen, die in Sure 3, 159 für Muhammad und in Sure 42, 38 für die Gläubigen insgesamt zur Pflicht erklärt worden ist, im Sinne einer Verpflichtung des „islamischen Staates“ auf ein parlamentarisches System. Der Koran selbst enthält allerdings keine Angaben darüber, in welchen Formen sich diese Beratung abspielen und welche Verbindlichkeit ihr Ergebnis für die Staatsführung haben soll; darum stellen diese korani-

Islam,
schūra,
Demokratie

schen Maßgaben als solche noch keine Festlegung auf demokratische Strukturen dar.

„Der Islam ist Religion und Staat“

(182) Der heutzutage viel zitierte Slogan „*Al-Islam dīn wa-daula*“, „Der Islam ist Religion und Staat“, ist in islamischen Ländern erst im frühen 20. Jahrhundert aufgekomen, und zwar als Kampfparole, mit der Gegner der inzwischen unter europäischem Einfluss rapide vorangeschrittenen Säkularisierung von Staat und Recht die Rückkehr zu den traditionellen Verhältnissen forderten. Dieser Slogan wird heute von Islamisten mit dem Anspruch ins Feld geführt, er bezeichne eine für den Islam seit jeher charakteristische und unverzichtbare bruchlose Einheit von Religion und Politik, die daher rühre, dass diese Religion alle Lebensbereiche umfassend regele.

Befürworter des säkularen Staates: Argumente

(183) Allerdings gibt es mittlerweile auch eine beträchtliche Zahl von Muslimen, die den säkularen Staat bejahen und der Überzeugung sind, die islamische Religion lasse sich unter modernen Bedingungen in einem solchen gut, wenn nicht sogar besser leben. Sie verweisen mit Recht darauf, dass der genannte Slogan weder die historische Wirklichkeit islamischer Länder, in denen es faktisch auch schon in älterer Zeit begrenzte Säkularisierungsphänomene gab, korrekt beschreibt noch das Verhältnis zwischen den beiden Größen Staat und Religion genau genug bestimmt, um ein konkretes Modell der Staatsordnung und ihres Verhältnisses zur Religion vorzugeben. Unter diesen Umständen könnten, so argumentieren sie, in Wahrheit auch die Islamisten entgegen dem integralistischen politischen Regelungsanspruch, den sie für die Religion erheben, wesentliche Züge der Ordnung des so genannten „islamischen“ Staats nur mit von ihnen selbst gemachten menschlichen und damit letztlich säkularen Gesetzen festlegen. Im übrigen erklä-

ren muslimische Befürworter des säkularen Staates häufig, das vom Propheten vorgelebte Modell der Einheit von Staatsführung und Leitung der Religionsgemeinschaft habe sich schon in der Zeit des dritten Kalifen als nicht mehr durchführbar erwiesen, und die Scharia bestehe in ihrer historischen Gestalt überwiegend nicht aus geoffenbarten Normen, sondern aus menschlichen Interpretationen von solchen.

(184) Unabhängig von dieser aktuellen Debatte bleibt die Tatsache bestehen: Angesichts der im Koran selbst enthaltenen Rechtsnormen und aufgrund der tiefen Verwurzelung einer engen Verbindung von Staat und Religion in der islamischen Tradition erscheint vielen Muslimen nach wie vor eine Trennung von Religion und Staat als nicht mit dem Willen Gottes verträglich und darum nicht wünschenswert. Nach ihrem Verständnis muss nicht nur das religiöse Leben, sondern auch die politische Ordnung islamischer Länder in ihren Hauptzügen vom Koran geregelt sein. Die Grundbestimmungen des Korans sind, so meinen sie noch immer, die Richtschnur der Regierungsgewalt und der Maßstab der Autorität; das Gesetz Gottes ist die Grundlage der Rechtsprechung und der Ausübung der öffentlichen Ämter. Das gesamte politische Leben soll darauf abzielen, die Rechte Gottes und die Rechte der Gläubigen zu sichern.

Vorbehalte
heutiger
Muslime
gegenüber
dem säkula-
ren Staat

(185) In der westlichen Welt ist die Trennung von Staat und Kirche bzw. Politik und Religion heute eine Selbstverständlichkeit. Sie ist auch Voraussetzung für freiheitlich-demokratisch verfasste und plural strukturierte Gesellschaftsformen. In der Begegnung mit der säkularen Welt stellt ein islamisches Staatsverständnis wie das eben skizzierte somit eine nicht geringe Herausforderung dar.

Vorbehalte
gegenüber
der
Menschen-
rechtser-
klärung der
VN

(186) Besonders im unterschiedlichen Verständnis von Menschenrechten wird dies grundlegend sichtbar. Vielen Muslimen war es bisher auch nicht möglich, die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen uneingeschränkt anzuerkennen, da diese nicht auf dem göttlichen Gesetz der Scharia beruht. Islamische Menschenrechtserklärungen, die verschiedentlich von internationalen muslimischen Organisationen formuliert wurden – allerdings bisher nie von Staaten der islamischen Welt ratifiziert worden sind –, beinhalten zwar das Verbot der Diskriminierung von Menschen aufgrund ihrer Rasse und das Prinzip der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz, das Recht auf Unverletzlichkeit des Lebens und des Eigentums, das Recht der Armen auf den Überschuss der Begüterten, das Recht auf Ausbildung sowie auf Schutz vor gesundheitlicher Gefährdung, schränken jedoch die Rechte hinsichtlich der Religionsfreiheit sowie der gesellschaftlichen Gleichstellung der Frau erheblich ein.

Problem
der
Religions-
freiheit

(187) Ausgehend von dem Satz des Korans, dass es keinen Zwang in der Religion gibt (Sure 2, 256), lässt man dort, wo das traditionelle Verständnis der Scharia bestimmend ist, zwar dem einzelnen die Möglichkeit, sich frei für eine Religion zu entscheiden, eine Entscheidung für den Anschluss an den Islam ist jedoch – bei Todesstrafe – nicht rückgängig zu machen. Für Muslime gilt also keine Religionsfreiheit im vollen Sinne des Wortes. Ebenso werden die Rechte von Nichtmuslimen beschnitten, aber auch der Frauen, und zwar vor allem im Hinblick auf Eheschließungen sowie auch im Hinblick auf das Bekleiden von bestimmten Ämtern im politischen und juristischen Bereich. Obwohl nicht unbedingt mit dem Islam vereinbar, kommt es in einigen (nicht in allen!) Staaten mit vorwiegend muslimischer Bevölkerung immer wieder zu Repressalien gegenüber Nichtmuslimen.

2.2 Das Grundprofil des christlichen Glaubensbekenntnisses

2.2.1 Der Glaube an den einen Gott

(188) In der Begegnung mit Muslimen und ihrem Gottesverständnis werden Christen beeindruckt sein von der Entschiedenheit, mit der der Islam die Einzigkeit und Einheit Gottes, seine Allmacht, Allwirksamkeit und Gerechtigkeit, aber auch seine Güte und sein Erbarmen gegenüber den Menschen bekennt. Das Zweite Vatikanische Konzil hebt in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ gerade diese Aspekte des islamischen Gottesverständnisses hervor und spricht mit Anerkennung von der entsprechenden Gottesverehrung:

„Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.“⁴⁸

⁴⁸ Vaticanum II, *Nostra Aetate* Nr. 3; vgl. auch Teil I, Kap. 3.3.1.

Gottesverständnis:
Gemeinsamkeiten
und Differenzen

(189) Auch für die Christen – wie für die Juden – ist der Glaube an den einen Gott, den allmächtigen Schöpfer und Herrn der Welt, den gerechten Richter, der sich der Menschen erbarmt, grundlegend. Im Bekenntnis zu diesem Gott haben Christen und Muslime eine Basis, auf der ein gemeinsames Fragen nach dem Willen Gottes möglich ist.

(190) Dennoch bestehen – gerade auch im Gottesverständnis – Unterschiede und Differenzen. Sie zeigen sich darin, dass der Islam das trinitarische Gottesverständnis, die Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesus von Nazareth sowie die Erlösung der Menschen durch Jesus Christus entschieden ablehnt. In diesen christlichen Glaubenslehren wird ein Rückfall in Vielgötterei und eine Vergötzung von geschöpflicher Wirklichkeit gesehen. Der Islam betont dagegen, dass der eine Gott aller weltlichen Wirklichkeit absolut enthoben ist. Gott lässt den Menschen zwar seine Weisungen zukommen; er tut seinen Willen kund und lenkt in Güte und Gerechtigkeit die Geschicke der Menschen. Aber er teilt nicht sich selbst den Menschen mit, denn dies wäre mit seiner Transzendenz nicht vereinbar. Wenn Gott im islamischen Glauben der Allbarmherzige und Allgütige ist, so nimmt er nach vorherrschendem islamischem Verständnis die Menschen damit doch nicht in die Gemeinschaft mit sich auf. Gott erschließt nicht sich selbst und das Geheimnis seines Lebens, sondern er offenbart das Geheimnis seines Handelns im Hinblick auf die Schöpfung, besonders auf die Menschen.

2.2.2 Gottes Geschichte mit dem Menschen

(191) Demgegenüber ist es christliche Glaubensüberzeugung, dass Gott sich selbst den Menschen mitteilt und sich in seiner Liebe selbst schenkt. Gott eröffnet Menschen Zugang zu sich selbst (vgl. Eph 3,12; Röm 5,2).

Gottes
offen-
barendes
Handeln

(192) „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.“⁴⁹

In der
Geschichte

(193) Gott will selbst den Menschen begegnen und bei ihnen wohnen. Er schließt mit Einzelnen und mit einem Volk einen Bund, um so alle Menschen in seine Gemeinschaft zu rufen. Er geht den Weg des Volkes in der Geschichte mit. Er lässt sich von der Untreue und der Sünde der Menschen zutiefst betreffen, aber er bleibt dabei seinen Verheißungen treu und ist immer neu bereit, Schuld zu vergeben. Gott lädt zu Umkehr und Versöhnung ein, so dass Leben wieder heil werden kann. Der Gemeinschaftswille Gottes wird wirksam und offenbar in Menschen, die von Gott angerufen werden und sich vertrauensvoll-gehorsam auf diesen Ruf einlassen. Indem etwa Mose im Vertrauen auf Gott das Volk in die Freiheit führt, wird darin Gott selbst als Befreier und Retter erkannt (vgl. z. B. Ps 77,14–21). Gott bleibt dabei

⁴⁹ Vgl. Vaticanum II, Dei Verbum, 2.

verborgen, er ist menschlicher Verfügung und Berechnung entzogen; er wahrt seine Freiheit (vgl. z. B. Ex 33,18–23). Und doch ist er im geschichtlichen Handeln der Menschen als tragender Grund und vollendendes Ziel anwesend und macht sich so den Menschen zugänglich. Er gibt sich auf dem Weg der Geschichte immer neu zu erkennen und erschließt so im geschichtlichen Fortgang den Reichtum seiner unergründlichen Liebe.

2.2.3 Gottes Selbstmitteilung in Jesus von Nazareth

Gottes
Selbstmit-
teilung in
Jesus

(194) In dieser Bundes- und Beziehungsgeschichte steht auch Jesus von Nazareth – voll und ganz Mensch, „in allem uns gleich, außer der Sünde“ (vgl. Hebr 2,17; 4,15; *Dignitatis Humanae* 301). Er weiß sich restlos angewiesen auf Gott. Er betet zu Gott; er erleidet Todesnot und schreit zu Gott (vgl. Hebr 5,7). Aber im Hören auf die Glaubensgeschichte seines Volkes ist es ihm gegeben, auf Gott als zuvorkommend liebenden Vater zu vertrauen, auf das Ankommen seines Reiches zu hoffen und aus diesem hoffenden Vertrauen heraus sich Menschen, vor allem den Armen, Kleinen, Kranken und Sündern, zuzuwenden. In diesem Verhalten Jesu ist Gott selbst in einmaliger Weise wirksam; denn Jesus weiß sich selbst von Gott herkommend und von ihm beschenkt. Er verweist von sich weg auf Gott als Ursprung seines Handelns und seines Lebens (vgl. z. B. Mt 12,28; Mk 10,18; Lk 17,18; Joh 17,2 f.). Deshalb wird für Menschen, die sich mit ihrem Leben und Tun auf Jesus einlassen, in seinem Verhalten Gott selbst offenbar: sie lernen durch Jesus Vertrauen zu Gott als liebenden Vater, der den Verlorenen entgegenkommt und ihnen seine versöhnende Liebe schenkt. So empfangen sie durch Jesus Gemeinschaft mit Gott selbst und werden ermutigt, sich auch miteinander zu versöhnen.

(195) Das Verhalten Jesu, sein hoffendes Vertrauen und seine Liebe erreichen in seinem Leiden und Sterben eine letzte Radikalität. Obwohl Jesus sich von Gott verlassen fühlt, vertraut er doch auf Gott, seinen Vater. Obwohl er mit seinen eigenen Möglichkeiten am Ende ist, hofft er doch, dass Gott durch das Wirken seines Geistes das erwartete Reich herbeiführen wird. Obwohl er von Menschen verlassen und verworfen ist, lässt er sich nicht zum Bösen verleiten, sondern betet in Liebe für die, die ihn kreuzigen. Nach Jesu Sterben geht seinen Jüngern dann durch das Wirken des göttlichen Geistes in der österlichen Erfahrung auf, dass in Jesus dem Gekreuzigten Gott selbst in radikaler und unüberbietbarer Weise wirksam und offenbar ist. Denn Jesus wusste sich ja gerade in seinem Leiden ganz und gar angewiesen auf Gottes Wirken. Deshalb kommt in Jesu vertrauensvoll – hoffender Liebe Gott selbst als Liebe zur Erscheinung. In Jesu Selbsthingabe zugunsten der Menschen wird offenbar, dass Gott selbst sich zugunsten der Menschen hingibt, um sie in einer unversöhnten, unheilen Welt mit sich und untereinander zu versöhnen und sie so zu erlösen (vgl. 2 Kor 5,18 ff.). Solche Selbsthingabe aber ist unüberbietbar, denn mehr zu geben als sich selbst ist nicht möglich, auch für Gott nicht. In Jesus hat Gott die Radikalität seiner Liebe mitgeteilt. Deshalb kann das Neue Testament gleichsam als Wesensbestimmung Gottes die Aussage machen: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8.16). Und Jesus, in dem dieses ‚Wesen‘ Gottes erscheint, wird als das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ bezeichnet (Kol 1,15). Jesus entspricht in seiner „Liebe bis zur Vollendung“ (Joh 13,1) ganz dem, was der geheimnisvolle Gott selbst ist: sich hingebende Liebe.

(196) Die späteren christologischen Bekenntnisse entfalten diese Gegebenheit und bringen sie in ihrer Tiefe zur Sprache. Wenn dann gesagt wird, Jesus sei wahrer Gott und in ihm sei Gott Mensch geworden, so darf der Bezugspunkt all dieser Aussagen nicht aus dem Blick geraten, nämlich Jesus, der Mensch, der Gott seinem Vater gehorsam war bis zum Tod am Kreuz (Phil 2,8) und der in diesem Gehorsam die Liebe bis zur Vollendung gelebt hat (Joh 13,1). Gerade weil Jesus in seinem Gehorsam und seiner Liebe ganz von sich weg auf Gott verweist, ist Gott selbst in ihm für uns da und liebt uns bis zur Vollendung. Daher ist Jesus die Offenbarung, in der Gott sich selbst ganz aussagt. Im Johannesevangelium kann es von Jesus heißen: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9); und: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). Diese Einheit Jesu mit Gott, seinem Vater, hebt die Unterscheidung, die vor allem im Gehorsam Jesu gegenüber dem Vater hervortritt, nicht auf, sondern setzt sie voraus und schließt sie ein. Dies nicht zu vergessen – darauf kann der Islam Christen aufmerksam machen.

2.2.4 Gott der Dreieine

(197) Die Begegnung mit Jesus dem Gekreuzigten, der den Jüngern in der österlichen Erfahrung in neuer Weise nahe ist, ist Ausgangspunkt auch des trinitarischen Gottesverständnisses. Durch den Glauben an den dreieinen Gott wird der Glaube an die Einheit und Einzigkeit Gottes nicht aufgehoben oder abgeschwächt. Jesus selbst bekennt Gott als den Einen (vgl. Mk 10,18; 12,28; Joh 17,3), und die Christen haben in ihrem Glaubensbekenntnis stets an der Einheit Gottes festgehalten (vgl. schon Gal 2,19; Röm 3,30; Jak 2,19). Seit den frühesten Anfängen der Kirche haben viele Christen Gottes Einheit und Einzigkeit mit ihrem Blute bezeugt. Sie werden

als Martyrer verehrt. Aber dieser eine Gott hat in Jesus sich selbst als Liebe offenbart und mitgeteilt. In der Beziehung zwischen Jesus, dem Sohn, und seinem Vater und in der geistgewirkten Hingabe Jesu an die Anderen ist Gott selbst anwesend und schenkt sich selbst. In diesem dreifachen Beziehungsgeschehen erweist sich, dass der eine Gott in sich selbst beziehungsreiche Liebe ist. Wir durchschauen dieses innere Geheimnis Gottes nicht, wir dürfen es in Ehrfurcht anerkennen und haben uns an das zu halten, was uns in Jesu Sohnesverhältnis zum Vater und in seiner geistgewirkten Hingabe an die anderen gezeigt wird. Dies entspricht Gott selbst, und darin wird offenbar, dass die Einheit Gottes die Einheit sich hingebender Liebe ist.

2.2.5 Die Kirche: „Zeichen und Werkzeug“ für Gottes Heil in der Welt

(198) In Jesus hat Gott nach christlicher Glaubensüberzeugung das Geheimnis seiner Liebe zum Heil der Menschen in unüberholbarer Tiefe und Endgültigkeit erschlossen. Die christliche Gemeinde, die sich im Namen Jesu versammelt, lebt aus diesem Geheimnis: sie feiert es in ihren Sakramenten; sie verkündet es auch öffentlich; sie bezeugt es in Werken der Liebe. So wird sie – wie es ihrer Sendung entspricht – zum „Zeichen und Werkzeug“ (Vaticanum II, *Lumen Gentium*, 1) für Gottes Heil in der Welt. Die Kirche bedarf aufgrund ihres Versagens aber auch immer neu der Umkehr und Versöhnung durch den Gott, dessen vergebende Liebe sie bekennt. Sie hat keinen Grund, sich selbst über andere zu erheben. Aber sie hat das, was ihr selbst von Gott geschenkt und anvertraut ist, dankbar in Tat und Wort zu bezeugen und alle Menschen zur Nachfolge Jesu in der Gemeinschaft der Kirche einzuladen. Dabei können die Christen auch anderen Religionsgemeinschaften, wie

Verständnis
der Kirche

z. B. dem Islam, mit Achtung und kritischer Offenheit begegnen; denn einerseits ist Gottes Heilswirken nicht auf die Kirche beschränkt, und andererseits sind alle Religionen und Ideologien stets auch von Sünde und Depravation mitgezeichnet. Gerade wenn man die Tiefe der Liebe Gottes, wie sie in Jesus Christus offenbar geworden ist, bedenkt, wird man verstehen, dass Gottes Liebe nicht begrenzt ist, sondern durch den Heiligen Geist allen Menschen zugewandt und bei allen Menschen wirksam ist. Eine der vornehmsten Aufgaben der Kirche besteht darin, diese Weite und Universalität der Liebe Gottes zu bezeugen, für sie zu danken und so Gott zu verherrlichen (vgl. Eph 3,17–21).

2.3 Islamische Reaktion auf die Grundaussagen des christlichen Glaubens

(199) Sofern Christen und Muslime einerseits gegenseitige Polemik vermeiden, gleichzeitig aber über einen bloßen Informationsaustausch in Sachen Glauben und Praxis hinausgehen wollen, werden sie einen Dialog zu führen versuchen, mit anderen Worten, sie werden in Verantwortung vor Gott aufeinander hören und einander antworten auf dem Weg zur größeren Verwirklichung der Wahrheit.

2.3.1 Gott, der Schöpfer

(200) Auch nach islamischer Auffassung ist Gott der Schöpfer. Einer der „99 Schönen Namen Gottes“ lautet „der Schöpfer“. Dass Gott die Welt mit allem, was darin lebt, aus dem Nichts erschaffen hat und sie darüber hinaus dem Menschen zum Nutzen überlassen hat, ist Ausdruck seiner göttlichen Barmherzigkeit.

Erschaf-
fung der
Welt aus
dem Nichts

2.3.2 Der Mensch: nicht Ebenbild, sondern verantwortlicher Sachwalter Gottes

(201) Im Einklang mit neueren Auslegungen von Sure 2, 30 sehen die meisten zeitgenössischen muslimischen Denker die Aufgabe des Menschen darin, als Stellvertreter Gottes, *khalīfat Allāh*, das Gesetz der Schöpfungsordnung zu achten und sich verantwortlich für den Respekt und die Gestaltung der Welt nach den Gott-gegebenen Gesetzen einzusetzen. Dazu bedarf es der Propheten, die immer wieder das Bewusstsein für diesen Auftrag des Schöpfers erneuern und sich selbst der aktiven Durchsetzung seines Willens zur Verfügung stellen. Zu der „Form“, die Gott in seiner Schöpfung für den Menschen vorgesehen hat, gehören einerseits allen Menschen gemeinsame, mit der Schöpfung gegebene Anlagen (vgl. Sure 30, 30), wie die zur aktiven Unterwerfung unter den einen Gott (*al-islām*), und andererseits individuelle Anlagen, wie etwa die männliche oder weibliche Geschlechtszugehörigkeit, bestimmte Begabungen usw. Freilich ist einzig der islamischen Gemeinschaft mit der auf Koran und Sunna basierenden Scharia die Gottes Willen voll entsprechende, islamische Lebensordnung geoffenbart worden. Die auf den Islam angelegte menschliche Natur findet allein in dieser Ordnung ihre authentische Deutung und Erfüllung. So erhellt, warum die Ordnung des idealen, islamischen Staates die Nichtmuslime den Muslimen unterordnet, und weshalb die Menschenrechtserklärungen von Muslimen – verglichen mit der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 – Einschränkungen für Nichtmuslime vorsehen.

Der
Mensch als
Stellver-
treter
Gottes

Gleichheit
und
Verschie-
denheit von
Mann und
Frau

(202) Wie die Bibel lehrt auch der Koran, dass Mann und Frau vor Gott dieselbe Würde besitzen. Was die Geschlechter voneinander vor Gott unterscheidet, ist einzig und allein ihr Glaube und das Maß ihrer Gottesfurcht. Aufgrund der Unterschiede in der biologischen Verfasstheit von Mann und Frau und der damit verbundenen unterschiedlichen Funktionen und Aufgaben von Mann und Frau im Leben von Familie und Gesellschaft bestimmt Gott im Koran die Rechte und Pflichten von Männern und Frauen in entsprechend unterschiedlicher Weise.

2.3.3 Gott, Sünde und Heil

Sünde,
Vergebung
und Jüngs-
tes Gericht

(203) Bei der oben unter Kap. 2.1.3 (3) erwähnten Verfälschung der Heiligen Schriften der Juden und Christen handelt es sich um Verfehlungen, die Juden und Christen als Kollektiven angelastet werden. Der Einzelne verstößt gegen das Gesetz, wenn er die Unterscheidung des Koran zwischen Gut und Böse, mit ihren konkreten detaillierteren Ableitungen im islamischen Recht, missachtet. Nach traditionellen islamischen Vorstellungen ist zu unterscheiden einerseits zwischen einer Verletzung der Rechte von Mitmenschen, für die – so bei Tötungs- und Körperverletzungsdelikten – den jeweils Geschädigten oder deren Sachwaltern die Wahrnehmung eines Wiedervergeltungsanspruches unter Aufsicht des Staates zusteht, und andererseits der Verletzung der Rechte Gottes, für die – wie z. B. im Falle der Amputation der Hand bei Diebstahl – die Staatsgewalt die von Gott angeordneten Strafen vollstreckt. Diese Strafmodalitäten sind allerdings heutzutage in den meisten islamischen Ländern nach der Einführung von Strafgesetzbüchern nach europäischem Vorbild nicht mehr in Gebrauch. Für nicht mit strafrechtlichen Sanktionen belegte Verletzungen göttlicher Gebote kann der Mensch Gott um Verge-

bung bitten. Gott vergibt jedoch nur bei Vorliegen von Wiedergutmachungsbereitschaft und unter der Voraussetzung, dass der Mensch die Vergebungsbitte noch hier im irdischen Leben im Zustand der Handlungsfähigkeit ausspricht. Im Jüngsten Gericht gehen die während des Erdenlebens nicht vergebenen Verfehlungen in die Bilanz des Einzelnen ein, die, wenn sie negativ ausfällt, die Bestrafung zur ewigen Höllenpein nach sich zieht.

(204) Der Mensch ist von Natur aus nicht sündig, aber frei, vom rechten Weg abzuweichen. Gott ruft den Menschen immer wieder auf zur Umkehr und zum Gehorsam. Wer Gottes Wort missachtet und ihm nicht gehorcht, muss schließlich die Konsequenzen seines freien Handelns tragen. Wenn das Gesetz respektiert wird, stellt sich innerer Friede und Erfolg ein, sei es im Leben des Einzelnen oder dem der Gemeinschaft.

2.3.4 Gott, Jesus von Nazareth und der Heilige Geist

(205) „Jesus, der Sohn Marias“ ist für die Muslime ein großer Prophet. Das Wunder seiner Zeugung ohne menschlichen Vater und andere Wunderzeichen bestätigen seinen prophetischen Anspruch. Die Aussagen über sein Lebensende sind nicht eindeutig, auf jeden Fall aber verneint der Koran Jesu Tod am Kreuz. Die Vorstellung, dass Gott einen seiner auserwählten Propheten der Schmach und dem Scheitern ausgesetzt habe, ist nicht mit der großen Aufgabe der Propheten zu vereinbaren. Wie verschieden von einander die zahlreichen muslimischen Auslegungen der Koranverse auch sein mögen, die von Jesu Kreuzigung sprechen, sie alle leugnen das Sterben Jesu am Kreuz. Jesu Wiederkunft ist unter Umständen, je nach Auslegung des entsprechenden Koranverses (vgl. Sure 43, Sure 61), ein Erkennungszeichen für den Beginn des Jüngsten Gerichts.

Muslimisches
Verständnis
Jesu

Ablehnung
der Trinität

(206) Der christliche Glaube an die Dreieinigkeit Gottes ist das provokanteste Thema für die muslimischen Gesprächspartner. Der Koran fasst den Dreieinigkeitsglauben der Christen als eine Art Dreigötterlehre auf, die er konsequent und kategorisch verwirft. An verschiedenen Stellen des Koran (vgl. Sure 4, 171; Sure 5, 75 und 5, 116) wird erwähnt, dass Maria von den Christen als die dritte göttliche Person verehrt werde.

„Geist der
Heiligkeit“
im Koran

(207) Der Koran kennt einen „Geist der Heiligkeit“, der z. B. Jesus gestärkt habe (vgl. Sure 2, 87). Sure 16, 102 sagt: „Sprich: Herabgesandt hat ihn der Geist der Heiligkeit von deinem Herrn mit der Wahrheit, um diejenigen, die glauben zu festigen, und als Rechtleitung und Frohbotschaft für die Gottergebenen.“ Der Heilige Geist als dritte göttliche „Person“ kommt jedoch nicht in den Blick des Koran.

2.3.5 Der Auftrag der islamischen Glaubensgemeinschaft

Gott han-
delt und
richtet
durch die
umma

(208) Nach der Sendung Muhammads im 7. Jahrhundert nach Christus wirkt Gott nach islamischer Auffassung durch die Gemeinschaft der Muslime, die *umma*. Muhammad wusste sich beauftragt, die Araber auf den rechten Weg zurückzurufen, so wie andere Propheten vor ihm zu anderen Völkerschaften gesandt worden waren. Jedoch wurde ihm spätestens während der frühen Jahre in Medina klar, dass die damals noch kleine Gemeinschaft der muslimischen Gläubigen berufen war, alle Menschen zum Glauben an den einen Gott und seinen Propheten (i. e. Muhammad) und somit zur Mitgliedschaft der *umma* einzuladen sowie durch „das Befehlen des Guten und das Verbot des Verwerflichen“ (Sure 3, 104 u. a.) wo immer möglich dem Islam und damit der Herrschaft Gottes zum Sieg zu verhelfen (Sure

9, 33). Dieses Glaubensbewusstsein und der Auftrag, den es einschloss, fand rituell Ausdruck in der Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem hin auf die Ka'aba in Mekka und die Verkündigung des Islam als die einzige unverdorbene, reine Religion Abrahams (Sure 2, 124–145). In der Überzeugung, die wahre, letzte und an alle Menschen gesandte Religion zu sein, vollzog sich die Ausbreitung des Islam über die arabische Halbinsel hinaus. Jeden einzelnen Muslim sowie die Gemeinschaft der Muslime als „die beste Gemeinschaft unter den Menschen“ (Sure 3, 110) zeichnen diese Berufung und die damit gegebene Verantwortung aus.

2.4 Unterschiede in den Gemeinsamkeiten des islamischen und christlichen Glaubens

2.4.1 Gottes Offenbarung

(209) Der strenge Monotheismus, wie der Islam ihn versteht, hat zur Folge, dass aus muslimischer Sicht zentrale christliche Glaubensüberzeugungen unannehmbar sind. Die absolute Transzendenz und Einzigartigkeit Gottes machen es dem Muslim unmöglich, anzunehmen, dass dieser eine Gott in seiner Transzendenz auch in sich personale Beziehung und Liebe ist. Nach Muhammad gehört die christliche Lehre von der Dreifaltigkeit in die Nähe einer Dreigötterlehre. Der eine Gott kann sich in seiner Einzigartigkeit nicht selbst in seinem Sohn, Jesus Christus, mitteilen. Ein Gott, der aus seiner absoluten Transzendenz heraus dem Menschen Mitteilungen machen will, braucht daher nach islamischer Lehre Vermittler: die Engel. In der Beschreibung der zentralen Heilsgeschehnisse wird dies deutlich. Muhammad empfängt durch die Vermittlung des Engels Gabriel das Wort Gottes, den Koran. Im Neuen Testament kündigt der Engel Gabriel „nur“ das an, was Gott

Unterschiede im Offenbarungsverständnis

selbst bewirken wird: die Menschwerdung seines ewigen Wortes in Jesus Christus.

Unterschiede im Verständnis des Heilsweges

(210) Damit ist die Mitte des Glaubens für Christen und Muslime je anders akzentuiert. Die Muslime glauben, dass sie durch den Gehorsam gegenüber dem Koran als dem Wort Gottes das Heil erlangen. Die Christen glauben und leben aus der Überzeugung, dass das Wort Gottes in Jesus einmalig und unüberbietbar sichtbar, „Fleisch“ geworden ist (vgl. Joh 1,1 ff.), dass das Heil von Gott in einer menschlichen Person, Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen verwirklicht und angeboten ist.

Gottes Verhältnis zu Leid und Versagen

(211) Gott bleibt der absolut Transzendente, der sich selbst nicht in die menschliche Wirklichkeit mit ihren Schattenseiten hineinbegibt, zu denen eben auch die Sünde gehört. Dagegen lässt sich der Gott der Bibel von den menschlichen Um- und Irrwegen, menschlichem Leid, Versagen und Sünde betreffen und macht sich in seiner Liebe verwundbar.

Heilsgeschichtliche Stellung Jesu bzw. Muhammads

(212) Wenn der Islam Muhammad als „Siegel der Propheten“ bezeichnet, stellt er ihn über Jesus, trotz aller Hochachtung, die der Koran für Jesus hat. Muhammad ist zwar im Sinne des Islam Verkünder göttlicher Offenbarung, aber er ist nicht in seiner Person die Offenbarung Gottes selbst, wie Christen Jesus verstehen. Auch vermittelt sich das Heil von Gott nicht in der Person des Muhammad.

Islam: Religion des Buches, Christentum: Religion Jesu Christi

(213) Der Islam ist – im Unterschied zum Christentum – eine Buchreligion. Die göttliche Offenbarung besteht im Islam im geschriebenen Wort des Koran. Da der Koran-Text ganz und gar als unmittelbares Wort Gottes angesehen wird, gilt er in besonderem Maße als heilig und unantastbar. Von daher verbietet sich für die meisten

gläubigen Muslime bis heute die Anwendung der modernen, historisch-kritischen Methoden gegenüber diesem Text, wie sie in der christlichen Exegese und allgemein in der Religionswissenschaft anderen heiligen Schriften gegenüber geläufig ist. Nur eine kleine Minderheit muslimischer Denker vertritt neuerdings – ohne Leugnung der Autorschaft Gottes am gesamten Wortlaut des Koran – die Auffassung, dass dessen Aussagen in bestimmten Zügen von Seiten Gottes an die Situation zu Lebzeiten des Propheten angepasst waren und insofern heutzutage nicht mehr in jeder Hinsicht wörtliche Verbindlichkeit beanspruchen können.

2.4.2 Der Weg zum Heil

(214) In einem Vergleich der Grundstruktur der beiden Religionen nimmt der Koran als geschriebenes Wort Gottes im Islam die Stelle ein, an der im Christentum die Person Jesu als das Mensch gewordene Wort Gottes steht. Dies hat seine Auswirkungen im Blick auf das, was Christen Nachfolge nennen. Während für diese Jesus Christus der Weg ist, dem sie folgen, besteht der für die Muslime zu befolgende „Gerade Weg“ (Sure 1, 6) vor allem im Gehorsam gegenüber den Weisungen des Koran, die Muhammad, „der Prophet“, als Gottes Willen verkündet und in seinem Leben in nachahmenswerter Weise umgesetzt hat. Der Koran ist dann für den Muslim die sichere Richtschnur für sein Handeln, er prägt das Verständnis von Gott, Mensch und Welt. Muhammads Leben stellt als „schönes Modell“ (Sure 33, 22) die erste und authentische Auslegung des Koran dar.

(215) Der Gotteswille kann nach herkömmlicher islamischer Auffassung nur innerhalb der islamischen Glaubensgemeinschaft voll verwirklicht werden, zu deren Auftrag es nach traditioneller Auffassung gehört, die

gottgewollte Weltordnung zum Tragen zu bringen. Insofern begriff man vor allem in der älteren islamischen Geschichte die islamische *umma* stets auch als politisch verfasste Heilsgemeinschaft.

2.4.3 Der Mensch im Gegenüber zu Gott

(216) Die Gottesvorstellung des Islam lässt die Menschwerdung Gottes nicht zu und sieht in der Rede über die Möglichkeit personaler Beziehungen zwischen Gott und Mensch eine Gefahr. Gott selbst kann im Islam durch menschliche Schuld nicht betroffen werden. Wenn sich ein Mensch Gott gegenüber verfehlt, dann hat er lediglich Gottes Gesetz übertreten. Es gibt im Islam also kaum Raum für die wechselvolle Beziehungsgeschichte zwischen dem liebenden Gott des Bundes mit einem Volk, das er sich erwählt hat. Da nach der Lehre des Islam der Mensch fähig ist – mit Gottes gütiger Hilfe –, durch Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz das Heil zu erlangen, erübrigt sich der Glaube an eine Erlösung, zumal an eine Erlösung vermittelt durch eine andere Person und gar durch deren Leiden und Kreuz.

(217) Im Koran stehen Aussagen, die die göttliche Vorherbestimmung postulieren, neben solchen, die die menschliche Freiheit voraussetzen. Aus der Sicht der Theologie der sunnitischen Mehrheit führt jedoch das Verhältnis zwischen der Transzendenz und Allmacht Gottes und der Freiheit des Menschen zum Glauben an die Vorherbestimmung. Für den Menschen bleibt darin nur die Freiheit zum „Erwerb der Handlungen“ (*kasb*), die von Gott zuvor schon geschaffen worden waren. Weil im christlichen Gottesbild der unendliche Abstand zwischen dem transzendenten Gott und der Endlichkeit des Menschen von Gott her insofern überwunden ist, als Gott ganz aus eigener Initiative und in Konsequenz sei-

ner Liebe den Menschen befähigt zur Teilnahme und hineinberuft in die Teilnahme an der göttlichen, trinitarischen Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn und umgekehrt, in der Kraft des Heiligen Geistes, ist hier einer Freiheit und Intimität der Beziehung Raum gegeben, die nur im Glauben an die in Jesus von Nazareth, dem Wort Gottes, geschehene Offenbarung „begreifbar“ wird.

3. Christen und Muslime in unserer Gesellschaft

3.1 Islamische Religionsausübung in Deutschland

3.1.1 Die Religionsfreiheit des Grundgesetzes

(218) In Deutschland gewähren die der Verfassung vorangestellten Grundrechte in Art. 4 Abs. 1 und 2 GG Religionsfreiheit in einem umfassenden Sinne. Jeder hat demzufolge das Recht, eine religiöse Überzeugung zu haben oder nicht zu haben, und er darf sie praktizieren, sei es allein oder gemeinsam mit anderen. Es zählt daher zu den Aufgaben unserer staatlichen Ordnung, dafür Sorge zu tragen, dass auch Muslime ihre Religion in Deutschland ausüben können. Das Grundrecht der Religionsfreiheit kennt allerdings auch – dies gilt für Muslime nicht anders als für Christen, für Angehörige anderer Religionen und für Nichtgläubige – Schranken. Diese liegen zum einen darin, dass im Falle von Überschneidungen mit anderen Grundrechten, die gleichfalls von der staatlichen Ordnung zu gewährleisten sind, Grenzziehungen notwendig sind. Ferner darf die Wahrnehmung von Grundrechten nicht wesentlichen, gesamtgesellschaftlich anerkannten Wertvorstellungen widersprechen.

Grundrecht auf Religionsfreiheit auch für die Muslime

(219) Kernbestandteil des Gehorsamsweges vor Gott, des islamischen Glaubenslebens, ist die Ausübung der

von der Scharia im Detail geregelten fünf kultischen Pflichten. Diese können grundsätzlich auch in einem christlichen oder einem säkular geprägten Umfeld praktiziert werden. In Deutschland steht die Praktizierung des Islam unter dem Schutz der Religionsfreiheit. Im Hinblick auf das häufig anzutreffende Argument von der Unvereinbarkeit von Scharia und Grundgesetz sei betont, dass mit der Praktizierung der „fünf Säulen“ wichtige Bestimmungen der Scharia grundgesetzkonform realisiert werden können, wenngleich andere Vorschriften der Scharia zum Grundgesetz in Gegensatz stehen.

3.1.2 Glaubensbekenntnis, Gebet, Pflichtabgabe, Pilgerfahrt und Fasten

Die fünf
„Säulen“
und das
Grund-
gesetz

(220) Das Glaubensbekenntnis kann der Muslim zu jeder Zeit öffentlich oder privat aussprechen. Für das fünfmal täglich vorgeschriebene rituelle Gebet sind feste Zeiträume festgelegt, die sich nach dem Lauf der Sonne bestimmen. Das vor dem Sonnenaufgang zu verrichtende Morgengebet, das nach ihrem Untergang zu verrichtende Abendgebet und das Nachtgebet stellen für das tägliche Leben eines Muslim in Ausbildung und Beruf meist keinerlei Schwierigkeiten dar. Im Hinblick auf das Mittags- und Nachmittagsgebet ist festzustellen, dass für alle Gebete grundsätzlich nicht ein fester Zeitpunkt, sondern jeweils längere Zeitspannen festgelegt sind. Die in die üblichen Arbeitszeiten fallenden Gebete können daher i. d. R. in den Arbeitspausen verrichtet werden oder, zusammengefasst, zumindest im Sommer nach Arbeitsschluss verrichtet werden. Diese Möglichkeit sieht das islamische Recht ausdrücklich vor.

(221) Auch die Verpflichtung eines jeden Muslim, der nicht selbst mittellos ist, zur Abgabe eines kleinen Teils seines Besitzes und seiner laufenden Einkünfte zuguns-

ten der Bedürftigen, kann problemlos überall auf der Welt befolgt werden. In den islamischen Ländern ist es meist den einzelnen Muslimen überlassen, ob und wie sie die Pflichtabgabe leisten. In den 80er Jahren haben islamische Organisationen ihre Aufmerksamkeit für den Bereich humanitärer Hilfe als internationales Betätigungsfeld verstärkt. Entsprechende Spendenaufrufe in Deutschland nehmen ausdrücklich auf die Pflichtabgabe Bezug, indem sie unter ihren Hilfeleistungen auch die „Verteilung von Zakāh“⁵⁰ anbieten. In einem gesellschaftlichen Kontext wie in Deutschland, der im Vergleich zur islamischen Welt von einem relativen Wohlstand auch unter Muslimen geprägt ist, kann der Muslim der Pflichtabgabe auf dem Wege einer Banküberweisung Genüge tun. Indem er sich ggf. für die Förderung muslimischer Bedürftiger außerhalb Deutschlands entscheidet, stärkt er zugleich den Zusammenhalt der weltweiten *umma*.

(222) Die Wahl des Jahres der unter den dargestellten Voraussetzungen einmal im Leben durchzuführenden Pilgerreise nach Mekka ist grundsätzlich frei zu bestimmen. Viele Muslime warten, bis sie ins Rentenalter gekommen sind. Der Zeitpunkt in dem gewählten Jahr hingegen ist genau festgelegt. Er fällt in den Monat des islamischen Mondkalenders, der nach der Pilgerfahrt benannt ist. Die im Einzelnen vorgeschriebenen Riten sind zwischen dem 7. und 10. Tag dieses Monats zu vollziehen. Im Anschluss daran feiern die Pilger und mit ihnen die gesamte *umma* das drei Tage dauernde Opferfest.⁵¹ In Erinnerung an Abraham wird ein Lamm oder eine Ziege geschlachtet, wobei ein Teil des Fleisches an Bedürftige zu geben ist. Die Verwaltung der heiligen

⁵⁰ Vgl. z.B.: „Muslime helfen. Basisinfo. Wer sind wir?“, Postwurfsendung des Muslime helfen e.V., Mai 2002.

⁵¹ Vgl. Teil II, Stichwort Feiertage im Islam.

Stätten in Saudi-Arabien sieht sich wegen der enormen Pilgerströme gezwungen, den islamischen Ländern je nach Bevölkerung feste Pilgerquoten zuzuweisen. Islamische Organisationen in Deutschland tragen dafür Sorge, dass dabei Muslime aus Deutschland Berücksichtigung finden. Ferner unterstützen sie die Pilgerfahrt dadurch, dass sie, wie es in islamischen Ländern meist von staatlicher Seite geschieht, entsprechende Reisen organisieren. Die Pilgerreise von Deutschland aus stellt die Muslime vor keine besonderen Probleme. Ähnlich wie bei der Pflichtabgabe ist auch im Hinblick auf die anlässlich des Opferfestes vorgeschriebene Spende von Opferfleisch die Möglichkeit gegeben, dass islamische Organisationen sich dieser religiösen Verpflichtung auf dem Wege von Spendenaktionen annehmen. So ruft etwa die IGMG seit einigen Jahren anlässlich des Opferfestes zu Spenden auf, um für bedürftige Muslime in Afrika und Asien Opfertiere zu kaufen.

(223) Muslime, denen dies aufgrund ihrer körperlichen Verfassung zuzumuten ist, dürfen während des Fastens im Monat Ramadan vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang nicht essen, nicht trinken und nicht rauchen. Trotz der damit für das Arbeits- bzw. Berufsleben verbundenen Schwierigkeiten findet dieses Gebot auch in Deutschland zunehmend Beachtung. Da das Abendessen im Ramadan nach Möglichkeit in Gemeinschaft eingenommen wird, fördert diese Praxis auch ihren sozialen Zusammenhalt. Schiitische Muslime fasten nicht nur im Ramadan, sondern in Erinnerung an die Tötung von Husain, dem zweiten Sohn von Ali und dritten Imam, zusätzlich 12 Tage lang im Monat Muharram. Am Ende des Ramadan begehen alle Muslime mit Ausnahme der Aleviten das Fest des Fastenbrechens, eines der beiden höchsten Feste im Islam. Da der islamische Kalender vom Mond bestimmt wird, verschieben sich

die Zeiten des Fastens jedes Jahr um elf Tage. Insgesamt wächst in der deutschen Gesellschaft das Verständnis für das islamische Fastengebot. Hierzu hat beigetragen, dass der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz schon seit über 15 Jahren aus Anlass des Festes des Fastenbrechens eine Grußbotschaft an die Muslime in Deutschland richtet.

3.1.3 Die Bedeutung der Moschee für islamisches Leben

(224) Auch in Deutschland stellt die Moschee das wohl markanteste Element islamischer Religionsausübung dar. Im Rahmen von Bemühungen um besseres gegenseitiges Verständnis wächst die Bereitschaft von Christen zum Besuch von Moscheen. Viele Moscheevereine laden seit einigen Jahren am 3. Oktober zum „Tag der offenen Moschee“ ein. Es ist daher für Christen hilfreich, sich der zentralen Bedeutung der Moschee für islamisches Leben bewusst zu werden.

(225) Äußeres Kennzeichen des rituellen Gebets ist die „Niederwerfung“. Das arabische Wort *masdschid* (türkisiert: *mescit*) bezeichnet den Ort, an dem sie vollzogen wird. Primäre Funktion der Moschee ist es also, Ort des rituellen Gebets zu sein. Dies kann im Freien oder in einer Fabrik ebenso der Fall sein wie in einem speziell errichteten Gebäude, so lange nur der Boden sauber ist und die Vorrichtungen für die rituelle Waschung vorhanden sind. Ferner bedarf es lediglich noch der Gebetsnische (*mihrab*), die die Richtung nach Mekka anzeigt.

Die
Moschee:
Ort des
rituellen
Gebets

Frauen in
der
Moschee

(226) Das rituelle Gebet ist Männern und Frauen fünf Mal am Tag vorgeschrieben. Nur am Freitag um die Mittagszeit ist der männliche Muslim verpflichtet, dafür eine Moschee aufzusuchen. Frauen hatten und haben in ihr keinen gleichwertigen Platz. Für das Gebet stehen ihnen heutzutage die hinteren Reihen zur Verfügung, in Deutschland nicht selten eigene Räume, wo sie mit Videogeräten den Vorbeter sehen können.

Die
Moschee:
Ort des
Freitags-
gebetes

(227) Der Freitag ist in der islamischen Welt der Tag, an dem die Männer sich versammeln und in Gemeinschaft beten sollen. Von dem arabischen Wort *dschuma*, „Versammlung“, leiten sich sowohl der Tag als auch der Ort ab, an dem man sich versammelt. Im Unterschied zur einfachen Moschee bezeichnet das arabische Wort *dschami* (türkisch *camii*), das zu Deutsch „versammelnd“ bedeutet, den Ort, der am Freitag die Muslime versammelt, die Freitagsmoschee. Damit ergibt sich als zweite Funktion der Moschee eine soziale. Sie konstituiert und versinnbildlicht zugleich die Einheit der islamischen Gemeinschaft. Freitagsmoscheen waren in der islamischen Geschichte lange den politisch zentralen Orten vorbehalten.

politische
Funktion
der
Moschee

(228) Die Verpflichtung des männlichen Muslims auf den „Tag der Versammlung“ umfasst die Teilnahme an der Ansprache, die dem Gebet vorangeht, die Predigt. Sowohl Muhammad als auch die Kalifen und Provinzstatthalter brachten dabei auch aktuelle politische Probleme zur Sprache. Eine dritte traditionelle Funktion der Moschee ist also politischer Natur. Auch noch islamische Staatsoberhäupter der jüngeren Geschichte haben diese Funktion gelegentlich genutzt. Insbesondere in der iranischen Revolution wurde die politische Instrumentalisierbarkeit der Freitagspredigten wieder augenfällig.

Auch in der Diaspora können Moscheen Orte der politischen Meinungsbildung darstellen.

(229) Grundsätzlich kann jeder Gläubige, der über die nötigen Kenntnisse verfügt, die Funktion des Vorbeters in einer Moschee (*Imam*) ausüben. In der Regel weisen sich hauptberufliche Imame gegenüber den anderen Gläubigen durch eine tiefere Kenntnis des Korans und der islamischen Überlieferung aus. Handelt es sich um eine größere Moschee, hat er meist entsprechende Studien absolviert und kümmert sich um die religiöse Erziehung und Weiterbildung. So dient die Moschee auch als Ort der Lehre und als Ort, an dem Gläubige Ratschläge und Weisungen zur Lebensgestaltung anhand der islamischen Normen einholen können. An den bedeutendsten Moscheen der islamischen Welt haben sich die traditionell hochangesehenen Zentren islamischer Gelehrsamkeit entwickelt. In Deutschland haben sich solche moscheegebundenen theologischen Zentren nicht entwickelt. Die hierzulande tätigen Imame haben ihre Ausbildung in den islamischen Herkunftsländern erhalten. Die derzeit rund 600 vom Präsidium für Religiöse Angelegenheiten in Ankara entsandten DİTİB – Imame haben zu Hause meist eine staatliche *imam-hatip*-Schule („Vorbeter-Prediger“-Schule) besucht und manchmal auch eine Ausbildung an einer staatlichen theologischen Fakultät durchlaufen. In der Regel werden sie nach drei bis fünf Jahren wieder ausgetauscht.

Funktion
und Aus-
bildung der
Imame

(230) Für viele Muslime in Deutschland repräsentiert die Moschee auch einen Teil ihrer Heimat, eine Enklave, in der die Muttersprache praktiziert werden kann und Landsleute dieselben Fragen diskutieren. Den Moscheeräumen ist zumeist eine Cafeteria angegliedert, wo auch Besucher empfangen werden können. Oft gehören noch ein Lebensmittelgeschäft und eine Metzgerei dazu, die

Soziale
Funktionen
der
Moschee in
Deutsch-
land

nicht nur dem Bedürfnis nach heimatlicher und rituell reiner Ernährung entgegenkommen, sondern auch eine Einnahmequelle für den Moscheeverein darstellen. Das Büro des Imams und natürlich eine Bibliothek bzw. eine Buchhandlung dürfen in den Gebäuden einer Buchreligion nicht fehlen. Die Räumlichkeiten für den Koranunterricht der Kinder und die Schulung der Erwachsenen fallen je nach den finanziellen Möglichkeiten des Trägervereins in Größe und Einrichtung unterschiedlich aus.

3.2 Einzelfragen islamischer Glaubens- und Lebensordnung

3.2.1 Moscheebau und Muezzinruf

(231) Die Zahl islamischer Gebetsstätten in Deutschland wird für das Jahr 1995 auf 2.180 beziffert. Sie ist in schnellem Wachstum begriffen und dürfte inzwischen weit höher liegen. Die meisten islamischen Gebetsstätten in Deutschland gehören zum Typus der Moschee als „Ort des Niederwerfens“ und sind oft als Moschee nicht erkennbar. Viele befinden sich noch in Hinterhöfen oder Nebengebäuden. Mit dem sich seit 1973 wandelnden Bewusstsein hat vor allem der Wunsch nach solchen Moscheen zugenommen, die auch in sozialer und repräsentativer Hinsicht die gleichen Funktionen erfüllen können wie in der Heimat. Die Zahl der Moscheen, die diesen Ansprüchen genügen, wird bald die 100 erreichen. Es handelt sich oft um Kuppelbau-Moscheen nach osmanischem Vorbild mit einem oder zwei Minaretten. Die 1995 eröffnete Mannheimer Moschee hat ein Fassungsvermögen von 2.500 Betern. In Frankfurt und Berlin sind Moscheen für 3.000 bzw. sogar 5.000 Gläubige entstanden. Wegen ihrer Architektur und Größe werden

Moscheen
in Deutsch-
land

solche Moscheen das Erscheinungsbild unserer Städte allmählich verändern.

(232) Mit dem Bau von Moscheen sind immer wieder Probleme verbunden. So haben islamische Vereine oft Schwierigkeiten, geeignete Grundstücke und Gebäude für den Bau oder die Einrichtungen der Moscheen zu finden. Manche Bürgerinitiativen wenden sich aus architektonischen Gründen gegen solche Vorhaben, manche empfinden es als Provokation, wenn die Zeichen für das Verbleiben der Muslime in Europa Gestalt annehmen. Es besteht die Befürchtung, die Moscheegemeinden könnten auch politische Ziele verfolgen oder für extremistische Aktivitäten missbraucht werden. Mitunter argumentieren die Gegner des Moscheebaus auch mit der Forderung nach Gegenseitigkeit: auch in den islamischen Ländern sollten die Christen ihrer Religionsausübung so frei nachgehen können wie die Muslime in Deutschland.

Probleme
des
Moschee-
baus

(233) Der Hintergrund solcher Vorbehalte wird nicht zuletzt durch Überfremdungsängste bestimmt. Sich mit solchen Ängsten ernsthaft auseinander zu setzen, ist Aufgabe sowohl von Christen wie von Muslimen. Zur Bewältigung dieser Probleme muss nicht zuletzt die von Christen in vielen Gemeinden geteilte Einsicht beitragen, dass Muslime in Deutschland einen in der Religionsfreiheit begründeten Anspruch auf den Bau von ihren Bedürfnissen angemessenen Moscheen haben.⁵²

⁵² Vgl. Teil II, Stichwort Moscheebau.

Gebetsruf

(234) Eine wichtige Frage in diesem Zusammenhang ist, ob der in der islamischen Welt übliche Gebetsruf vom Minarett der Moschee aus als Bestandteil islamischer Glaubensausübung zu betrachten ist. Zur Lösung von Konflikten um den lautsprecherverstärkten Gebetsruf trägt die Einsicht bei, dass der Gebetsruf grundsätzlich unter den Schutz von Art. 4 GG fällt, andererseits aber Beschränkungen unterliegt, die sich aus der Überschneidung mit anderen Grundrechten ergeben können.⁵³

3.2.2 Speisevorschriften

Schlachtung nach Koran und islamischem Recht

(235) „Esst von dem“, sagt der Koran, „was Gott euch beschert hat, soweit es erlaubt und gut ist.“ Nicht erlaubt ist – hierüber sind sich die weitaus meisten Muslime einig – der Genuss von Schweinefleisch (Sure 6, 145) und in Analogie zum Weinverbot (Sure 5, 90) der Genuss von Alkohol. Tabu sind ferner Blut und Aas, wobei unter Aas nicht nur Fleisch von verendeten, sondern grundsätzlich auch von nicht nach islamischem Ritus geschlachteten Tieren verstanden werden kann (Sure 5, 3). Beim Schlachten nach islamischen Vorschriften, dem Schächten, wird das Tier nach Mekka ausgerichtet. Über ihm wird, während mit einem kräftigen Schritt Kehle und Halsschlagader durchtrennt werden, der Name Gottes ausgesprochen. Entscheidend ist, dass das gesamte Blut ausfließen kann. Aus Sorge, das Ausfließen könnte andernfalls beeinträchtigt werden, wird das Schlachtvieh, wie dies auch im Judentum der Fall ist, nicht betäubt.

⁵³ Vgl. Teil II, Stichwort Muezzinruf.

(236) Einer anderen koranischen Bestimmung zufolge ist für Muslime – von Alkohol und Schweinefleisch abgesehen – grundsätzlich alles erlaubt, „was diejenigen essen, die (vor euch) die Schrift erhalten haben“ (Sure 5,5). Diese Bestimmung, die eine eingeschränkte Tischgemeinschaft mit Juden und Christen erlaubt, beruht auf der Annahme, auch Christen würden nach ähnlichen Vorschriften schlachten wie Muslime, d. h. auch sie würden „schächten“ und über dem Tier den Namen Gottes anrufen. Schließlich gilt auch für die islamischen Speisevorschriften, dass Verstöße in Fällen von Hunger oder Zwangslagen bei Gott Vergebung finden (Sure 5,3; Sure 2,173).

Eingeschränkte Tischgemeinschaft mit Juden und Christen

(237) In der Praxis führen die koranischen Vorschriften zu sehr unterschiedlichen Auslegungen und Verhaltensweisen. Viele Muslime unterscheiden sich von ihrer Umgebung in Deutschland nur durch den Verzicht von Alkohol und Schweinefleisch, andere hingegen essen außerhalb islamischer Haushalte streng vegetarisch und meiden z. B. auch Produkte mit Gelatine-Anteilen, weil deren Herkunft sich nicht unzweifelhaft bestimmen lässt. Während die einen sich durch die Beachtung der Speisevorschriften nicht oder nur unwesentlich eingeschränkt fühlen dürften, verlangen andere die Einführung eigener islamischer Schlachthöfe, in denen geschächtet werden kann und wo auch sichergestellt ist, dass die verwendeten Instrumente keinesfalls mit Schweinefleisch in Berührung kommen.

Unterschiedliche Haltungen zum Schächten

(238) Ein Hindernis für die Zulassung des islamischen Schächtens in Deutschland liegt im Tierschutzgesetz. § 4a Abs. 1 dieses Gesetzes verbietet das Schlachten warmblütiger Tiere ohne vorherige Betäubung. Ausnahmegenehmigungen werden gemäß Abs. 2 nur erteilt, wenn es „erforderlich ist, den Bedürfnissen von Ange-

Schächten und Tierschutz

hörigen bestimmter Religionsgemeinschaften (...) zu entsprechen, denen zwingende Vorschriften ihrer Religionsgemeinschaft das Schächten vorschreiben oder den Genuss von Fleisch nicht geschächteter Tiere untersagen“. Als „zwingend“ im Sinne dieser Ausnahmeregelung sind in Deutschland die jüdischen Schlachtvorschriften anerkannt. Erstmals hat das Bundesverfassungsgericht im Januar 2002 aufgrund dieser Ausnahmeregelung zugunsten eines muslimischen Metzgers entschieden.⁵⁴

3.2.3 Bestattungsvorschriften

Bestattung
in Deutsch-
land

(239) Ein Begräbnis entsprechend den islamischen Vorschriften verlangt die sorgfältige Waschung des Toten, die Verrichtung des Totengebets und die Bestattung möglichst noch am Todestag. Der Tote wird in Leinentücher gewickelt und mit dem Gesicht nach Mekka gerichtet in die Erde gebettet.⁵⁵ Das Grab bleibt – wegen der Respektierung der Totenruhe – in den weitaus meisten Fällen schmucklos. Anderes gilt lediglich im sufischen Islam bzw. im Volksislam, der die Heiligenverehrung und einen entsprechenden Gräberkult kennt. Feuerbestattungen, die bei uns an Zahl zunehmen, werden von Muslimen aus religiösen Gründen grundsätzlich abgelehnt.

oder

(240) In Deutschland richten immer mehr Kommunen separate Gräberfelder für Muslime ein, so dass den islamischen Vorschriften und Traditionen für die Bestattung von Muslimen weitgehend Rechnung getragen werden kann. Dennoch werden schätzungsweise 90 %–95 % der in Deutschland verstorbenen Muslime weiterhin in ihre Heimatländer überführt. DITIB und IGMG

⁵⁴ Vgl. Teil II, Stichwort Schächten.

⁵⁵ Vgl. ausführlich oben, Kap. 2.1.8.

haben Bestattungsfonds eingerichtet, die den Angehörigen die Rückführung finanziell und organisatorisch erleichtern.

(241) Als Gründe für diese Praxis werden immer wieder folgende Sachverhalte genannt: Zum einen erlaube das islamische Recht die Verwendung eines Sarges nur in sehr eng definierten Ausnahmefällen, während die Friedhofssatzungen sarglose Bestattungen bislang nur in Ausnahmen zulassen. Zum anderen verweisen vor allem Muslime türkischer Herkunft darauf, dass im Islam die in Deutschland übliche Neubelegung eines Grabes ausgeschlossen sei. Sowohl im Hinblick auf die Sargpflicht als auch in der Frage der Neubelegung islamischer Gräber sind Kompromisse notwendig und im Grunde auch durchaus möglich.⁵⁶

Überführung ins Herkunftsland?

3.2.4 Bekleidungs Vorschriften

(242) Die islamische Tradition kennt Hinweise für eine angemessene Kleidung sowohl für Männer als auch für Frauen.⁵⁷ Männer wie Frauen sollen sich einem in der Sammlung des Buchari verzeichneten Hadith zufolge „ohne Übertreibung und ohne Hochmut“ kleiden. Anders als bei Männern gilt bei Frauen etwa Goldschmuck allerdings nicht als verpönt, zumal Schmuck für Frauen in islamischen Ländern nicht zuletzt auch eine Kapitalanlage zu ihrer sozialen Sicherung darstellt.

Kleidervorschriften für Männer wie Frauen

(243) Die Streit um das Kopftuch, der nicht nur in islamisch geprägten Ländern, sondern auch in den Ländern der westlichen Welt geführt wird, trägt derzeit viel dazu bei, dass die Frage nach der angemessenen Kleidung nahezu ausschließlich im Blick auf die Frau erörtert

⁵⁶ Vgl. Teil II, Stichwort Bestattung.

⁵⁷ Vgl. Sure 24, 30 f.

wird, obgleich die damit verbundenen Fragen der Schicklichkeit und Schamhaftigkeit nicht nur Frauen, sondern auch Männer betreffen.

(244) Die drei Passagen des Korans, die von islamischen Gelehrten bis heute zur Begründung einer Verpflichtung der islamischen Frau zu einer bestimmten Art der Kleidung herangezogen werden, sind umstritten.⁵⁸ Bei der Diskussion um ihre Deutung geht es nicht allein um Koranexegese, sondern auch um die Stellung der Frau in der Gesellschaft und um ein Symbol für „Islami-zität“. So hat sich etwa der Ägypter Qasim Amin bereits vor rund 100 Jahren in seinem Buch „Die Befreiung der Frau“ gegen die Behauptung einer spezifischen Kleidungs-vorschrift für Frauen gewandt. Der ägyptische Islam-ist Issam al-Aryam hingegen propagiert das „isla-mische“ Kopftuch seit 1980 als „Zeichen des Wider-standes gegen die westliche Zivilisation und als Beginn der *iltizām*“, d. h. der strengen Befolgung der Regeln des Islam.⁵⁹

(245) Dabei ist es von großer Bedeutung zu erkennen, dass Kleidungs-vorschriften für die Frau bzw. die Rigo-rosität, mit der ihre Einhaltung eingefordert wird, und die Trennung der Geschlechter in einem engen inneren

⁵⁸ Es sind dies Sure 24, 31; Sure 33, 53 und 59. In Sure 24, 31 heißt es in der Übersetzung Bobzins, die gläubigen Frauen „sollen ihr Tuch [*hi-mār*; Paret: *Schal*; Khoury: *Schleier*] über den Halsausschnitt schlagen und ihren Schmuck nicht zur Schau stellen (...)“. Sure 33, 53 schreibt speziell im Hinblick auf die Frauen des Propheten vor: „und wenn ihr sie (d. h. die Frauen des Propheten) um etwas bittet, was ihr braucht, so tut das hinter einer Abschirmung [*hidjāb*]“. Sure 33,59 zufolge sollen sich die Frauen der Gläubigen beim Austreten „etwas von ihrem Ge-wand [*djilbāb*] über sich hinabziehen“. Vgl. Bobzin, *Der Koran. Eine Einführung*, Beck: München, 1999, S. 79 f.

⁵⁹ Vgl. Kepel, Gilles: *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Nie-dergang des Islamismus*, München 2002, S. 104 f.

Zusammenhang stehen.⁶⁰ Dies gilt nicht nur für den islamisch geprägten Teil der Welt, sondern auch für Länder wie Deutschland, wo Muslime in einem nichtislamischen Umfeld leben. In der deutschen Gesellschaft trifft das Tragen des Kopftuches – trotz unübersehbarer Emotionen, mit denen das Für und Wider diskutiert wird – alles in allem doch auf geringere Ablehnung⁶¹ als etwa in der Türkei oder in Frankreich, wo es unter Berufung auf die laizistische Staatsordnung in staatlichen Institutionen verboten ist. So können sich infolge entsprechender Gerichtsurteile in Deutschland Schülerinnen unter Verweis auf religiös gebotene Kleidungs- und Verhaltensweisen im Verhältnis der Geschlechter im begründeten Einzelfall vom koedukativen Schwimm- bzw. Sportunterricht in öffentlichen Schulen befreien lassen.

3.2.5 Die Stellung der Frau im islamischen Recht

(246) Männer und Frauen sind nach islamischer Lehre gleichermaßen beseelte Wesen. Dies ist angesichts einer gegenteiligen Behauptung, die im Zeichen der Rivalität von Christentum und Islam im Mittelalter verbreitet wurde, zu betonen. Die Botschaft des Korans richtet sich unterschiedslos an Männer wie an Frauen und gibt Frauen einen gleichberechtigten Zugang zum Paradies. In Sure 4,124 heißt es: „Diejenigen aber, die handeln, wie es recht ist – sei es Mann oder Frau –, und dabei gläubig sind, werden ins Paradies eingehen (...).“ In der sozialen Wirklichkeit und meist auch rechtlich gesehen sind Frauen in islamischen Ländern gegenüber Männern, gemessen an Frauen in Europa oder in Nordamerika, jedoch bis heute in einer deutlich schwächeren Position.

Männer und Frauen: gleiche Würde vor Gott

⁶⁰ Vgl. oben, Kap. 2.1.7 unter dem Teilabschnitt: „Sexualität und Ehre“.

⁶¹ Vgl. Teil II, Stichwort Kopftuch.

Ungleiche
Rechtsstel-
lung der
Geschlech-
ter im
Koran

(247) Diejenigen Muslime beiderlei Geschlechts, die sich für die Wiedereinführung der Scharia einsetzen, bestreiten zumeist, dass die Frau vom islamischen Recht gegenüber dem Mann als geringerwertig behandelt und in eine benachteiligte Stellung verwiesen wird. Sie argumentieren, nach Koran und Sunna seien Mann und Frau gleich viel wert und hätten auch gleich viele Rechte – nur eben unterschiedliche, weil Gott ihnen auch unterschiedliche Aufgaben im Leben zugeteilt habe.

(248) Der Koran enthält demgegenüber klare Aussagen, die dem Gedanken eines gleichen Ranges und gleicher Rechte widersprechen. So heißt es in Sure 4, 34: „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen gemacht haben.“ Den ersten Teil dieser Begründung der unterschiedlichen Stellung von Mann und Frau beziehen muslimische Interpreten, die diese rechtfertigen wollen, auf die körperliche und geistige Überlegenheit des Mannes, die ihm den Schutz und den Unterhalt der Familie zuweisen. Die im zweiten Teil erwähnte Vermögensausgabe meint nach überwiegender Auffassung die Morgengabe des Mannes an die Frau, mit der der Mann, so ist impliziert, ein Recht auf Dominanz in der Ehe erwirbt.

Schwächere
Position der
Frau im
Ehe- und
Familien-
recht

(249) Am gravierendsten ist die schwächere Stellung der Frau im traditionellen islamischen Familien- und dort insbesondere im Eherecht. Die für Frauen am meisten belastende und die wohl auch am heftigsten umstrittene Bestimmung des islamischen Rechts zum Verhältnis der Geschlechter ist die Zulassung der Polygynie.⁶²

⁶² Vgl. oben, Kap. 2.1.7.

(250) Für die Lebenswirklichkeit der Frau im Islam ist bis heute das Recht des Mannes von Bedeutung, den Aufenthaltsort der Frau zu bestimmen. Er kann ihr z. B. das Verlassen der ehelichen Wohnung verbieten, mit der Folge, dass der Frau wesentliche Rechte wie Ausbildung oder Berufstätigkeit vorenthalten bleiben, die ein Verlassen der Wohnung erfordern.

(251) Dass die heutigen Lebensverhältnisse eine sorgfältige Ausbildung auch der Mädchen erfordern und auch die Berufstätigkeit von Frauen dem Gemeinwohl dienen kann, diesen Einsichten verschließen sich heutzutage Regierungen und eine wachsende Zahl von Menschen in der islamischen Welt nicht. Ähnliches gilt für viele Muslime, die in den westlichen Industriestaaten leben. Kämpferische islamische Frauen sehen in der Akzeptanz der von Islamisten propagierten „islamischen Kleiderordnung“ einen gangbaren Weg, ihren Ehemann zur Zustimmung zum Verlassen der Wohnung und zu einer Teilnahme am öffentlichen Leben einschließlich z. B. einer eigenen Berufstätigkeit zu bewegen. In Saudi-Arabien z. B. können Frauen im Berufsleben durchaus führende Positionen bekleiden, allerdings nur unter Beachtung einer strengen Trennung der Geschlechter, was zur Herausbildung separater weiblicher Zweige z. B. im Erziehungs- und Dienstleistungssektor geführt hat.

(252) Im Zusammenhang mit der dem Mann obliegenden Unterhaltspflicht für die Familie steht, dass Töchter nach den Vorschriften der sunnitischen Muslime bei Erbfällen nur die Hälfte des Anteils der Söhne erhalten. Unter solchen Rechtsbestimmungen, die die Frau eindeutig dem Mann nicht gleichstellen, ist eine Verfahrensvorschrift zu nennen, derzufolge vor Gericht die

Heutige
Einstel-
lungen zu
Bildung
und Berufs-
tätigkeit
von Frauen

Schwächere
Stellung der
Frau im
Erb- und
Prozess-
recht

Zeugenaussage von *zwei* Frauen so viel gilt wie die *eines* Mannes.

(253) Man wird bei verständiger Bewertung kaum zu der Behauptung kommen, solche die Frau nach unserem heutigen Verständnis diskriminierenden Rechtsbestimmungen seien von Koran und Sunna im Verbreitungsgebiet des Islam verursacht worden. Sie haben jedoch einen dort bereits bestehenden Patriachalismus, verbunden mit einer Zurücksetzung der Frau, mit dem Anschein des Gottgewollten umgeben und dadurch ohne Zweifel nachhaltig verfestigt. Dies festzustellen bedeutet keine ungerechtfertigte Abwertung des Islam. Vor unhistorischer und insoweit unangemessener Kritik bewahrt den Christen die Kenntnis der Kultur- und Sozialgeschichte der vom Christentum geprägten Völker und Gesellschaften sowie der Entwicklung der christlichen Theologie, die nicht ohne Schmerzen zu einer Neuinterpretation z. B. der paulinischen Worte zum Verhältnis zwischen den Geschlechtern in Eph. 5, 22 f. oder in 1 Kor 14, 34 gefunden hat.

Möglich-
keiten eines
moder-
neren
muslimi-
schen
Verständ-
nisses der
Geschlech-
terrollen

(254) Wie die christliche steht auch die koranische Offenbarung in einem spezifischen historischen und sozialen Kontext. Zeitgebundenes als solches zu erkennen und durch eine historische Exegese der heiligen Quellen zu überwinden aber fällt Muslimen deutlich schwerer als Christen. Die meisten Muslime halten bis heute an der Vorstellung von der wörtlichen Inspiriertheit der gesamten koranischen Überlieferung fest. Es ist aber dennoch nicht ausgeschlossen, wie zeitgenössische Entwicklungen im islamischen Recht zeigen, auf koranischer Grundlage zu einem moderneren Verständnis auch solcher Bestimmungen zu gelangen, die Frauen gegenüber Männern in gravierender Weise benachteiligen.

(255) In Deutschland fordern Muslime mitunter Rechtsautonomie in ihren Familienangelegenheiten, damit sie wie in vielen islamischen Herkunftsländern ihre persönlichen Angelegenheiten islamrechtlich geprägten Rechtsregeln entsprechend gestalten können. Insoweit das Bürgerliche Recht die Beziehungen zwischen Privatpersonen regelt und dabei das Wohl dieser Personen im Vordergrund steht, kann es nach den Maßgaben des Internationalen Privatrechts z. B. in den familien- und erbrechtlichen Beziehungen Personen ausländischer Staatsangehörigkeit die Anwendung des aus der jeweiligen Heimat vertrauten, islamrechtlich geprägten staatlichen Rechts erlauben. Ausgeschlossen ist dies jedoch dann, wenn dies zu einem Ergebnis führen würde, welches mit wesentlichen Grundsätzen des deutschen Rechts einschließlich der Grundrechte offensichtlich unvereinbar wäre.

Konflikte
zwischen
deutschem
und islami-
schem
Familien-
recht

(256) So steht allein die Ehe eines Mannes mit einer Frau unter dem besonderen Schutz des deutschen Grundgesetzes, während die Mehrehe verboten und nach § 171 StGB strafbar ist. Ausnahmen vom Polygamieverbot sind auch unter Berufung auf die Religionsfreiheit nicht möglich. Es kommt allerdings vor, dass Muslime in Deutschland entsprechend den Gesetzen ihres Heimatlandes gleichzeitig mit mehr als einer Frau verheiratet sind. Eine nach ausländischem Recht geschlossene Mehrehe stellt in Deutschland keine Straftat dar; die im deutschen Recht an das Bestehen einer Ehe geknüpften Rechtsfolgen treten jedoch im Hinblick auf eine später nach Deutschland gezogene Zweitfrau z. B. in sozialrechtlichen Fragen nicht ein. Dies hat eine weitgehende Schutzlosigkeit der zweiten oder dritten Ehefrau vor dem deutschen Recht zur Folge. Keine Aner-

kennung nach deutschem Recht findet auch das im schiitischen Islam bekannte Institut einer „Genussehe“.⁶³

(257) Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Schließung binationaler religionsverschiedener Ehen. Die mit solchen Ehen verbundene Problematik liegt in einem unterschiedlichen Verständnis der Ehe in Christentum und Islam begründet. Zudem ist zu wenig bekannt, dass die islamisch geprägten Herkunftsländer die nichtmuslimische Ehefrau eines Muslim nebst den gemeinsamen Kindern unter Umständen – etwa bei einer Auslandsreise oder im Hinblick auf die Rechtsfolgen im Falle einer Scheidung – seinen islamrechtlich geprägten Ehe- und Familiengesetzen unterwerfen kann.⁶⁴

3.3 Islamische Präsenz – eine Herausforderung für die Kirche

3.3.1 Die christlich-islamische Begegnung

(258) Das unmittelbare Neben- und Miteinander von Muslimen und Christen in Deutschland hat entgegengesetzte Reaktionen provoziert. Teils empfinden sich die Mitglieder der Religionsgemeinschaften als Konkurrenten, teils sehen sie sich gegen den vermeintlichen gemeinsamen Widersacher, den Agnostizismus oder faktischen Atheismus der Gesellschaft, als Verbündete. Demgegenüber geht es dem interreligiösen Dialog um die Suche nach immer tieferer Erkenntnis Gottes und die immer bessere Verwirklichung seines Auftrags im Respekt vor der Unterschiedlichkeit.

⁶³ Vgl. oben Kap. 2.1.7.

⁶⁴ Vgl. Teil II, Stichwort Ehe zwischen Katholiken und Muslimen.

Die christlich-islamische Begegnung in der Vergangenheit

(259) Die Kirche hat eine 1.400-jährige wechselvolle Erfahrung in der Begegnung mit den Muslimen. Es gab Zeiten gegenseitiger Wertschätzung zwischen Christen und Muslimen und auch Zeiten der Polemik und des Krieges.

(260) Die erste Epoche theologischer Auseinandersetzung mit dem Islam stand im Zeichen des Schocks der rapiden Ausdehnung des arabisch-islamischen Reiches über große, bislang christlich geprägte und von Christen beherrschte Territorien. Innerhalb des arabisch-islamischen Reiches der ersten Jahrhunderte waren es Theologen wie Johannes von Damaskus (655–749), die diese Auseinandersetzungen führten. Das Interesse der Theologen der lateinischen Kirche am Islam stand einerseits im Zusammenhang mit den intensivierten Kontakten mit Muslimen, die die christliche Rückeroberung Spaniens und die Kreuzzüge mit sich brachten. Die erste Übersetzung des Korans in die lateinische Sprache, angeregt im 12. Jahrhundert durch Petrus Venerabilis, Abt von Cluny, stand in diesem Kontext. Andererseits ergab es sich aus dem Verkündigungsauftrag gegenüber Juden und Muslimen, wie ihn die neugegründeten Predigerorden verstanden.

Epochen
der theologischen
Auseinandersetzung
mit dem
Islam

(261) Seit dem Spätmittelalter und der Zeit der Renaissance entwickelte sich aus der theologischen Auseinandersetzung eine sprach- und religions-wissenschaftliche. Die Gelehrten, z. B. Nikolaus von Kues (1401–1464), waren bestrebt, auf der Grundlage des Studiums des Korantextes eine weniger polemische Darstellung des Islam zu geben. Mit der allmählichen Loslösung der Islamstudien von der christlichen Theologie im Zeitalter der

Aufklärung entwickelte sich im 19. Jahrhundert die moderne Islamwissenschaft.

Wegberei-
ter eines
neuen
Islamver-
ständnisses

(262) Eine besondere Rolle in der Reihe derjenigen Islamwissenschaftler, die sich als Christen verstanden, spielte der Franzose Louis Massignon (1883–1962). Durch seine Kontakte mit den Muslimen und durch das Studium des Lebens und der Mystik al-Halladsch's (858–922) hatte er 1908 wieder zum christlichen Glauben zurückgefunden. Als Professor prägte er eine ganze Generation von christlichen Denkern und Islamwissenschaftlern. Zu ihnen gehörten Jacques Maritain, Georges L. Anawati (1905–1994) und Louis Gardet (1904–1986), die auf die Neubestimmung des Verhältnisses der katholischen Kirche zum Islam durch das II. Vatikanischen Konzil großen Einfluss ausgeübt haben.

Das Zweite
Vatikanische
Konzil: Ein
neues
Verständ-
nis des
Islam und
der isla-
misch-
christlichen
Beziehun-
gen

(263) Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Christentum und Islam bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil eine Wende, die häufig mit den Worten Louis Massignons als „Kopernikanische Revolution in den christlich-islamischen Beziehungen“ bezeichnet wird. Grundlegend in diesem Sinne sind insbesondere zwei Aussagen der Konzilstexte. So heißt es in *Lumen Gentium*: „Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“⁶⁵ Die zweite Passage findet sich in *Nostra Aetate*: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des

⁶⁵ Vaticanum II, *Lumen Gentium*, Nr. 16.

Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat.“⁶⁶

(264) Ein erster Beweggrund für den Dialog zwischen Christen und Muslimen ist die Notwendigkeit, zu einer friedlichen und gerechten Gestaltung der internationalen Beziehungen und des Zusammenlebens in pluralen Gesellschaften zu gelangen. Angesichts globaler Probleme, die von der Bekämpfung des Hungers bis zur Bewahrung der Schöpfung reichen und nur gemeinsam gelöst werden können, stehen Christen wie Muslime in gemeinsamer Verantwortung vor Gott. Um ihr gerecht werden zu können, müssen sie sich im Gespräch miteinander über die beiderseitigen Grundlagen ihres Handelns klar werden. Zudem wissen sich sowohl Christen als auch Muslime in einer Welt, die durch eine zunehmende Marginalisierung von Religion geprägt ist, dazu berufen, Gott als Schöpfer und Richter zu bezeugen. Dies können sie umso glaubwürdiger tun, je mehr sie sich ungeachtet der zwischen ihrem jeweiligen Glauben bestehenden Differenzen bemühen, sich gemeinsam auf die Suche nach der je größeren Wahrheit zu machen. Papst Johannes Paul II. hat dies bei seinem Besuch in der Umayyadenmoschee in Damaskus am 6.5.2001 wie folgt zum Ausdruck gebracht: „Ein besseres gegenseitiges Verständnis wird auf praktischer Ebene gewiss dazu führen, unsere beiden Religionen auf neue Art und Weise darzustellen: Nicht als Gegner, wie es in der Vergangenheit allzu oft geschehen ist, sondern als Partner für das Wohl der Menschheitsfamilie.“

Beweg-
gründe für
den Dialog

(265) Zur Notwendigkeit und Legitimität des interreligiösen Dialoges, der nicht aus Taktik oder Eigeninteresse geführt wird, sondern seinen eigenen Stellenwert

⁶⁶ Vaticanum II, *Nostra Aetate*, Nr. 3.

hat, schrieb der Papst 1991 in *Redemptoris Missio*: „Er (der Dialog) kommt aus dem tiefen Respekt vor allem, was der Geist, der weht wo er will, im Menschen bewirkt hat.“⁶⁷

Ebenen des Dialogs

(266) Die Texte des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog nennen vier verschiedene Ebenen der Begegnung zwischen Muslimen und Christen: Den Dialog des Lebens, den Dialog des Handelns, den Dialog des theologischen Austausches und den Dialog der Glaubenserfahrung. In der pastoralen Situation Deutschlands sind der Dialog des Lebens, der Dialog der Experten und die Gesprächskontakte pastoral-professioneller Art von besonderer Bedeutung.

Der Dialog des Lebens

(267) Jeder, der mit Gläubigen einer anderen Religion zusammenlebt, kann den Dialog des Lebens praktizieren. In der Familie, in der Schule, im gesellschaftlichen Leben, im kulturellen Bereich, bei lokalen Veranstaltungen, am Arbeitsplatz, in Politik, Wirtschaft und Handel kommen die Werte und Traditionen des Glaubens quasi von selbst miteinander in Beziehung. Schon die Einladung von Nachbarn oder Arbeitskollegen zu einer Geburtstagsfeier ist auf zwischenmenschlicher Ebene Ausdruck von Wertschätzung und Achtung; die Kenntnis der islamischen Feste und ihrer Datierung im jeweiligen Jahr bietet die Möglichkeit zu persönlichen Glückwünschen, vielleicht auch zur Teilnahme an der Festfeier. Ein besonders wichtiges Feld für den Dialog des Alltags ist die Erziehung in Kindergärten und Schulen. Hier kann durch das verstehende Erschließen der jeweils anderen Lebenswelt und durch die Einübung in Solidarität und Respekt ein wichtiges Fundament gelegt werden. Kinder und Jugendliche sollen das nötige gegenseitige

⁶⁷ *Redemptoris Missio*, Nr. 56.

Vertrauen erwerben, bewusst ihren Glauben zu bekennen, miteinander darüber zu sprechen und später gemeinsam für Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit in unserer Gesellschaft einzutreten.

(268) Für die Fortsetzung des „Lebensdialogs“ reicht die Begegnung von Einzelnen nicht aus. Im Vordergrund steht die praktische Zusammenarbeit. Christen und Muslime müssen sich gemeinsam für Gerechtigkeit und Freiheit, für Menschenrechte in all ihren Formen einsetzen. Gruppen, Gemeinden und Institutionen sollten die Kontakte tragen. Deshalb sind Begegnung und Dialog zwischen Christen und Muslimen wichtige Aspekte im Bildungsbereich, in der Jugend- und der Erwachsenenarbeit unserer Gemeinden. Sie vermitteln ein breites interreligiöses Allgemeinwissen.

Der Dialog
des Handelns

(269) Auch in der diakonischen und karitativen Arbeit der Kirche geht es einerseits um die helfende, beratende und beistehende Begegnung zwischen Einzelnen, andererseits aber um kontinuierliche und institutionelle Hilfe und Begleitung. „Der interreligiöse Dialog wird zu vielerlei Formen der Zusammenarbeit führen, besonders in der Erfüllung unserer Pflicht, sich um die Armen und Schwachen zu kümmern. Das sind Zeichen dafür, dass unsere Gottesverehrung echt ist“ (Papst Johannes Paul II. in Damaskus).

(270) Wenn vom Dialog des theologischen Austausches die Rede ist, geht es um Fragen des Glaubens und der Glaubenslehre. Dabei ist jeder bestrebt, die Religion des anderen von innen her verstehen und schätzen zu lernen. Man versucht, das Gemeinsame und das Unterscheidende der jeweiligen Glaubensüberzeugungen in den Blick zu nehmen. Es handelt dabei nicht nur um Gespräche von Theologen, die sich im interreligiösen Gespräch engagieren, sondern auch von Fachleuten, die in einem

Der Dialog
des theologischen
Austausches

Spezialgebiet bewandert sind und sich über die Grenzen der Religionsgemeinschaften hinaus darüber austauschen. Im Bereich der interkulturellen und interreligiösen Erziehung analysieren Religionspädagogen z. B. die gegenseitigen Darstellungen in Unterrichtsmaterialien oder erarbeiten Modelle zur Qualifizierung der Religionslehrer. In den Arbeitsfeldern der Pflegeberufe erfolgt eine rege Vermittlung der Kenntnis von kultur- und religionsbedingten Faktoren. Gleiches gilt für die sozialpädagogischen Tätigkeitsbereiche.

(271) Es wäre wünschenswert, dass gerade in den drängenden ethischen Fragestellungen christliche und muslimische Experten häufigeren Austausch pflegten, als dies bislang geschieht. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz begann dieser Dialog der Experten, als sich muslimische und christliche Philosophen und Juristen mit der Position ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft gegenüber den Menschenrechten befassten.

Der Dialog
der
religiösen
Erfahrung

(272) Von besonderer Bedeutung ist der Dialog christlicher und islamischer Fachleute, die tief in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, auf dem Gebiet der Spiritualität. Sie lassen einander an ihren Erfahrungen in Meditation, Gebet und Kontemplation teilhaben, sprechen über ihren Glauben und seine Ausdrucksformen, über ihre Suche nach dem Absoluten oder ihre mystischen Erfahrungen. Dieser Dialog kann dazu beitragen, das je eigene religiöse Erbe besser zu durchdringen, das Verständnis der Spiritualität des andern zu vertiefen und die Erfahrungen beider Partner im Leben angesichts der Wirklichkeit Gottes auszutauschen.

(273) Unter pastoral-professionellen Kontakten verstehen wir Situationen, in denen Mitarbeiter in der Pastoral (Seelsorger, Erzieherinnen und Religionslehrer) in Ausübung ihres Berufes um Tätigwerden in Belangen angefragt werden, die Christen und Muslime gemeinsam oder allein Muslime betreffen. Dies ist insbesondere der Fall in der Vorbereitung und Begleitung religionsverschiedener Ehen, bei der Begleitung Trauernder, bei Taufbegehren von Muslimen, bei der Betreuung muslimischer Kinder in katholischen Kindertageseinrichtungen und Schulen und schließlich bei Fragen, die sich im Zusammenhang mit der Kategorialseelsorge stellen.⁶⁸

Pastoral-professionelle Kontakte in der Begegnung von Christen und Muslimen

3.3.2 Aspekte der Begegnung

(274) Auf dem Weg der Begegnung zwischen Christen und Muslimen in unseren Gemeinden lassen sich folgende Aspekte unterscheiden:

Wahrnehmung

(275) In den letzten Jahren ist in vielen Gemeinden die Bereitschaft zu Begegnungen, zu Gesprächen und zur sozialen Integration von Muslimen gewachsen. Andererseits haben sich neue Ängste auf Seiten der Muslime, aber auch der Christen entwickelt: auf Seiten der Muslime Ängste vor dem Verlust der Identität und Eigenständigkeit, die durch die Erfahrung von Ausländerfeindlichkeit verstärkt wurden; auf Seiten der Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft Überfremdungsängste und Furcht vor einem politisch-kämpferischen Islam. Zugleich hat sich aber auch unter den Muslimen der jüngeren Generation im Allgemeinen eine größere Selbstverständlichkeit im Umgang mit Nichtmuslimen herausgebildet. Viele suchen nach einem Weg, wie sie

Gegenseitige Ängste wahrnehmen

⁶⁸ Vgl. Teil II.

ihre religiöse und kulturelle Identität in einer pluralistischen Gesellschaft konstruktiv verwirklichen können.

Islamische
Pluralität
wahr-
nehmen

(276) Zum Verständnis der muslimischen Gesprächspartner trägt die Wahrnehmung der Vielfalt islamisch-theologischer Richtungen und Rechtsschulen und der islamisch-national geprägten Verbände in Deutschland bei. In vielen Fällen wird es nicht möglich sein, sich die muslimischen Gesprächspartner gezielt auszusuchen. Sie werden vielmehr durch die Situation oder durch die Nachbarschaft einer bestimmten Moscheegemeinde vorgegeben. Umso wichtiger ist es, den Standort des jeweiligen Gesprächspartners innerhalb der Vielfalt des Islam einordnen zu können.

Information

Möglich-
keiten
gegen-
seitigen
Kennen-
lernens

(277) Informationen über die wichtigsten Lehren des Islam, über Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem jeweiligen Glauben, über die religiösen Feste und Bräuche und über Voraussetzungen der Begegnung zwischen Christen und Muslimen müssen wichtige Inhalte des schulischen Religionsunterrichtes sowie der katholischen Erwachsenenbildung und Medienarbeit sein. Aber auch Veranstaltungen wie die Woche des ausländischen Mitbürgers und die Woche der Brüderlichkeit, die zusammen mit Juden und Muslimen gestaltet werden kann, bieten Gelegenheit, Kenntnisse zu vertiefen und zu verbreiten. Eine Selbstdarstellung der muslimischen Nachbargemeinden erhalten die Besucher des „Tages der offenen Moschee“, der sich zum Datum des Nationalfeiertages am 3. Oktober eingebürgert hat.

(278) Islamische Bildungswerke und die Literatur muslimischer Autoren führen ein in das Selbstverständnis der Muslime in Bezug auf die eigene Religion und in Bezug auf die Religionen anderer und die säkulare Ge-

sellschaft. Diese Darstellungen profitieren von der Anschaulichkeit gelebter Religiosität und der Unmittelbarkeit des Glaubenszeugnisses. Distanziert, d. h. fern eigener Betroffenheit, referieren die Veröffentlichungen der Islam- und Religionswissenschaft den Forschungsstand. Ohne sachliche Information zu vernachlässigen, reflektieren christliche Theologen das Verhältnis der beiden Weltreligionen. Diese Art der Information über den Islam ist der Selbstvergewisserung der christlichen Gesprächspartner dienlich.

(279) Gesprächskreise in den Gemeinden sollten nicht bei Informationen und dem Austausch der Erfahrungen mit dem Islam stehen bleiben, sondern zu Gesprächskreisen mit Muslimen werden. Oft ergeben sich gemeinsame soziale und kulturelle Aufgaben, die zu einer gemeinsamen Aktion führen. Zuweilen gelingt es auch, in solchen Gesprächskreisen sich eingehend mit Glaubensfragen der jeweiligen Religion auseinanderzusetzen.

Gemeinsame soziale und kulturelle Aufgaben

(280) Für Erzieher und Erzieherinnen ist es erforderlich, die vielfältigen Lebens- und Verhaltensweisen sowie die Wertvorstellungen zu kennen, z. B. die Wahrung und Achtung von Speisevorschriften und religiösen Riten und Haltungen, der vorurteilsfreie Umgang mit für uns oft fremdartigen Wertvorstellungen in der Erziehung der Jungen und Mädchen, das sensible Lenken von alltäglichen Begebenheiten, z. B. der Handhabung der Schlafsituation in Tagesstätten. Auch die Teilnahme an gottesdienstlichen Handlungen, Sakramentalien, wie dem Blasiussegen und Andachten zu Beginn oder am Ende des Kindergartenjahres sowie der Umgang mit christlichen und islamischen Festen verlangen entsprechende Kenntnisse über die religiöse Einstellung der Kinder und ihrer Eltern.

Informationsbedürfnisse in spezifischen Handlungsfeldern: Kindergarten

Kranken-
haus

(281) Ein Aufenthalt im Krankenhaus bringt für viele Menschen starke Belastungen mit sich. Geburt, Krankheit und Tod verweisen intensiv auf die religiöse Dimension des Lebens. Für Muslime können Krankenhausaufenthalte in nichtislamischer Umgebung zusätzlich erschwert werden, da die Beachtung der islamischen Regeln der Schamhaftigkeit mitunter nicht im vollen Umfang möglich ist. Auch stimmt der Speiseplan im Krankenhaus nicht immer mit den religiösen Speisevorschriften überein. Der Besuch der Großfamilie passt oft nicht in den Krankenhausalltag und seine Funktionsabläufe. Sprach- und Verständigungsschwierigkeiten führen zu Missverständnissen und Isolation, und unter der erzwungenen Intimität eines gemeinsamen Krankenzimmers können sich gegenseitige Aversionen zwischen nichtmuslimischen und muslimischen Patienten noch verschärfen, kann sich freilich auch Verständnis und Vertrauen herausbilden. Das setzt eine gezielte Sensibilisierung und Schulung der ehrenamtlichen Besuchsdienste, des Pflegepersonals, der Ärzte und Krankenhausseelsorger voraus.⁶⁹

Alten- und
Behinder-
tenpflege

(282) Wie die Dienste der Caritas allgemein, so gilt auch das breite Angebot ambulanter Kranken-, Alten- und Behindertenpflege und anderer ambulanter sozialer Hilfsdienste der Sozialstationen grundsätzlich für alle Menschen – unabhängig von ihrer Nationalität, Rasse und Religion. In besonders sensibler Weise muss bei Muslimen das familiäre und soziale Umfeld einbezogen und müssen deren Besonderheiten berücksichtigt werden. Insbesondere das Bedürfnis nach Geschlechtertrennung bei traditionsgebundenen Muslimen sollte beim Einsatz männlicher bzw. weiblicher Pflegekräfte gege-

⁶⁹ Vgl. Teil II, Stichwort Krankenhaus.

benenfalls in Erfahrung gebracht und berücksichtigt werden.

(283) Besonders zu beachten ist die Situation muslimischer Straffälliger. Für die spezifisch muslimischen Normen der Lebensgestaltung, wie z. B. die Fastengebote im Monat Ramadan oder die Speisevorschriften, sollte Verständnis geweckt und Entgegenkommen gezeigt werden.⁷⁰

(284) Die Professionalität der Kontakte nimmt zu, wenn sich die katholischen Gesprächspartner im Vorfeld durch Information ausreichend Kompetenz verschafft haben. Die Verantwortung dafür tragen die Ausbildungsstätten für pastorale und soziale Berufe. Gut vorbereitet kann schließlich die Zusammenarbeit mit muslimischen Kollegen gesucht werden.

Bedeutung
des
Erwerbs
spezieller
Kompetenz

Selbstvergewisserung und Glaubenszeugnis

(285) Schon auf der Ebene der pastoralen Kontakte, die weit hineinreichen in die Kooperation mit Muslimen, wird im Bemühen um ausreichende Kompetenz das Bedürfnis nach christlicher Reflexion über die islamischen Aussagen zum Gottes- und Menschenbild und zum Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung wach. Darüber hinaus gehört es zum christlichen Glaubens- und Zeugnisauftrag, sich den muslimischen Menschen verkündigend zuzuwenden und ihnen dabei ohne Vereinnahmungsabsichten zu begegnen. Dieser Auftrag bezieht sich nicht allein auf einzelne, sondern gilt für jede christliche Gemeinde. Die Voraussetzung zur Erfüllung dieser Aufgabe ist die sichere Positionierung im eigenen Glauben, die die Rechenschaftsfähigkeit gegenüber dem Fragenden einschließt und der Mut zur Suche nach neuen kul-

Sichere
Positionie-
rung im
eigenen
Glauben

⁷⁰ Vgl. Teil II, Stichwort Haft und Strafvollzug.

turellen und sprachlichen Ausdrucksformen der Glaubensinhalte.

Konflikte
und
Spannungen nicht
aussparen

(286) Die Kraft dazu kommt aus dem Evangelium: es macht frei zur menschlichen Begegnung mit den muslimischen Nachbarn und lässt trotz aller Widersprüche und Konflikte in der christlich-islamischen Beziehung einen Raum menschlicher und religiöser Begegnung entdecken. Im gegenseitigen Respekt ist es möglich, Konflikte zur Sprache zu bringen, Spannungen auszuhalten und in einen fruchtbaren Austausch zu verwandeln. „Gerade diese Schwierigkeiten sollten alle Gläubigen, Christen wie Muslime, anspornen, einander besser kennen zu lernen und sich gegenseitig zu bereichern“ (Papst Johannes Paul II.: Begegnung mit Muslimen, Brüssel, Mai 1985).

Zusammenarbeit

Ethik der
Kooperation

(287) Kraft der Glaubensüberzeugungen und zur Bewältigung der Probleme dieser Welt arbeiten Christen und Muslime zusammen. Eine Ethik der Kooperation umfasst die Tugenden: Respekt, Sensibilität, Bemühen um interkulturelle Konfliktbewältigung, Solidarität und menschliche Anteilnahme.

(288) Respekt buchstabiert sich in den verschiedenen Kooperationsbereichen mit vielen Variablen. In der Begleitung und Gestaltung der religions-verschiedenen Ehe achten die Partner insbesondere die Freiheit der Gewissensentscheidung. Im Kindergarten, in der Schule und im sozial-karitativen Bereich drückt sich Respekt in der Achtung der Rechte der Eltern und der rituellen Pflichten und Riten aus. In Glaubensgesprächen verlangt es der Respekt voreinander, dass auch die Wesensmomente der jeweiligen Glaubensüberzeugungen zur Sprache kommen können. Respekt hebt sich von Toleranz im

Sinne von Duldung dadurch ab, dass er den Anderen in seinem Selbstverständnis ernst nimmt. Respekt ist immer unabhängig von wirtschaftlichem und sozialem Status, von Geschlecht, Sprache und ethnischer Herkunft.

(289) Sensibilität, d. h. auch Taktgefühl, erfordert die Arbeit mit Menschen in jedem Fall, vor allem aber in den sozial-karitativen Berufen, in denen Muslime als Betreute und Anvertraute ihrem Gegenüber in gewisser Weise ausgeliefert sind. So ist von Erzieherinnen und Lehrern ein sensibles Lenken von alltäglichen Begebenheiten, in denen religiös-kulturell bedingte Verhaltensweisen konkurrieren, gefordert. Im Hinblick auf den Umgang der Geschlechter z. B. unterscheidet sich die traditionell islamische Gesellschaft von unseren derzeitigen Gepflogenheiten.

(290) Die Achtung gebietet es, Konflikte nicht zu verschweigen. Unterschiede in Anschauungen und Verhaltensweisen fordern die Bereitschaft heraus, über Möglichkeiten gemeinsamer Lösungen nachzudenken und verbleibende Spannungen zwischen unterschiedlichen Positionen in Geduld und im Respekt vor dem Anderen auszuhalten.

3.3.3 Muslimische Kinder in katholischen Kindertageseinrichtungen

(291) Nahezu 800.000 muslimische Kinder unter 18 Jahren leben zurzeit in Deutschland. Viele von ihnen besuchen katholische Kindertageseinrichtungen, da es kaum muslimische Betreuungsangebote für Kinder gibt. Muslimische Eltern ziehen katholische Kindertageseinrichtungen oft den kommunalen vor, weil sie von einer kirchlichen Einrichtung eine besondere Sorgfalt in der religiösen Erziehung erwarten. Sie vertrauen dabei auf

Vertrauen
in die
Sorgfalt in
der
religiösen
Erziehung

eine offene und tolerante Haltung der Erzieherinnen gegenüber anderen Religionen und legen Wert darauf, dass ihre Kinder religiöse Verbindlichkeiten erfahren und die Religion und Kultur des Landes kennen lernen, in dem sie aufwachsen. Vielen muslimischen Eltern ist es aber auch wichtig, dass ihre Religion in katholischen Kindertageseinrichtungen beachtet wird – etwa durch die Berücksichtigung der Speisevorschriften beim Mittagessen oder durch die Möglichkeit, dass ihre Kinder von ihrem muslimischen Glauben erzählen.

(292) „Es gehört zum Erscheinungsbild des katholischen Kindergartens, dass in ihm gebetet und von Gott, von Jesus, von anderen biblischen Gestalten und von den Heiligen erzählt wird, dass in ihm religiöse Lieder gesungen und kirchliche Feste gefeiert werden.“ So beginnt die Bestandsaufnahme in einem Grundsatzpapier zur religiösen Erziehung im Elementarbereich, das der Verband Katholischer Tageseinrichtungen für Kinder (KTK) – Bundesverband veröffentlichte.⁷¹ So verstanden trägt die religiöse Erziehung als zentraler Punkt des Bildungs- und Erziehungsauftrags in katholischen Kindertageseinrichtungen dazu bei, dass Kinder mit dem christlichen Glauben und der Glaubenspraxis der Kirche vertraut werden. Katholische Kindertageseinrichtungen fördern mit der religiösen Erziehung die Identitätsfindung und Persönlichkeitsentwicklung der Kinder.

⁷¹ Lebensräume erschließen. Überlegungen zur religiösen Erziehung im Elementarbereich. Eine Handreichung zur grundlegenden Orientierung. Redaktion: Matthias Hugoth. Freiburg: Verband Katholischer Tageseinrichtungen für Kinder (KTK) – Bundesverband 1996.

(293) Religiöse Erziehung in katholischen Kindertageseinrichtungen berücksichtigt die Erfahrungen, Fragen und Meinungen der Kinder. Zu ihren Erfahrungen gehört auch die Begegnung mit Menschen, die einer anderen Religion angehören. Auf diese stoßen die meisten Kinder in ihren unmittelbaren Lebenswelten ebenso wie in ihrer Kindertageseinrichtung. Daraus ergibt sich im pädagogischen Alltag eine Auseinandersetzung mit anderen Religionen. Die Begegnung mit anderen Religionen gibt den Kindern aber auch ein neues Verständnis des eigenen Glaubens und der kirchlichen Zugehörigkeit. Eine kindgerechte Religionspädagogik muss deshalb Raum für Fragen nach der eigenen Religions- und Konfessionszugehörigkeit bieten und die katholischen Kinder zu einer Beheimatung im Glauben führen.

Begegnung
mit
Menschen
anderer
Religions-
zugehörig-
keit

(294) Die Beheimatung der Erzieherinnen im Glauben und in der Kirche ist von grundlegender Bedeutung, wenn sie sich in der heutigen Situation mit den Erwartungen muslimischer Eltern und mit den Anforderungen einer interreligiösen Erziehung angemessen auseinandersetzen wollen. Je klarer die eigene religiöse Identität ist, desto mehr können sie sich für andere Religionen öffnen, Begegnungen initiieren und begleiten und ihre religionspädagogische Arbeit transparent machen: Die muslimischen Eltern werden – i. d. R. in gemeinsamen Sitzungen aller Eltern der Kindergartengruppen und im Bedarfsfall in Einzelgesprächen – darüber informiert, welche Inhalte und Ziele der christlich ausgerichteten religionspädagogischen Arbeit zugrunde liegen, was Kinder dabei erleben und erfahren, was sie lernen und wie sie mit anderen Religionen bekannt gemacht werden. Es wird ferner dargelegt, mit welchen Methoden die interreligiöse Begegnung im Alltag der Kindertageseinrichtung gestaltet und wie das je eigene der Religionen geachtet wird. Dies schließt die Thematisierung

sowohl von Gemeinsamkeiten als auch von Unterschieden in einer christlich und einer islamisch ausgerichteten religiösen Erziehung mit ein.

3.3.4 Katholische Schulen in freier Trägerschaft

(295) Die katholischen Schulen in freier Trägerschaft nehmen im öffentlichen Schulsystem der Bundesrepublik Deutschland eine besondere Stellung ein. Derzeit besuchen rund 370.000 Schülerinnen und Schüler die insgesamt 1.137 katholischen Schulen. Dies entspricht etwa 3 % der Gesamtschülerschaft in Deutschland.

Intensive
Befassung
mit den
nicht-
christlichen
Religionen

(296) Als *staatlich anerkannte* Schulen erfüllen katholische Schulen in freier Trägerschaft alle allgemeinen Anforderungen, die an eine öffentliche Schule gestellt werden. In ihrer Besonderheit als *katholische* Schulen in freier Trägerschaft legen sie ihrer Arbeit ein pädagogisches Konzept zugrunde, das die religiöse Dimension in Unterricht und Schulleben einbezieht und nach der Lehre der katholischen Kirche eine Synthese von Glaube und Kultur und von Glaube und Leben im schulischen Bereich anstrebt. Diesem weitergehenden Konzept entspricht es, dass zum Schulprogramm katholischer Schulen auch eine intensive Befassung mit den nichtchristlichen Religionen gehört. Dabei wird nicht zuletzt auch angesichts der wachsenden Zahl der Muslime in Deutschland dem Islam besondere Aufmerksamkeit gewidmet, die sich in einer vertieften Auseinandersetzung niederschlägt. Diese geschieht insbesondere im katholischen Religionsunterricht,⁷² in dem die Behandlung des Islam – neben den anderen Weltreligionen – obligatorisch ist, aber auch in anderen Unterrichtsfächern wie denen des gesellschaftswissenschaftlichen Be-

⁷² Vgl. Kap. 3.3.5.

reichs. Von zunehmender Bedeutung sind auch Lernorte außerhalb der Schule, wie etwa die verstärkte Praxis von Moscheebesuchen zeigt. Durch Einladungen in ihre Räumlichkeiten oder auch in Kirchen tragen katholische Schulen viel zur notwendigen Begegnung zwischen Christen und Muslimen bei.

(297) Wegen der religiösen Prägung und Aufgeschlossenheit der katholischen Schulen wünschen manche muslimische Eltern, dass ihre Kinder dort aufgenommen werden. Dem entspricht eine grundsätzliche Bereitschaft der kirchlichen Träger, in begründeten Fällen auch muslimische Schülerinnen und Schüler aufzunehmen.

(298) Dies erfordert bei Aufnahmeanträgen muslimischer Kinder und Jugendlicher eine individuelle Beratung und Prüfung. Die Eltern und ihr Kind, für das ein Aufnahmeantrag gestellt wird, werden im Rahmen eines ausführlichen Gesprächs mit einem Vertreter des Schulträgers über den Charakter einer katholischen Schule, ihre Zielsetzung sowie die praktische Umsetzung dieser Zielsetzung informiert und erklären ihr Einverständnis mit der christlichen Grundkonzeption der Schule, in der ihr Kind erzogen werden soll. Unter diesen Voraussetzungen kann die Aufnahme von muslimischen Schülern eine besondere Möglichkeit der religiösen und kulturellen Begegnung darstellen und einen Beitrag zum Verständnis zwischen Christen und Muslimen und damit auch zur Integration in unsere Gesellschaft leisten.

Voraussetzungen für die Aufnahme muslimischer Schüler

(299) Katholische Schulen haben eine weitere Begegnungsebene mit dem Islam, indem sie Kontakte zu katholischen Schulen in islamischen Ländern unterhalten, deren Schüler- und z. T. auch Lehrerschaft überwiegend muslimisch ist. Sie haben dadurch gute Voraussetzungen zur Teilnahme an Programmen für internationale Schulpartnerschaften, Projektarbeiten und Lehrer- und

Kontakte zu Schulen im Ausland

Schüleraustausch, wie sie zur Zeit im Rahmen internationaler Institutionen angestrebt werden.

(300) Durch solch breite Befassung mit dem Islam befähigen katholische Schulen in freier Trägerschaft ihre Lehrer- und Schülerschaft zu Begegnung und Zusammenarbeit mit Muslimen im In- und Ausland. Sie leisten dadurch einen unverzichtbaren Beitrag zum interkulturellen und interreligiösen Dialog und zur Integration der in Deutschland lebenden Muslime.

3.3.5 Islam als Gegenstand des katholischen Religionsunterrichts

Mit
religiöser
Pluralität
vertraut
machen

(301) Die meisten Schülerinnen und Schüler begegnen heute in ihrer Umwelt dem Islam. Er bleibt jedoch für viele Kinder und Jugendliche eine fremde Religion. Diese Fremdheit ruft oftmals Interesse hervor, gelegentlich aber auch Ablehnung. Aufgabe der Schule ist es, Schülerinnen und Schüler mit religiöser Pluralität vertraut zu machen, ihnen religiöse Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu erklären und sie zu befähigen, einen eigenen Standpunkt zu religiösen und moralischen Fragen zu entwickeln. Hierzu leistet der Religionsunterricht einen wichtigen Beitrag.

(302) Der katholische Religionsunterricht wird von einem Bildungsbegriff geleitet, der Allgemeinbildung als „Fähigkeit zu Kommunikation und solidarischer Partizipation auch über den eigenen Kulturkreis hinaus“ versteht.⁷³ Die Beschäftigung mit anderen Religionen und Weltanschauungen – insbesondere mit dem Islam – ist fester Bestandteil dieses Faches. Damit trägt der katholi-

⁷³ Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts (Die deutschen Bischöfe Nr. 56), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996, S. 44.

sche Religionsunterricht wirksam zu einem toleranten und verständnisvollen Miteinander von Christen und Muslimen in der Schule und in unserer Gesellschaft bei.

(303) Im Religionsunterricht der Grundschule werden die Kinder mit Festen und religiösen Praktiken des Islam bekannt gemacht. Diese Kenntnisse helfen ihnen, das religiös motivierte Verhalten ihrer muslimischen Mitschülerinnen und Mitschüler besser zu verstehen und ihnen mit Verständnis zu begegnen.

Beitrag des Religionsunterrichts zum Miteinander

(304) In der Sekundarstufe I gehört der Islam neben den anderen Weltreligionen zu den Pflichtthemen. Inhaltlich werden die zentralen Glaubenslehren des Islam, die religiösen Grundpflichten und elementare Rechtsvorschriften sowie Grundzüge islamischer Geschichte vermittelt. Dabei wird großer Wert auf ein authentisches Bild des Islam gelegt, in dem Muslime ihre Religion wiedererkennen können. Ziel der unterrichtlichen Behandlung des Islam in dieser Schulstufe ist es, sowohl Kenntnisse zu vermitteln, als auch Toleranz und Verständnis für Muslime bei den katholischen Schülerinnen und Schülern zu wecken. Neben der Vermittlung von Sachkenntnissen treten deshalb auch emotionale Lernimpulse, die zur Wahrnehmung und Überprüfung von Vorurteilen und schließlich zur Verhaltensänderung beitragen. Zur Unterrichtseinheit „Islam“ gehört – wo es möglich ist – auch die Einladung muslimischer Schülerinnen und Schüler in den Religionsunterricht, der Besuch einer Moschee und die Begegnung mit erwachsenen Muslimen, die in ihrer Religion auskunftsfähig sind. Angesichts der Diskussionen um die Schlagworte „Fundamentalismus“ bzw. „Islamismus“ in Politik und Öffentlichkeit trägt der Religionsunterricht wesentlich dazu bei, dass die Schülerinnen und Schüler lernen, zwischen den religiösen Lehren und ethischen Werten des Islam

Ziele der Behandlung des Islam

und seiner politischen Instrumentalisierung zu unterscheiden.

In den
verschiede-
nen Stufen

(305) In der gymnasialen Oberstufe erfolgt die Auseinandersetzung mit dem Islam vor allem unter theologischen Gesichtspunkten. Die Schülerinnen und Schüler sollen fähig werden, auch mit Muslimen einen sinn- und gehaltvollen Dialog über religiöse und moralische Probleme zu führen. Voraussetzung dafür sind ein gesicherter Standpunkt und eine gelebte Beheimatung in der katholischen Kirche und Kenntnisse der anderen Religion, die Fähigkeit, religiöse und moralische Fragen aus der Perspektive der anderen zu betrachten und den eigenen Standpunkt argumentativ zu begründen.⁷⁴ Übereinstimmungen und Kontroverspunkte – etwa die Anfragen des Koran an die Christologie – werden deshalb in die Darlegung der katholischen Glaubenslehre einbezogen. Die entsprechenden kirchlichen Verlautbarungen geben hier Orientierung.⁷⁵

(306) Auch in der Berufsschule gehört die Beschäftigung mit dem Islam zum Pflichtbereich. „Junge Menschen treffen in unserer Gesellschaft auf Angehörige anderer Religionen, mit denen sie Seite an Seite Arbeitsaufträge zu erledigen haben. Es gehört zum Bildungsauftrag der Berufsschule, sie auf solche Begegnungen vorzubereiten. Die von Hochachtung getragene Auseinandersetzung mit fremden Glaubensvorstellungen bringt auch Klärung und Vertiefung der eigenen mit

⁷⁴ Vgl. Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht in der Sekundarstufe II / gymnasiale Oberstufe, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003, Kap. 4.

⁷⁵ Vgl. neben der Erklärung *Nostra Aetate* des II* Vatikanums vor allem: Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991.

sich.“⁷⁶ Damit fördert der katholische Religionsunterricht an Berufsschulen das gegenseitige Verständnis und die Zusammenarbeit von Christen und Muslimen am Arbeitsplatz.

3.3.6 Themen des Dialogs: Der Dialog der Werte

(307) Eine Bilanz der Kolloquien zwischen Christen und Muslimen während der vergangenen Jahrzehnte zeigt, dass der Dialog auf der Ebene der Theologie im engeren Sinn des Wortes äußerst schwierig bleibt. Ehrlichkeit verlangt von beiden Seiten, unbedingt loyal gegenüber der eigenen religiösen Tradition zu sein, während man gleichzeitig unbeirrt das Ziel verfolgt, gegenseitigen Respekt und besseres Verstehen des Gegenübers zu entwickeln.

(308) Auf der Ebene der Werte jedoch können Christen und Muslime von ihrer jeweiligen Glaubensauffassung her sich verpflichtet sehen zu gemeinsamem Zeugnis und solidarischem Dienst. Die Würde des Menschen, die sie als ein Geschenk Gottes wertschätzen, führt sie dazu, gemeinsam zu ergründen, was diese Würde alles beinhaltet, und motiviert sie, die sich ergebenden Wertvorstellungen in juristische Texte und moralische Normen zu übersetzen. Jedenfalls erweist sich dieses Thema in allen Begegnungen von Christen und Muslimen als von zentraler Bedeutung.

Würde des
Menschen

⁷⁶ Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht an Berufsschulen, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2002, S. 37.

(309) Die Werte, die es – auch gemeinsam mit Muslimen – zu verwirklichen gilt, tragen einen Namen: den der Menschenrechte. Es ist erfreulich festzustellen, dass dieser Begriff allmählich auch unter den Muslimen eine Schlüsselstellung einzunehmen beginnt. Dies gilt ungeachtet der Tatsache, dass die verschiedenen muslimischen Verlautbarungen zu den Menschenrechten – bisher jedenfalls – zentralen Begriffen einen Sinn zuschreiben, der mit deren Bedeutung im Text der Deklaration der Menschenrechte der Vereinten Nationen vom Jahre 1948 oder auch im Text der Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis Humanae*) des zweiten Vatikanischen Konzils nicht deckungsgleich ist.

(310) Wie immer es sich mit der Bedeutung der verschiedenen islamischen Menschenrechtserklärungen verhält und trotz des Hindernisses, das in dem ständigen Verweis auf die Scharia besteht, gilt es dennoch anzuerkennen, dass wir es bei diesen Erklärungen mit wesentlichen Werten zu tun haben. Auf diese Werte bezieht sich auch das Zweite Vatikanische Konzil, wenn es Christen und Muslime einlädt: „das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit aller Menschen.“ (*Nostra Aetate*, Nr. 3) Dazu zeichnet die „Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von Heute“ (*Gaudium et Spes*) eine detaillierte „Karte“ der notwendigen Felder der Zusammenarbeit aller Menschen guten Willens. Christen und Muslime, zusammen mit Juden und anderen Menschen guten Willens wissen sich eingeladen, „die Welt zu vervollkommen“ durch einen „besseren Dienst am Menschen“. In Dialog und Zusammenarbeit gilt es auf lokaler, regionaler und internationaler Ebene in dieser Richtung voranzugehen:

Aufbau wirklich pluraler Gesellschaften; Achtung der Rechte der Minoritäten sowie der Rechte der Kinder und Minderjährigen; Stützung der Familie; Einsatz für die genuinen Rechte der Frau und für demokratische, zivilgesellschaftliche Strukturen, Anstrengungen zur Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit und einer Kultur des Friedens. Kein Zweifel, das Meiste bleibt hier noch zu tun. Ein wirklich solidarisches Denken und Handeln über die Grenzen der jeweiligen religiösen Gemeinschaft hinweg hat sich noch kaum allgemein durchgesetzt. Dennoch bleibt wahr: der „Dialog des Lebens“ von Christen und Muslimen verlangt danach und führt unvermeidlich dazu, gemeinsame Initiativen zu ergreifen und zu wetteifern in selbstlosem Dienst an Flüchtlingen und Asylanten, an Marginalisierten, Körperbehinderten und Kranken durch effektive Zusammenarbeit in Schule, Krankenhaus, Gefängnis und so fort. Dies führt zu gemeinsamem Nachdenken und zu Initiativen im Bereich der Erziehung und des Schutzes des Lebens, bis hin zu Fragen der Bioethik.

(311) Für alle Monotheisten ist das menschliche Leben von seinen ersten Anfängen an bis zum letzten Augenblick unantastbar: der Islam verbietet ebenso wie das Christentum Abtreibung, Sterilisation und Euthanasie. Beide Religionen sprechen sich für verantwortete Elternschaft aus, selbst wenn es unter ihnen unterschiedliche Meinungen zur Frage der Geburtenkontrolle gibt. In diesem Zusammenhang lohnt es sich, die neuerlichen Entwicklungen auf dem Gebiet des Familienrechts in verschiedenen islamischen Ländern zu studieren. Zweifellos führen die Begegnung, bzw. das Aufeinanderprallen der Kulturen, die weltweiten zwischenmenschlichen Kontakte in immer drastischer erfahrener Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen Christen und Muslime dazu zu entdecken, dass sie einander hinsichtlich

Wert
mensch-
lichen
Lebens

der gelebten Werte näher stehen als es ihnen zunächst erscheint.

3.4 Zusammenleben von Christen und Muslimen im säkularen Rechtsstaat

Christen
und
Muslime
als gleich-
berechtigte
Bürger im
säkularen
Staat

(312) Wenn sich ein Christ und ein Muslim in Deutschland begegnen, dann ist – ob den Beteiligten dies bewusst ist oder nicht – als ein wesentliches drittes Element, das die Begegnung mitbestimmt und prägt, neben den beiden Glaubensüberzeugungen immer auch der religionsneutrale Rechtsstaat bzw. die säkular strukturierte Gesellschaft präsent. Während Deutschland einerseits Teil der „abendländischen“, d. h. vom Christentum einschließlich seiner jüdischen Wurzeln geprägten Zivilisation ist, in welcher ein Muslim Jahrhunderte lang im besten Falle ein in Freundschaft verbundener Gast sein konnte, trägt andererseits unsere heutige Staats- und Gesellschaftsordnung Sorge dafür, dass ein Muslim nicht weniger Rechte hat als ein Christ, dass sich Muslime und Christen frei und gleichberechtigt begegnen können. Anders ausgedrückt, nicht die Religionszugehörigkeit, sondern die säkular begründete Rechtsordnung definiert den Rechtsstatus eines Menschen. Es ist die Säkularität der Rechtsordnung, die die prinzipielle rechtliche Gleichheit religionsverschiedener Bürger gewährleistet – im Unterschied zum christlichen *ordo* des Mittelalters und anders auch, als dies in Teilen der islamischen Welt der Fall ist, wo bis heute die mindere Rechtsstellung von Juden und Christen als „Schutzbürger“ nachwirkt.

(313) Die fundamentale Wertentscheidung der modernen westlichen Verfassungsordnungen und des Grundgesetzes für die Religionsfreiheit entspricht zutiefst auch christlicher Überzeugung. Im Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche Religionsfreiheit als ein auf die Würde des Menschen gründendes Menschenrecht anerkannt. So ist es auf der einen Seite verständlich und im wohlverstandenen Sinne auch notwendig, dass Christen in der Begegnung mit Muslimen für den Gedanken eintreten, dass Christen in islamischen Ländern in gleichem Maße Religionsfreiheit genießen sollten wie Muslime bei uns. Andererseits würde es unserer Verfassungsordnung und ebenso dem christlichen Verständnis von Religionsfreiheit widersprechen, wollte man Muslimen in Deutschland unter Verweis auf mangelnde Religionsfreiheit in anderen Teilen der Welt das Recht auf Ausübung ihrer Religion verwehren.

Religions-
freiheit für
Christen in
islamischen
Ländern,
für
Muslime in
Deutsch-
land

(314) Das Grundrecht der Religionsfreiheit steht in der pluralen deutschen Gesellschaft zunehmend im Kontext der Religionsverschiedenheit und der Religionslosigkeit. Wo die Grenzen zwischen der Glaubensfreiheit des einen und der Glaubensfreiheit des andern zu ziehen sind, darüber muss sich die Gesellschaft verständigen. Christen und Muslime sind auch in diesem Zusammenhang aufgefordert, sich über ihren Glauben auszutauschen. Dabei finden sie untereinander viel Trennendes, im Verhältnis zu Nichtgläubigen aber noch mehr Verbindendes. So wächst ihr Interesse, sich untereinander und als Glieder der Gesellschaft im Hinblick auf das friedliche Zusammenleben aller über Grenzziehungen zu verständigen.

(315) Historisch gründet unsere heutige wertgebundene, in religiöser Hinsicht aber neutrale Verfassungsordnung auf der Erfahrung von Religionskriegen, in deren Folge

der Staat das Wahrheitsmonopol aus der Hand gegeben hat, indem er lernte, auf die Durchsetzung religiöser Überzeugungen mit staatlicher Gewalt zu verzichten. Die gegnerischen Parteien aber waren Christen verschiedener Konfession. So blieb die säkulare Ordnung noch lange eine „christliche“, und bis heute ist sie noch von der christlichen Tradition geprägt. Im Verhältnis zum Islam müssen wir Christen uns stärker dessen bewusst werden, dass die säkulare Ordnung, die unser friedliches Zusammenleben sichert, von Muslimen teilweise als eine „christliche“ wahrgenommen wird, teilweise aber auch als entchristlicht und gottlos eingestuft wird.

Wahrnehmung
religiöser
Rechte von
Muslimen
im säkula-
ren Staat

(316) Muslime in Deutschland haben gelernt, dass aus dem islamischen Recht abgeleitete religiöse Forderungen nur im Rahmen des säkular begründeten Rechtsstaates durchgesetzt und dadurch in entsprechende religiöse Rechte umgewandelt werden können. So ist es ein wichtiger Fortschritt, wenn sie, wie etwa der Zentralrat der Muslime in Deutschland das im Februar 2002 unternommen hat, das Grundgesetz als Element lokaler Rechtsordnung im Sinne der Scharia anerkennen. Wenn Muslime unter Berufung auf die Religionsfreiheit auf dem Rechtswege für die Durchsetzung schariarechtlich begründeter Forderungen streiten, dann leisten sie einen Beitrag für die Integration des Islam in eine diesem bislang fremde Rechtsordnung. Manche Nichtmuslime aber fürchten, zumal wenn die Anerkennung des Grundgesetzes auf Dauer mit der Scharia begründet wird, dass engagierte Muslime tatsächlich weniger für legitime religiöse Rechte als für die Transformierung des Grundgesetzes kämpfen.

(317) Christen kommt in diesem Zusammenhang die Aufgabe zu, durch ihr Engagement in Staat und Gesellschaft ebenso wie in ihrer Begegnung mit Muslimen dafür einzutreten und besser verständlich zu machen, dass Säkularität nicht Gottlosigkeit bedeutet. Nicht zuletzt in der immer wieder geführten Debatte um den Gottesbezug der Präambel des Grundgesetzes haben Christen hierfür Gelegenheit. Wie wichtig eine klare Positionierung in dieser Hinsicht ist, davon zeugt z. B. der Wahlauftrag des Zentralrats der Muslime in Deutschland während des Bundestagswahlkampfes von 1998, in dem die Muslime aufgefordert wurden, ihre Stimme solchen Politikern zu geben, die sich für den Erhalt des Gottesbezuges aussprechen.

Säkularität
heißt nicht
Gottlosig-
keit

(318) Als Rechtsgrundlage der Religionsfreiheit von Christen, Muslimen, Andersgläubigen und Ungläubigen entfaltet das Grundgesetz seine den Religionsfrieden stiftende und wahrende Funktion dauerhaft nur dann, wenn sein normativer Geltungsanspruch aus sich selbst heraus allgemeine Anerkennung findet. Wichtig ist daher, dass auch Muslime Säkularität als Grundlage sowohl der eigenen Religionsfreiheit als auch des gleichberechtigten Zusammenlebens verschiedener Religionen anerkennen. Im wertgebundenen, aber religionsneutralen Rechtsstaat wird Christen wie Muslimen zugemutet, ihre Identität gewissermaßen sowohl in der Kategorie des Staatsbürgers als auch in der Kategorie des Gläubigen zu bestimmen.

Säkularität
des Staates:
Grundlage
der
Religions-
freiheit
auch der
Muslime

(319) Das Christentum ist in dieser Hinsicht in den vergangenen beiden Jahrhunderten durch die harte Schule der Säkularisierung gegangen. Hilfreich für uns heute ist da das Wort Jesu: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Für uns Christen hat Jesus unüberbietbar vorgelebt, dass Religion nicht Herr-

schaftsordnung sein kann. Das politische Denken vieler Muslime ist demgegenüber bis heute weitgehend noch durch eine enge Verbindung von Religion, Staat und Recht gekennzeichnet. Können Christen aufgrund ihrer zum Teil leidvollen, wegen der Befreiung der Kirche von politischen Aufgaben aber inzwischen bejahten Erfahrung mit dem Säkularisierungsprozess Muslimen helfen, im säkularen Staat den geeigneten Rahmen für das Zusammenleben in Verschiedenheit zu erkennen?

Teil II

Einzelfragen

Altersheim

(320) Die Angehörigen der ersten Generation muslimischer, meist türkischer Arbeitsmigranten, die seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts nach Deutschland kam, befinden sich inzwischen größtenteils im Rentenalter. Viele von ihnen haben sich entgegen ihrer ursprünglichen Lebensplanung entschlossen, auf Dauer hier zu bleiben, zumal auch ihre Kinder und Kindeskiner mittlerweile in Deutschland beruflich gebunden sind oder eine Ausbildung begonnen haben und daher ihre Zukunft nicht mehr im Herkunftsland der Familie, sondern hier bei uns erblicken. Nicht jeder von diesen Einwanderern hat jedoch einen noch rüstigen Ehepartner oder eigene Kinder. Außerdem macht sich der Trend zur Kleinfamilie und zu berufsbedingter Mobilität auch unter eingewanderten Muslimen dahingehend bemerkbar, dass erwachsene Kinder immer häufiger weit entfernt von ihren Eltern leben. Deshalb haben nicht alle Männer und Frauen muslimischen Glaubens, die hier in Deutschland alt und hilfsbedürftig werden, vor Ort nahe Angehörige, bei denen sie Wohnung und Versorgung finden können. Die Bemühungen um Schaffung eigener muslimischer Altenheime stecken noch in den Anfängen. Aufgrund all dieser Umstände sind heutzutage auch in kirchlich geführten Alten- und Pflegeheimen bisweilen muslimische Bewohner anzutreffen.

(321) Die meisten von ihnen sind in ihrem Herkunftsland unter Sozialverhältnissen aufgewachsen, unter denen es kaum vorstellbar war und bis heute eine seltene Ausnahme ist, dass ein Mensch seinen letzten Lebensabschnitt nicht im Kreise seiner Angehörigen oder Verwandten, sondern in einer solchen Einrichtung verbringt. Umso mehr haben sie in dieser Situation mit Einsamkeitsproblemen zu kämpfen. Diese werden durch Sprachschwierigkeiten, ungewohntes Essen, als fremdartig empfundene Tischsitten und Umgangsformen der deutschen Mitbewohner und ähnliche Faktoren, die die Unter-

schiedlichkeit der Traditionen und Lebensformen der Beteiligten konkret spürbar machen, noch verschärft. Besonders bitter ist es, wenn betagte Muslime die Erfahrung machen müssen, dass das Alter als solches in Deutschland leider vielfach nicht mehr jenes hohe Maß an Wertschätzung und Respekt genießt, das ihm in islamischen Ländern bis heute im allgemeinen ganz selbstverständlich entgegengebracht wird; dann kommt zur Einsamkeit auch noch das Gefühl hinzu, gedemütigt und gering geschätzt zu werden.

(322) Vor diesem Hintergrund stellt die Aufgabe, auch betagten Muslimen erfahrbar zu machen, dass sie liebevoll versorgt werden und sich zu Hause fühlen können, für Leitung und Mitarbeiter von Alten- und Pflegeheimen eine besondere Herausforderung dar. Es ist ratsam, in Dienstbesprechungen oder Fortbildungsveranstaltungen auf die besondere Schwierigkeit der Situation solcher Heimbewohner und die Notwendigkeit der Rücksichtnahme auf ihre spezifischen Bedürfnisse eigens aufmerksam zu machen. Dafür sind unter anderem die folgenden Punkte bedeutsam:

(323) Wie im Krankenhaus, so muss auch im Alten- und Pflegeheim Muslimen die Einhaltung der islamischen Speisevorschriften, die Ausübung ihrer Religion und, soweit gewünscht, der Beistand eines Imams oder anderer Vertretern einer örtlichen Moscheegemeinde ermöglicht werden. Näheres hierzu findet sich unter dem Stichwort „Krankenhaus“.

(324) Dem dort Gesagten seien hier noch einige Hinweise speziell für die Situation des Alten- und Pflegeheims hinzugefügt: Es muss Muslimen grundsätzlich ermöglicht werden, auch im Altenheim ihre fünf täglichen Gebetszeiten einzuhalten, soweit sie dies wollen. Mit Rücksicht darauf sollten die Mittags- und Abendessenszeiten entsprechend gelegt oder die nötigen Freiheiten bei deren Einhaltung eingeräumt werden.

(325) Altersschwache, Gebrechliche und Kranke sind im Islam von der Pflicht zum Fasten im Monat Ramadan ausgenommen, ja sie sollen nicht einmal fasten, vielmehr statt dessen im Rahmen ihrer Mög-

lichkeiten eine Ersatzleistung erbringen, etwa einen Beitrag zur Finanzierung einer Armenspeisung oder ein Almosen. Normalerweise fasten Menschen in hohem Alter nicht mehr, sondern entscheiden sich von sich aus für die Ersatzleistung. Fühlen sie sich aber noch rüstig genug dafür, das Ramadanfasten⁷⁷ ganz oder an einem Teil der Tage des Monats einzuhalten, und möchten sie das tun, dann sollte ihnen dies, soweit keine zwingenden medizinischen Gründe dagegen sprechen, erleichtert werden. Das kann z. B. geschehen, indem man ihnen das Mittagessen auf einem Teller angerichtet samt Suppe in Tasse und Nachtschüsselchen mit geeigneter Abdeckung im Kühlschrank aufhebt, so dass sie selbst oder Mitarbeiter(innen) des Heims es nach Sonnenuntergang herausholen und das, was warm gegessen werden soll, bequem in der Mikrowelle aufwärmen können, oder indem man ihnen – falls der Ramadan in den Sommer fällt und darum der Sonnenuntergang erst nach der üblichen Abendessenszeit ist – ein kaltes Abendessen verpackt bereitstellt, damit sie sich zu gegebener Zeit selbst bedienen können.

(326) Die Leitungen von Alten- und Pflegeheimen, in denen Muslime wohnen, sollten sich über die genaue Lage der beiden größten muslimischen Feste, die von Jahr zu Jahr auf unterschiedliche Kalenderdaten fallen (vgl. dazu Stichwort „Feiertage im Islam“), alljährlich informieren und zu ihnen Glück- und Segenswünsche aussprechen, ruhig im Beisein der übrigen Heimbewohner. Sie sollten außerdem die Mitarbeiter(innen) darauf aufmerksam machen, dass sich muslimische Heimbewohner über Glückwünsche zu diesen Tagen freuen. Auch das Überreichen einer zusätzlichen kleinen Süßigkeit wie etwa süßem Gebäck oder einer Schachtel Helva aus einem türkischen Geschäft, wie sie Muslime einander zu diesen Anlässen mitzubringen pflegen, dürfte dankbar registriert werden. Solche kleinen Aufmerksamkeiten, mit denen man zeigt, dass man diese Hauptfeste des islamischen liturgischen Jahres keineswegs übersehen hat oder einfach mit Stillschweigen übergehen möchte, sondern mit menschlicher Anteilnahme zur Kenntnis nimmt, können dazu beitragen, dass mus-

⁷⁷ Vgl. Teil I, Kap. 2.1.4 und Teil II, Stichwort Feiertage im Islam.

limische Heimbewohner sich angenommen fühlen und leichter heimisch werden. Über die jeweiligen Daten der Feste kann z. B. der Islambeauftragte der Diözese oder eine örtliche Moscheegemeinde Auskunft geben.

(327) Mit Rücksicht auf das meist sehr ausgeprägte Schamgefühl von Muslimen sollten Hilfeleistungen bei der Körperpflege, beim An- und Auskleiden oder beim Toilettengang sowie alle ärztlichen und pflegerischen Maßnahmen, zumal solche, die den Intimbereich betreffen, nach Möglichkeit von Personen gleichen Geschlechts ausgeführt werden. Muslimische Männer sollten also von Pflegern und Ärzten, muslimische Frauen von Pflegerinnen und Ärztinnen versorgt werden. Sollte dies in Ermangelung geeigneter Kräfte nicht möglich sein, dann muss umso taktvoller vorgegangen werden. Altgewohnte Bekleidungs- und Kopfbedeckungssitten muslimischer Männer und Frauen, die aus deren Sicht religiös geboten sind, müssen akzeptiert werden. Versuche, sie den Betroffenen abzuerziehen, oder negative Kommentare zu ihnen haben zu unterbleiben; sie wären mit dem notwendigen Respekt vor der abweichenden Glaubensüberzeugung der Betroffenen nicht vereinbar.

(328) Organisiert das Heim für noch hinreichend rüstige Bewohner Aktivitäten beschäftigungstherapeutischer, kultureller oder unterhaltender Art, so ist es im Hinblick auf im Heim wohnende betagte Muslime nichtdeutscher Herkunft gut, wenn in das Programm auch Anteile nicht sprachförmiger Art (z. B. gemeinsames Plätzchenbacken, Handarbeit, Basteln, Musizieren auf einfachen Instrumenten wie Xylophon, Triangel oder Tamburin) eingeplant werden, damit Beteiligung und Gemeinschaftserfahrung über die Sprach- und Kulturgrenzen hinweg möglich werden.

(329) Was unter dem Stichwort „Krankenhaus“ zur Frage des Umgangs katholischer Krankenhausseelsorger mit eventuellen Gesprächswünschen muslimischer Patienten ausgeführt ist, gilt analog auch für die Seelsorge in Altersheimen. Die wichtigsten Maßnahmen, die zur Sterbebegleitung und beim Tod von Muslimen zu beachten sind, sind ebenfalls unter diesem Stichwort erläutert. Zum Thema

„Sterben und Tod im Islam“ bietet außerdem Teil I, Kap. 2.1.8 dieser Arbeitshilfe weitere Informationen.

Beschneidung

Beschneidung von Männern

(330) Männliche Muslime werden bereits im Kindesalter beschnitten. Der Zeitpunkt dieses Eingriffs variiert von Region zu Region zwischen wenigen Tagen nach der Geburt und dem Alter von etwa 13 Jahren. In den Ländern des arabischen Nahen Ostens, der Türkei und Iran liegt das traditionelle Beschneidungsalter meist zwischen fünf und sieben Jahren. Heute besteht allerdings bei städtischen Familien zunehmend die Tendenz, die Beschneidung bereits direkt nach der Geburt im Krankenhaus vornehmen zu lassen, um Ängste und Schmerzen der kleinen Jungen so gering wie möglich zu halten.

(331) Die Praxis der Beschneidung männlicher Nachkommen war bereits im vorislamischen Arabien verbreitet. Im Koran ist sie nicht erwähnt. Verschiedene überlieferte Aussprüche des Propheten Muhammad und sein persönliches Vorbild werden jedoch von Muslimen als Begründung dafür angeführt, dass man sie von Alters her als löblichen Brauch (*sunna*) betrachtete, dem die Gläubigen zu folgen haben. Beschnitten zu sein gilt gemeinhin als für Männer unverzichtbares Zeichen der Zugehörigkeit zur islamischen Religion. Deshalb wird bei männlichen Konvertiten die Beschneidung häufig noch im Erwachsenenalter nachgeholt. Findet sie bei Jungen im Alter von fünf bis sieben Jahren oder noch später statt, dann wird sie oft gleichzeitig als ein Übergangsritus verstanden, mit dem die Betroffenen die frühe Kindheit hinter sich zu lassen und in die Männerwelt hineinzuwachsen beginnen.

(332) Durchgeführt wurde die Beschneidung traditionell meist von einem Barbier, der zugleich als Bader fungierte. Heutzutage liegt sie in islamischen Ländern vielfach in der Hand eines Angestellten des staatlichen Gesundheitswesens, soweit man nicht einen Arzt bemüht. Der Tag der Beschneidung wird festlich begangen. Der Junge be-

kommt eine speziell für diesen Anlass bestimmte Festkleidung angezogen. Nach alter Sitte wird er außerdem in einem Festzug auf einem Pferd – oder heute ersatzweise in einem Auto – sitzend durch die Straßen geführt. In Teilen der Türkei ist es bis heute üblich, dass ein eigens ausgesuchter Beschneidungspate, dem die Familie sich in besonderer Weise verbinden möchte, ihn während der Prozedur auf dem Schoß hält. Nach überstandener Beschneidung wird der Junge zu Bett gebracht und mit Süßigkeiten und anderen Geschenken über die erlittenen Schmerzen hinweggetröstet. Die Familie feiert, wenn sie es sich nur irgend leisten kann, ein großes Fest mit vielen eingeladenen Verwandten und Bekannten. Traditionell war es Brauch, dass vermögende Familien zugleich mit ihren eigenen Söhnen auch diejenigen armer Leute auf ihre Kosten beschneiden ließen und dann das anschließende Freudenfest für diese mit ausrichteten. Die Sitten bei Beschneidungsfeiern weisen in islamischen Ländern vielfach auffällige Gemeinsamkeiten mit den örtlichen Hochzeitssitten auf, im Türkischen wird das Beschneidungsfest mit demselben Wort (*düğün*) bezeichnet, das auch „Hochzeit“ heißt. Diese Tatsachen veranschaulichen, dass die Beschneidung wie die Hochzeit als bedeutsame Lebenswende empfunden wird.

Genitalverstümmelung von Frauen

(333) In einer Reihe von Ländern vor allem Afrikas und Vorderasiens, darunter solchen, die größtenteils von Muslimen bewohnt sind oder in denen diese einen erheblichen Teil der Bevölkerung stellen, werden auch Frauen „beschnitten“. Dabei geht es aber um einen sehr viel drastischeren Eingriff als bei dem, was man bei Männern Beschneidung nennt: Weggeschnitten wird nicht nur ein Stück Vorhaut, sondern je nach landesüblicher Form ein Teil der Klitoris, die ganze Klitoris oder – so bei der „pharaonischen Beschneidung“ – über diese hinaus noch weitere Teile des weiblichen Genitales, wobei die zweite und die dritte dieser Formen wesentlich häufiger sind als die erste. Es handelt sich also um eine regelrechte Genitalverstümmelung, die auch klar beim Namen genannt werden sollte. Nach Schätzungen der Weltgesundheitsorganisation (WHO) leben gegenwärtig auf der Erde

etwa 135 Millionen Frauen, die diese verstümmelnden Prozeduren bereits über sich haben ergehen lassen müssen, und etwa 6.000 kommen jeden Tag dazu. In Somalia sind z. B. nach begründeten Schätzungen zur Zeit noch fast 100 % der Frauen „beschnitten“, in Ägypten deutlich mehr als 90 %, im Sudan, in Äthiopien, Eritrea und Mali etwa 90 %, in Kenia, der Zentralafrikanischen Republik, Nigeria und Liberia ca. 50 %. Die Genitalverstümmelung von Frauen ist jedoch auch im Süden und Osten der Arabischen Halbinsel verbreitet, und sie kommt, wenngleich wesentlich seltener und zum Teil in der noch relativ am wenigstens weitgehenden erstgenannten Form, z. B. auch bei Muslimen Malaysias und Indonesiens vor. Nach den vorliegenden Beobachtungen findet sie ebenso in nach Nordamerika oder Europa emigrierten Familien statt, die aus entsprechenden Ländern stammen. Diese schicken ihre Töchter für den Eingriff häufig für kurze Zeit zurück in die Heimat. Aller Wahrscheinlichkeit nach gibt es auch hier in Deutschland eine erhebliche Zahl von Mädchen, die auf solche Weise bereits der „Beschneidung“ zugeführt wurden oder davon gegenwärtig bedroht sind. In Deutschland ist der Eingriff ein strafbares Offizialdelikt, und dass er hier vor Ort vorgenommen wird, scheint seltener zu sein. Wie oft dies schon geschehen ist, entzieht sich genauen behördlichen Feststellungen, zumal die Betroffenen es aus Scham und unter dem Druck ihrer Familien zumeist verheimlichen dürften, solange es geht. Es gab jedoch auch in Deutschland bereits Fälle, in denen die Staatsanwaltschaft gegen Ärzte wegen des Verdachts der Genitalverstümmelung von Mädchen ermittelt hat.⁷⁸

(334) Mädchen werden je nach örtlichem Brauch zu unterschiedlichen Zeitpunkten zwischen den ersten Lebensstagen und etwa dem 18. Lebensjahr „beschnitten“, meist mit fünf bis acht Jahren. In der Regel geschieht dies durch ältere Frauen, die diese Tätigkeit gewerb-

⁷⁸ Dazu: Genitalverstümmelung von Mädchen und Frauen – Eine kirchliche Stellungnahme, erarbeitet von einer Arbeitsgruppe des Kirchenamtes der EKD in Verbindung mit externen Expertinnen, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 1999, S. 7. Diese 55-Seiten-starke Broschüre gibt einen umfassenden Überblick über die verschiedenen Dimensionen des Problems, nennt auch konkrete Maßnahmen, die zu seiner Bekämpfung ergriffen werden können, und gibt Empfehlungen für ein mögliches Engagement zugunsten der betroffenen Frauen.

lich ausüben, und oft auf Initiative der Mütter, die – im Einklang mit den Anschauungen des sozialen Umfelds – ein „unbeschnittenes“ Mädchen für nicht heiratsfähig halten. Die Folgen sind außerordentlich gravierend: An dem Eingriff als solchem, der gewöhnlich ohne Narkose, meist unter schlechten hygienischen Bedingungen und mit rudimentären Instrumenten wie Messern oder Rasierklingen vorgenommen wird, sterben jährlich viele Tausende von Mädchen. Bei denjenigen, die ihn überleben, zieht er häufig schwerste Gesundheitsschäden wie z. B. chronische Harnleiter- und Nierenentzündungen nach sich. Sehr viele tragen bei dem Eingriff, der sie oftmals gänzlich unvorbereitet ereilt und bei dem es für sie anders als für die Jungen auch weder ein Fest noch Geschenke gibt, so tiefgehende seelische Traumatisierungen davon, dass sie später auf Dauer unfähig sind, zu ihrem Ehemann eine angstfreie Beziehung aufzubauen. In jedem Fall nimmt der Eingriff der Frau ganz oder sehr weitgehend die Möglichkeit, bei sexuellen Kontakten Glück zu empfinden, was sie und ihren Mann in der Ehe schwer belasten kann.

(335) Bei der Genitalverstümmelung von Mädchen (international meist bezeichnet mit FGM, der Abkürzung für „Female Genital Mutilation“) handelt es sich um eine schwerwiegende Menschenrechtsverletzung. Dies wurde z. B. in Resolutionen der WHO, der UN-Menschenrechtskommission und der UNICEF, aber 1997 auch von der deutschen Bundesregierung in Beantwortung einer parlamentarischen Anfrage⁷⁹ festgestellt. Die Vereinten Nationen haben sich insbesondere seit der „UN-Dekade für Frauen“ 1985–1995 um deren Bekämpfung bemüht und 1994 einen „Aktionsplan zur Beseitigung schädlicher traditioneller Praktiken, die Frauen und Kinder betreffen,“ verabschiedet, der auf Unterbindung eben dieser Praxis abzielt. Im Einklang mit diesem Aktionsplan setzen sich zahlreiche nationale und internationale Nicht-Regierungsorganisationen (NGOs), vor allem Frauenverbände und Menschenrechtsorganisationen, durch Auf-

⁷⁹ Bundestags-Drucksache 13/8281, vom 23.7.1997, S. 2.

klärungsarbeit, öffentliche Stellungnahmen und Entwicklungshilfeprojekte für deren Beendigung ein.⁸⁰

(336) Muslime, die die Genitalverstümmelung von Mädchen praktizieren, bekunden häufig, diese sei von ihrer Religion geboten. Auch bei Nichtmuslimen trifft man immer wieder auf die Ansicht, sie sei durch die islamische Religion begründet. Das ist jedoch falsch: Im Koran kommt sie nicht vor. In einigen überlieferten Aussprüchen, die dem Propheten zugeschrieben werden, ist zwar von ihr die Rede. Aber erstens ist die Echtheit gerade dieser Aussprüche bereits nach traditionellen islamischen Kriterien fraglich, und zweitens erklärt kein einziger von ihnen diese Praxis zur Pflicht. Der Wortlaut der meisten bringt nur eine Duldung des Brauches dort, wo er bereits besteht, zum Ausdruck, und entsprechende Aussagen lassen sich, sollten sie denn echt sein, auch als vorübergehende Konzessionen an gerade erst neu islamisierte Bewohner von Teilen der arabischen Halbinsel erklären, die aus Gründen der politischen Zweckmäßigkeit gemacht wurde.

(337) Angesichts dieses Gesamtbefundes haben sich mehrfach prominente islamische Religionsgelehrte öffentlich gegen sie ausgesprochen. Allerdings ist es auch bis in die jüngste Vergangenheit hinein vorgekommen, dass einzelne islamische Religionsgelehrte sie ausdrücklich als angebliches Erfordernis der Religion oder der „Ehre“ der Frau⁸¹ verteidigten. Als die Genitalverstümmelung von Mädchen 1996 in Ägypten durch einen Erlass des Gesundheitsministeriums verboten und unter Strafe gestellt wurde, gelang es einem Kläger zunächst mit Schützenhilfe entsprechender Kreise, dieses Verbot in einem Musterprozess vor Gericht zu Fall zu bringen. Der Oberste Gerichtshof Ägyptens, das Kassationsgericht in Kairo, hob dieses Urteil jedoch Ende 1997 wieder auf und verhalf dem ministeriellen Erlass,

⁸⁰ Etliche von diesen Organisationen bieten im Internet sehr qualifizierte Dokumentationen zum Problem an; s. z. B. die Seiten <http://www.amnesty.de/de/2914/Def.htm>, <http://www.Terre-des-femmes.de/fgm-start.htm> und <http://fgmnetwork.org/>.

⁸¹ vgl. Teil I, Kap. 2.1.7.

der auch vom derzeitigen Schaikh al-Azhar Muhammad Sayyid Tantawi gestützt wurde, damit endgültig zur Geltung.

(338) Die verstümmelnde Frauenbeschneidung wird im übrigen keineswegs in der ganzen islamischen Welt praktiziert. Sie ist vielmehr in wichtigen islamischen Ländern, so etwa in der Türkei, niemals üblich gewesen, und z. B. auch in Syrien, Jordanien und dem Libanon kommt sie kaum vor; deshalb hat aber noch nie jemand den Glauben der dortigen Muslime in Zweifel gezogen. Zudem wird sie in etlichen Ländern, in denen sie verbreitet ist, traditionsgemäß nicht nur von den Muslimen, sondern auch von den alteingesessenen Christen praktiziert. Das gilt etwa für die Kopten in Ägypten, aber auch für die Christen in Eritrea, die dort etwa gleich stark vertreten sind wie die Muslime, und die mehrheitlich dem Christentum angehörenden Bewohner Äthiopiens. In Äthiopien praktizierten sie früher auch die „Falaschen“, die sich zum Judentum bekennen. Auch diese Gesamtsituation zeigt, dass es sich bei der Frauenbeschneidung nicht um etwas spezifisch Islamisches handelt, sondern um einen kulturbedingten Brauch aus vorislamischen Zeiten, der in Afrika die größte Virulenz und Verbreitung besitzt und vermutlich auch dort seinen Ursprung hat. Er erklärt sich wahrscheinlich aus mehr als nur einer Wurzel. So trägt er z. B. Züge eines Übergangsritus, teilweise auch solche eines Fruchtbarkeitsopfers an sich. Ein wesentliches Motiv für ihn, das auch in Äußerungen seiner Befürworter immer wieder zum Ausdruck kommt, ist jedoch das Bestreben der Männer patriarchalischer Gesellschaften, die angeblich naturgegebene übermäßige sexuelle Erregbarkeit, Verführbarkeit und Vergnügungssucht der Frauen, die diese angeblich wegen unterlegener Verstandeskkräfte nicht selbst kontrollieren können, durch Reduktion der weiblichen Empfindungsfähigkeit unter Kontrolle zu halten. Insofern ist die Genitalverstümmelung letztlich Ausfluss eines grob diskriminierenden Frauenbilds.

(339) Ärzte und Angehörige anderer medizinischer Berufe in Deutschland müssen sich, wenn an sie das Begehren der Durchführung einer „Beschneidung“ bei einem Mädchen herangetragen werden sollte, unbedingt darüber im klaren sein, dass sie sich einer

schweren, nach deutschem Recht strafbaren Menschenrechtsverletzung schuldig machen würden, wenn sie einem solchen Verlangen aus falsch verstandener Toleranz gegenüber vermeintlichen religiösen Bedürfnissen von Muslimen oder gegenüber einer fremden Kulturtradition stattgäben. Entsprechende Ansinnen sind im Hinblick auf die jedem Christen aufgetragene Sorge um das körperliche und seelische Wohl des Nächsten kategorisch abzulehnen.

Bestattung

(340) Schätzungsweise 90 %–95 % der Muslime in Deutschland überführen ihre Verstorbenen noch immer in die Länder ihrer Herkunft. Einige der großen islamischen Organisationen übernehmen diese Aufgabe vergleichsweise kostengünstig von jedem Ort in Deutschland aus und unterhalten zu diesem Zweck auch eigene Unterstützungskassen. Der Grund hierfür liegt darin, dass die deutschen Rechtsvorschriften und Friedhofssatzungen zumeist nicht auf islamische Bedürfnisse eingerichtet sind.

(341) Bei den vergleichsweise wenigen in Deutschland beerdigten Muslimen handelt es sich bisher noch überwiegend um Kinder, deren Eltern ihre Gräber in der Nähe haben wollen. In dem Wunsch älterer Muslime, im Land ihrer Herkunft begraben zu werden, kommt auch zum Ausdruck, dass ihnen Deutschland als Land ihres Aufenthaltes noch nicht zur wirklichen Heimat geworden ist.

(342) Die islamischen Organisationen in Deutschland sprechen sich für eigene Friedhöfe oder zumindest separate muslimische Gräberfelder aus und wünschen Änderungen der für Bestattungen geltenden deutschen Vorschriften im Hinblick auf die Sargpflicht und die zeitlich begrenzten Ruhefristen.

Islamkundliche Informationen

(343) Weitverbreiteter islamischer Auffassung zufolge dürfen Muslime ausschließlich auf einem muslimischen Friedhof, Nichtmuslime hingegen nicht auf einem muslimischen Friedhof begraben werden.

Ausnahmen von dem Erfordernis eigener Friedhöfe für Muslime in nichtislamischen Ländern sind indessen selbst nach der strengen hanbalitisch-wahhabitischen Interpretation des Islam möglich.⁸²

(344) Das Begräbnis entsprechend den islamischen Vorschriften und Sitten⁸³ verlangt die sorgfältige Waschung des Toten durch einen Muslim gleichen Geschlechts, die Verrichtung des Totengebets und die Bestattung möglichst noch am Todestag. Dabei wird der Tote in Leinentücher gewickelt und auf der rechten Seite liegend mit dem Gesicht nach Mekka gerichtet in die Erde gebettet.

(345) Das Totengebet ist eine Gemeinschaftspflicht der Männer. Es wird im Stehen vor der aufgebahrten Leiche verrichtet. Seine Durchführung bedarf keiner speziellen Umgebung. Als Ort, an dem es zu verrichten ist, sehen Hanafiten und Malikiten eine Fläche im Freien vor, Hanbaliten hingegen lassen es in der Moschee zu. Sofern das Gebet wegen der geforderten zeitlichen Nähe zur Beerdigung auf dem Friedhof erfolgen soll, so ist auch dies grundsätzlich möglich.

(346) Die im Islam übliche Bestattung noch am Todestage liegt in den in den meisten islamischen Ländern herrschenden klimatischen Bedingungen begründet. Ein entsprechendes verpflichtendes Gebot gibt es nicht. Worum es geht, ist, dass die Beerdigung zum nächstmöglichen Zeitpunkt erfolgt.

(347) Im Islam werden die Toten normalerweise ohne Sarg begraben. Dieser Praxis liegt einer unter Muslimen weit verbreiteten Auffassung zufolge eine zwingende Vorschrift zugrunde. „Die sarglose Erdbestattung ist im Islam die einzige erlaubte Bestattungsart“, heißt es in den Stellungnahmen des Zentralrats der Muslime in Deutschland. Ausnahmen sind dieser Auffassung zufolge nur in wenigen Notfällen, „zum Beispiel bei Seuchen-, Überschwemmungs- oder Erdbehrtschgefahr“ – erlaubt.⁸⁴ Ein Gutachten der Akademie für islami-

⁸² Vgl. Bund der islamischen Welt (Hrsg.): *Bestattungsregeln im Islam*. Mekka o. J., S. 27.

⁸³ Vgl. ausführlich oben, Kap. 2.1.8.

⁸⁴ Vgl. Stellungnahme des Zentralrats der Muslime in Deutschland zum Gesetzentwurf der Landesregierung NRW zum Bestattungswesen, 24. Oktober 2002, www.islam.de.

sches Recht in Mekka erklärt die Bestattung im Sarg für zulässig.⁸⁵ In einer Internetpublikation, die vom Zentralrat der Muslime in Deutschland betreut wird und ihm daher zugerechnet werden darf, wird die Verwendung eines Sarges denn auch bereits als erlaubt bezeichnet, „wenn es von den Behörden eines Landes so vorgeschrieben wird“.⁸⁶

(348) Ein Grab soll islamischer Tradition zufolge nur einmal belegt werden. „Der Islam versteht die ewige Ruhe seiner Toten wörtlich“, meint in diesem Sinne ein in Hamburg gegründeter Verein, weshalb „auf Friedhöfen die Toten (...) nicht nur 25 Jahre, sondern für immer liegen“ sollen.⁸⁷ Dieser unter Muslimen türkischer Herkunft verbreiteten Auffassung wird von anderen Muslimen widersprochen.⁸⁸ Nach ihrer Ansicht darf eine Neubelegung – allerdings wiederum durch einen Muslim – erfolgen, „nachdem die vollständige Verwesung stattgefunden hat“ bzw. andernfalls „evtl. noch vorhandene Leichenreste im selben Grab unterhalb der Grabsohle tiefergelegt“ worden sind.⁸⁹

(349) Grundsätzlich abgelehnt wird von Muslimen aus religiösen Gründen die Feuerbestattung; sie gilt als Hindernis für die leibliche Auferstehung der Toten.

Zur rechtlichen Lage in Deutschland

(350) Insoweit die landesrechtlichen Bestimmungen die Fähigkeit einer Religionsgemeinschaft, Träger von Friedhöfen zu sein, an den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts binden, können is-

⁸⁵ Vgl. Rohe, Matthias: *Der Islam. Alltagskonflikte und Lösungen*. Herder Spektrum 2001, S. 181.

⁸⁶ Vgl. „Häufig gestellte Fragen zu Themen des Islam“, Teil V. Tod im Islam, Frage 3.

⁸⁷ Vgl. den Internetartikel: „Muslime in Deutschland. Wer vertritt sie, welche Sorgen haben sie? Das Beispiel des Hamburger islamischen Rates ‚Schura‘“, abgerufen am 7. Nov. 02 von: <http://www.konzil.de>.

⁸⁸ Vgl. Islamische Religionsgemeinschaft Hessen: „Keine ewige Ruhefrist“. FB 3/1 Februar/März 1999 Bestattungen. <http://www.irh-info.de/projekte/bestattung.htm>.

⁸⁹ Vgl. die inhaltlich gleichlautende Stellungnahme des Zentralrats-Vorsitzenden Dr. Na-deem Elyas von November 1995 anlässlich einer geplanten Einebnung muslimischer Gräber in Köln.

Islamische Vereine in Deutschland keine eigenen Friedhöfe betreiben. Aus diesem Grunde gehen immer mehr Kommunen dazu über, für Muslime abgetrennte, ihnen vorbehaltene Gräberfelder einzurichten. Auch werden bereits seit 1979 ergänzende Absprachen vereinbart, um islamischen Bestattungsriten so weit irgend möglich Rechnung zu tragen. Die Waschung, das Einwickeln in weiße Tücher, die Verrichtung des Totengebets am Grab oder in unmittelbarer Nähe sowie die Ausrichtung nach Mekka stellen keinerlei Probleme mehr dar, wo solche Gräberfelder zur Verfügung stehen. Dies ist inzwischen auf immerhin ca. 75 Friedhöfen in Deutschland der Fall.

(351) Eine Schwierigkeit sehen viele Muslime weiterhin darin, dass die deutschen Friedhofssatzungen die Verwendung des im Islam weithin nicht üblichen Sarges vorschreiben. Ausnahmen von der Sargpflicht sind grundsätzlich nur dort möglich, wo dem z. B. keine polizeirechtlichen Bestimmungen zum Schutze des Grundwassers entgegenstehen. Immerhin aber in Hamburg, Bochum, Essen, Krefeld, Aachen, Paderborn, Soltau, Herzogenrath und Aldenhoven ist inzwischen auch die sarglose Bestattung möglich. Im Land Nordrhein-Westfalen tritt am 1. September 2003 ein neues Bestattungsgesetz in Kraft, das die Frage, ob die Verwendung eines Sarges zwingend ist, den Friedhofssatzungen überlässt.

(352) Kein Friedhof in Deutschland indessen räumt zeitlich unbegrenzte Ruhefristen ein. In aller Regel besteht jedoch die Möglichkeit, sich für ein Reihengrab oder für ein sogenanntes Wahlgrab zu entscheiden, wobei mit dem Wahlgrab das Recht zur Verlängerung der Grabbelegung verbunden ist.

Haltung der Kirche

(353) Solange Muslime ihre verstorbenen Angehörigen in das jeweilige Herkunftsland überführen, werden sie in Deutschland nicht wirklich heimisch. Die Deutsche Bischofskonferenz begrüßt daher die wachsende Bereitschaft vieler Kommunen, spezielle Gräberfelder für Muslime einzurichten, die die Beachtung islamischer Bestattungsriten ermöglichen. Wo immer dies nach den jeweiligen Verhältnissen

möglich ist, sollten ferner in die Friedhofssatzungen Regelungen aufgenommen werden, die für Muslime Ausnahmen von der im allgemeinen bestehenden Sargpflicht aus religiösen Gründen erlauben.

Beten im Islam und im Christentum

Muslimisches und christliches Beten als Ausdruck des jeweiligen Glaubens

(354) In der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt es unmissverständlich:

„Der Heilswille umfasst auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben an Abraham bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“⁹⁰

(355) Christentum und Islam stellen zwei verschiedene Zugänge zu demselben Gott dar. Dies zeigt sich zunächst und an erster Stelle in der jeweiligen Auffassung und Praxis des Gebets. Auf beiden Seiten drückt das liturgische bzw. rituelle Gebet, mit anderen Worten: der formale Kult, in markanter Weise die unterschiedliche Glaubensauffassung des Islam und des Christentums aus. Ferner stellt das rituelle Gebet wohl auf beiden Seiten das herausragende Zeichen sowie Instrument der jeweiligen gemeinschaftlichen Identität dar.

Muslimisches Beten

Das rituelle Gebet

(356) Das Gebet der Muslime ist in erster Linie das rituelle Gebet, das die Gläubigen fünf Mal am Tag verrichten, und zwar mit ganz bestimmten, im Detail vorgeschriebenen Gesten und Formeln. Wenn ein Muslim das Wort „Gebet“ hört, denkt er spontan an salāt, das rituelle Gebet.⁹¹

⁹⁰ Vaticanum II, Lumen Gentium, 16. Vgl. hierzu Teil I, Kap. 3.3.1.

⁹¹ Vgl. Teil I, Kap. 2.1.4 (2).

(357) Durch das rituelle Gebet bezeugt der Muslim seinen Glauben an den transzendenten Gott und an Gottes endgültige Rechtleitung durch den Propheten Muhammad. Er will sich mit diesem Gebet einem eindeutigen Gebot Gottes unterwerfen: „Und verrichtet das Gebet und entrichtet die Abgabe, und verneigt euch mit denen, die sich verneigen“ (Sure 2, 43). Er sieht sich vor allem als 'abd, in der zweifachen Bedeutung dieses Wortes: Diener und Anbeter, und als schahīd, d. h. Zeuge und Bekenner.

(358) Ausgehend von dem Recht Gottes auf Anbetung und Lob hat die muslimische Tradition immer auf den rituell exakt regulierten Charakter und eine gewisse objektive „Nüchternheit“ des liturgischen Pflichtgebets Wert gelegt. Indem der muslimische Beter immer wieder dieselben Gebetsgesten verrichtet, erkennt er stets von neuem das Recht Gottes auf das Lob des Menschen als seines Geschöpfes an. Was wir Christen als „rituellen Formalismus“ zu betrachten geneigt sind, wird hier zu dem Ideal, so klar wie möglich die zentrale Stellung Gottes in seiner Anbetung und in seinem Lob zum Ausdruck zu bringen. Im Letzten ist es der erhabene Gott, der sich selbst lobt, und zwar durch die Gesten des Gläubigen, der sich selbst bis zum Äußersten zurückzunehmen bemüht ist.

(359) Ferner ist das rituelle Gebet ein unmissverständliches Bekenntnis der Zugehörigkeit zur umma, der Gemeinschaft derer, die sich in der Nachfolge Muhammads, des letzten Propheten, berufen wissen, Gottes Willen auf Erden durchzusetzen. Jeder Vollzug des Gebets legt Zeugnis für Gott und seinen Herrschaftsanspruch durch die Gemeinde der gläubigen Muslime ab. Die Ausrichtung des Beters in Richtung Mekka (qibla), dem symbolischen Zentrum der umma, bezieht jedes Gebet und alle Beter von den Enden der Erde ein in die eine, universale Gemeinschaft der Muslime. Hier berühren wir einen der tiefsten Unterschiede im christlichen und im muslimischen Verständnis ein und desselben göttlichen Geheimnisses.

(360) Die Bedeutung, die die Muslime der rituellen Formalität und unveränderlichen Nüchternheit des Gebets zumessen, kann am ehesten mit der Dauer der Anbetung und dem gelebten Lob verglichen

werden, die im Stundengebet der Kirche, feierlich und vollständig vor allem von den Mönchen verrichtet, oder in der zeitlosen Feierlichkeit gewisser orientalischer Liturgien leben.

Andere Formen des Gebets

(361) Neben dem rituellen Gebet, das den Islam immer neu darstellt und „begründet“, kennt der Islam auch andere Gebetsformen. Nur die allerwichtigsten sollen hier genannt werden. An erster Stelle die Rezitation des Korans und das stille Erwägen und Meditieren seiner Verse auf das Ziel hin, das Wort Gottes im Herzen zu verankern und im Leben wirksam werden zu lassen. Davon ausgehend hat die muslimische Frömmigkeit die Betrachtung der schönsten Namen Gottes entwickelt. Dieses Gebet wird mit Hilfe einer Perlenkette entweder privat oder – vor allem in Sufikreisen – in Gemeinschaft verrichtet. Die muslimische Orthodoxie freilich betrachtet alle diese Formen der Frömmigkeit mit einem gewissen Argwohn.

(362) Auch die verschiedenen Etappen der Wallfahrt nach Mekka werden von ergreifenden Gebeten des Lobes und der Bitte um Vergebung begleitet. Gleichermäßen ist das tägliche Leben des Muslim von Formeln des Lobes, von Segnungen, vom Bitten um Hilfe und Vergebung durchwirkt. Selbst in seinem persönlichen, informellen Gebet hält sich der Muslim meist an althergebrachte, koranisch fundierte Gebetsformeln und misstraut eher einer freieren, spontan-informellen Gebetsweise. Allerdings warnt der Koran den Muslim vor Formalismus und weist auf den Kern wahrer Frömmigkeit hin:

„Frömmigkeit besteht nicht darin, dass ihr euer Gesicht nach Osten oder Westen wendet. Frömmigkeit besteht darin, dass man an Gott glaubt..., aus Liebe zu Ihm von seiner Habe etwas verschenkt ...; diejenigen, die ihre Pflichten erfüllen ... Diejenigen sind es, die Gott fürchten“.⁹²

⁹² Sure 2, 177.

Christliches Beten

(363) Für die Christen heißt beten vor allem wie Jesus, mit Jesus und in Jesus beten. Nach dem christlichen Glauben hat Gott in Jesus Christus sich der Welt in einzigartiger Weise offenbart. Er hat sich in Jesus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, der Welt sichtbar mitgeteilt und bleibt dennoch der Unbegreifliche, das absolute Geheimnis. Der christliche Glaube weiß Gott durch Jesus den Auferstandenen durch den Heiligen Geist in der ganzen Welt gegenwärtig, in ihr engagiert, mit ihr solidarisch. Alles christliche Beten spiegelt diese doppelte Dimension wider. Die Lehre Jesu über das Gebet und mehr noch, sein ständiges Leben auf den Vater hin und vom Vater her, seine gelebte Einheit mit Gott, seinem Vater sind das Modell für das Gebet des Christen. Es ist in der Tat der Geist des auferstandenen Jesus Christus, der in jedem Christen betet und ihn rein aus Güte dazu befähigt, teilzunehmen am Leben des dreieinigen Gottes selbst (vgl. Röm 8,26).

(364) Der Christ vereint sich mit dem Gebet Jesu in der Kirche. Das geschieht in hervorragender Weise bei der Eucharistiefeier, die das christliche Gebet schlechthin ist: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lk 22,19). Die Eucharistiefeier ist zunächst gemeinsames Hinhören auf das Wort Gottes und dann die sakramentale Teilnahme am Opfer Jesu Christi, der sich hingegeben hat aus treuer Liebe zu Gott, seinem Vater, und zu den Menschen, seinen Brüdern und Schwestern. Schließlich ist die Eucharistie gemeinsames Mahl und geheimnisvolle Quelle allen christlichen Lebens.

(365) Im schon genannten kirchlichen Stunden- bzw. Tagzeitengebet darf der Christ im Laufe des Jahres die Etappen des wunderbaren Eingreifens Gottes in die Geschichte der Menschen mit- und nacherleben. Dieses immerwährende Gebet ist gleichzeitig Anbetung, Lob und Danksagung, aber auch Fürbitte und Bitte um Vergebung. Es nimmt vielfältige Formen an, von denen einige durch jahrhundertealte Riten fixiert sind, während andere neuen und den Umständen angepassten Formulierungen Raum geben. Stets aber wird im christlichen Gebet dem Wort der biblischen Offenbarung ein bevorzugter

Platz vorbehalten. Mittels der „*lectio divina*“, der meditierenden Lesung der Texte der Heiligen Schrift, und der Meditation in Stillschweigen, bleibt der Gläubige in lebendigem Kontakt mit dem Wort Gottes.

(366) Oft wird das christliche Gebet, zumindest bei Katholiken und Orthodoxen, zum Fürbittgebet. Auch wird davon ausgegangen, dass die Heiligen Fürsprecher für uns bei Gott sind. Dabei bleibt die Ausrichtung des Gebets auf Gott, der allein anbetungswürdig ist, gewahrt. Wie das offizielle Gebet das ganze Leben der Kirche heiligt und in Jesus Christus zu Gott hinführen will, so soll das Leben der Christen durch Zeiten ausgesprochener Begegnung mit Gott, unserem Vater, getragen werden, ohne dass diese im einzelnen und für alle in einer bestimmten Form ausformuliert und als solche bindend vorgeschrieben sind. Gemeint sind etwa das Morgen- und Abendgebet, das Gebet vor dem Essen oder in anderen wichtigen Augenblicken des Tages.

(367) Es charakterisiert das christliche Gebet, dass es ein „inkarniertes“ Gebet ist und im Heiligen Geist die Freiheit lässt, sich dem Temperament des Einzelnen sowie der Kulturen angepasst in unzähligen Worten, Zeichen, Symbolen und Gesten auszudrücken. Dennoch deckt es sich mit Grundaspekten des muslimischen Gebetes: Dank, Anbetung und Lob, getragen von dem Bewusstsein, das ein offizielles Gebet bei der Eucharistiefeyer so ausdrückt: „Du (Vater) bedarfst nicht unseres Lobes ... doch es bringt uns Segen und Heil“.

Gemeinsam Beten?

(368) Auch im Bereich geistlicher Praxis sollte man nur vergleichen, was vergleichbar ist: das liturgische Beten der Muslime (*salāt*) mit dem liturgischen Gebet der Christen (Eucharistie und Stundengebet), das islamische Bittgebet mit dem christlichen. Auf der Ebene des liturgischen Betens sind formale und gemeinschaftliche Charakteristika, Gebetshaltungen, melodischer Vortrag und der sich täglich oder wöchentlich wiederholende Vollzug vergleichbar. Dem islamischen Bittgebet entsprechen Anrufungen und persönliche Gebete in der

christlichen Gebetspraxis, dem islamischen Gottgedenken (*dhikr*) Formen der Kontemplation.

(369) Die aufgezeigten tiefen formalen und inhaltlichen Unterschiede zwischen dem Kult der beiden Religionen, d. h. zwischen dem rituellem islamischen Gebet einerseits und der Feier etwa der Taufe, der Eucharistie andererseits, machen jede aktive Teilnahme an diesem Gebet von Gläubigen der anderen Gemeinschaft unmöglich. Für einen Christen hat es ebenso wenig Sinn, sich in die Reihen der das rituelle Gebet vollziehenden Muslime einzufügen wie es Sinn für einen Muslim macht, an der Eucharistiefeyer aktiv teilzunehmen. In beiden Fällen würde dies die Aufgabe des eigenen und die Annahme des anderen Glaubens bedeuten sowie das öffentliche Bekenntnis des Glaubens und der Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft, an deren Gebet man teilnimmt. Denn diese kultisch-rituellen Gebetsakte und Feiern bezeugen und „begründen“ den spezifischen Glauben der jeweiligen Gemeinschaft.

Ehe zwischen Katholiken und Muslimen

(370) Infolge der Verstetigung des Aufenthaltes einer wachsenden Zahl von Muslimen nimmt die Zahl der religionsverschiedenen Ehen in Deutschland zu. Hierzu trägt bei, dass im Zuge dynamisch wachsender Einbürgerungszahlen die unterschiedliche Staatsangehörigkeit als Hinderungsgrund immer häufiger entfällt. Dabei steigen auch die Eheschließungen zwischen muslimischen Frauen und nichtmuslimischen Männern an. In der langen Zeitspanne der Migration und des dauerhaften Zusammenlebens zwischen Christen und Muslimen in Deutschland ist deutlich geworden, dass religionsverschiedene Ehen höheren Belastungen ausgesetzt und im höheren Maße vom Scheitern bedroht sind als andere. Dies gilt insbesondere dann, wenn es sich zugleich auch um bi-nationale Ehen handelt. Der Anteil bi-nationaler Ehen stieg von 3,6 % im Jahre 1950 auf 12,7 % im Jahre 1997. Als Ehemänner waren dabei am häufigsten solche mit türkischer, ma-

rokanischer oder algerischer Staatsangehörigkeit – und d. h. in aller Regel islamischer Religionszugehörigkeit – beteiligt.⁹³

(371) Das Ehe-, Familien- und Erbrecht stellt denjenigen Kernbereich des nach traditioneller islamischer Vorstellung geoffenbarten Rechts (der Scharia) dar, der in fast allen islamischen Ländern bis heute im wesentlichen in Geltung steht. Daher ist es bei christlich-muslimischen Ehen in rechtlicher Hinsicht von größter Bedeutung, ob die Ehe nach dem deutschen oder nach dem Recht des Heimatlandes des beteiligten muslimischen Partners geschlossen wird. Allein die Republik Türkei, aus der allerdings weitaus die meisten in Deutschland lebenden Muslime stammen, hat schon 1926 die einschlägigen Scharia-Bestimmungen durch ein säkulares Familienrecht auf der Grundlage des Schweizer Zivilgesetzbuches ersetzt. Deshalb bestehen im Verhältnis zu türkischen Staatsbürgern etliche der Probleme, mit denen bei Eheschließungen zwischen Christen und Muslimen zu rechnen ist, mittlerweile rein auf der Ebene des geltenden Rechts nicht mehr. Dennoch sind in der Türkei genau wie in anderen islamisch geprägten Ländern die Vorstellungen von der gottgewollten Gestaltung der Geschlechterbeziehungen und Familienstrukturen durch die jahrhundertelange Geltung der Scharia so nachhaltig geprägt worden, dass auch dort die Prinzipien des islamischen Rechts in den sozialen Wertvorstellungen und Verhaltensmustern noch in erheblichem Umfang fortwirken.

Besonderheiten islamisch-christlicher Ehen und Familien aus der Perspektive des islamischen Rechts

(372) Das islamische Recht erlaubt die Ehe eines Muslim mit einer Christin, nicht jedoch die einer Muslimin mit einem Christen. Diese Regelung beruht auf der Prämisse, dass der Islam als die in Gottes Augen letztgültige und schlechthin überlegene Religion in Ehe und Familie stets die beherrschende Rolle spielen muss und dass dem Ehemann im Falle von Meinungsverschiedenheiten immer das ent-

⁹³ Vgl. Rohe, Mathias: *Der Islam. Alltagskonflikte und Lösungen*, Freiburg 2001, S. 103 ff.

scheidende Wort zusteht. Ein christlicher Ehemann kommt nach traditionellen islamischen Vorstellungen für eine muslimische Ehefrau nicht in Betracht, weil mit ihm angesichts der vorausgesetzten Autoritätsverhältnisse in der Familie eine nicht hinnehmbare Dominanz des christlichen Elements vorprogrammiert wäre. Darum stößt eine Eheschließung zwischen einer Muslimin und einem Christen bis heute im allgemeinen auch unter Türken auf mehr Ablehnung als die umgekehrte Konstellation, obwohl das säkulare türkische Familienrecht so zusammengesetzte Ehen durchaus gestattet.

(373) Nach islamischer Anschauung sind die Kinder eines muslimischen Mannes und einer christlichen Frau von Geburt an Muslime, und es besteht die Pflicht, sie islamisch zu erziehen. Diese Pflicht, deren Erfüllung primär dem muslimischen Ehemann obliegt, ist mit der Verpflichtung der katholischen Ehefrau, ihre Kinder in ihrem eigenen Glauben zu erziehen, objektiv unvereinbar, was für eine solche Verbindung besonders schwerwiegende Probleme aufwirft. Auch muslimische Männer türkischer Abstammung, deren Herkunftsstaat mit seinem säkularen Recht eine christliche Erziehung der Kinder aus einer muslimisch-christlichen Ehe grundsätzlich gestattet, gehen vielfach noch ganz selbstverständlich davon aus, dass die Kinder, die ihnen eine christliche Ehefrau geboren hat, muslimisch erzogen werden. Deshalb ist dringend zu empfehlen, bei beabsichtigter Eheschließung mit einem Muslim, auch wenn es sich um einen Türken handelt, die Frage der Religionszugehörigkeit und religiösen Erziehung gemeinsamer Kinder schon vor der Heirat möglichst verbindlich zu regeln.

(374) Dringend zu klären sind vor Eingehen einer christlich-muslimischen Ehe auch z. B. folgende Fragen: Darf die christliche Ehefrau eines muslimischen Mannes nach der Heirat Gottesdienste ihrer Religionsgemeinschaft besuchen oder sonstige Kontakte zu dieser unterhalten? Muss es ihr gestattet werden, innerhalb des ehelichen Haushalts für die eigene Person christliche Symbole und christliches Schrifttum zu benutzen? Darf sie in ihrem Ess- und Trinkverhalten von islamischen Vorschriften abweichen? Muss sie – etwa im Zu-

sammenhang mit ihrem Monatszyklus oder nach Geburten – den spezifisch islamischen Anforderungen an die rituelle Reinheit einer Gattin Genüge tun oder nicht? Diese und ähnliche Fragen sind im Verlauf der Geschichte von Vertretern der verschiedenen islamischen Rechtsschulen höchst unterschiedlich beantwortet worden. Eine Christin, die daran denkt, einen Muslim zu ehelichen, sollte unbedingt schon vor der Heirat die Vorstellungen ihres Partners zu diesen Fragen so weit wie möglich in Erfahrung bringen und sich mit ihm auf Modalitäten zu einigen versuchen, die es ihr ermöglichen, ihr Christsein angemessen zu leben und sich ihrem Begriff von der eigenen Personwürde entsprechend zu verhalten.

(375) Wichtig zu wissen ist für eine Christin, die die Ehe mit einem Muslim erwägt, dass nach dem islamischen Recht die christliche Ehefrau ihren muslimischen Ehemann bei dessen Tod nicht beerben kann. Als noch bedeutsamer kann sich im Einzelfall die Tatsache erweisen, dass das islamische Recht dem Mann, auch wenn er eine Christin geheiratet hat, die Schließung einer weiteren Ehe erlaubt.⁹⁴

Soziale und kulturelle Rahmenbedingungen einer islamisch-christlichen Ehe

(376) Eine Christin, die die Heirat mit einem Muslim erwägt, muss sich von vornherein darüber klar sein, dass es für die Entwicklung ihrer Ehe und ihre persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten, nicht zuletzt auch für ihre Möglichkeiten, die eigene Religion ungehindert zu leben, einen großen Unterschied machen kann, ob sie mit ihrem Partner auch künftig in Deutschland ansässig bleibt oder nicht. Folgt sie ihm in sein islamisch geprägtes Herkunftsland, so muss sie selbst dann, wenn er persönlich ihr jegliche Freiräume zu lassen bereit wäre, darauf gefasst sein, dass für sie vom sozialen Umfeld und vor allem von seiner Familie ein deutlich größerer Anpassungsdruck – und unter Umständen auch Konversionsdruck – ausgehen kann als im Falle des Verbleibens in Deutschland. Das gilt umso mehr, als in den meisten

⁹⁴ Vgl. Teil I, Kap. 3.2.5.

Teilen der islamischen Welt – auszunehmen ist hier inzwischen die städtische Türkei – das weitgehend selbständige Zusammenleben der Eheleute und ihrer Kinder in Form der Kleinfamilie noch nicht der Regelfall ist, vielmehr das Leben in einem größeren Familienverband die Normalität darstellt. Unter solchen Bedingungen fühlt sich die nähere Verwandtschaft des Mannes mit großer Wahrscheinlichkeit für die soziale Kontrolle der eingetragenen christlichen Ehefrau mit zuständig, und diese wird es von vornherein schwerer haben als in Deutschland, sich den religiös und kulturell geprägten Verhaltenserwartungen ihres Mannes und ihrer Schwiegereltern zu entziehen, wo diese ihrer eigenen Überzeugung widersprechen. Deshalb muss die Frage, wo der künftige eheliche Wohnsitz liegen soll, unbedingt schon vor der Eheschließung sorgfältig bedacht und nach Möglichkeit so entschieden werden, dass die Frau aller Voraussicht nach ein Familienleben zu erwarten hat, das ihr kein für sie auf Dauer untragbares Maß an Anpassung abverlangt. Eine wesentliche Voraussetzung für eine verantwortliche Entscheidung dieser Frage, aber auch der weitergehenden, ob sie sich die Eheschließung mit dem muslimischen Partner überhaupt zutrauen kann, ist dabei, dass sie dessen Familie und Herkunftsland bereits im Vorfeld besucht und sich einen möglichst genauen Eindruck von deren Lebensverhältnissen und Wertvorstellungen verschafft.

Die islamische Eheschließung

(377) Die islamische Form der Eheschließung besteht in einem privatrechtlichen Vertrag zwischen den Ehepartnern, der im Beisein von zwei Zeugen abgeschlossen wird. Voraussetzung ist die körperliche und geistige Gesundheit beider Partner. In einigen islamisch geprägten Ländern sorgt inzwischen der Gesetzgeber für die Einhaltung eines gewissen Mindestalters, das ansonsten traditionell bei Jungen bei 12 und bei Mädchen zwischen 9 und 12 Jahren liegt. Der Islam kennt ähnliche Ehehindernisse wie das Christentum (Blutsverwandtschaft, Schwägerschaft, „Milchverwandtschaft“). Das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit lässt abgesehen von der Ehe eines Muslim mit

einer Angehörigen der sogenannten Buchreligionen keine Ausnahmen zu.

(378) Die Mitwirkung eines Imam bei der Eheschließung ist nach islamischem Recht an sich ebenso wenig nötig wie eine öffentliche, spezifisch religiöse Zeremonie. Dennoch hat es sich in islamischen Ländern inzwischen teilweise eingebürgert, zu diesem Zweck in Brautkleid und festlichem Anzug die Moschee aufzusuchen, ähnlich, wie christliche Brautleute zu ihrer Trauung zur Kirche gehen; der Imam, vor dem der Vertragsschluss dann vorgenommen wird, hält in diesem Falle häufig eine Ansprache.

Rechte und Pflichten von Mann und Frau in Ehe und Familie

(379) Mann und Frau haben nach den auf Koran und Hadith gründenden Maßgaben der Scharia und nach traditionellem muslimischem Verständnis ihre je eigenen Aufgaben und Verantwortungsbereiche. Dem Mann wird dabei bis heute vor allem der Broterwerb für die Familie und die Vertretung der Familie nach außen zugewiesen, der Frau die Haushaltsführung und die alltägliche Kindererziehungsarbeit. Dabei sind nach der Scharia die Rechte und Pflichten beider Eehälften sehr ungleich verteilt, und zwar keineswegs in jeder Beziehung zum Nachteil der Frau: So hat der Mann den Unterhalt von Frau und Kindern grundsätzlich allein zu bestreiten. Das gilt auch dann, wenn seine Frau über größere Vermögenswerte verfügt als er selbst oder laufende Einkünfte in beträchtlicher Höhe bezieht. Die Morgengabe, die der Mann seiner Frau nach Vollzug der Ehe schuldet, geht ausschließlich in Besitz und Verfügung der Frau über und braucht von ihr, da der eheliche Güterstand die Gütertrennung ist, in keiner Weise für die Bedürfnisse der Familie aufgewandt zu werden.

(380) In anderen Beziehungen ist die rechtliche Position der Frau in der Ehe jedoch deutlich schwächer als die des Mannes. Sure 4, 34 sagt in aller Klarheit: „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (sc. vor diesen) ausgezeichnet hat und wegen der Ausgaben, die sie von ihrem Vermögen gemacht haben.“ Gedacht ist dabei wahrscheinlich an die Zahlung der Morgengabe bei der Eheschließung.

Die Frau schuldet dem Mann Gehorsam; die Fortsetzung des eben zitierten Koranverses ermächtigt den Mann für den Fall, dass er sich dieses Gehorsams nicht sicher genug sein zu können meint, zu einer abgestuften Folge von Züchtigungsmaßnahmen, die bis zur Anwendung körperlicher Gewalt reichen. Dort heißt es wörtlich: „Und wenn ihr fürchtet (!), dass Frauen sich auflehnen, dann vermahnt sie, meidet sie im Ehebett und schlägt sie!“ Trotz dieses Textes, der die Gefahr birgt, von gewalttätigen Ehemännern als religiöse Rechtfertigung ihres Tuns benutzt zu werden, hängt allerdings das tatsächliche Geschehen in der Ehe bei Muslimen genau wie bei Christen nicht nur von einem einzelnen Schriftwort ab. Ob es zu entsprechenden Übergriffen kommt oder nicht, entscheidet sich in der Realität nicht primär an dem Züchtigungsrecht, das die Scharia im Anschluss an den Koran dem Manne traditionell einräumt, sondern am Maß der Kultiviertheit und der Harmonie, das die Partner erreicht haben.

(381) Der Mann hat nach islamischem Recht die Befugnis, den Aufenthaltsort seiner Gattin zu bestimmen. Dies bedeutet unter heutigen Bedingungen auch, dass er ihr eine Berufstätigkeit außer Hauses verbieten und dass er sie an Reisen etwa in ihr europäisches Heimatland hindern kann. Die Frage, ob der Mann seiner Ehefrau Besuchskontakte mit ihren eigenen nächsten Angehörigen verwehren darf, wurde von den einzelnen islamischen Rechtsschulen unterschiedlich beantwortet.

Ehescheidung im islamischen Recht

(382) Nach einem überlieferten Wort des Propheten Muhammad ist die Verstoßung der Ehefrau durch ihren Mann von allen nach dem göttlichen Gesetz erlaubten Dingen das verabscheuungswürdigste. Dennoch macht das traditionelle islamische Recht dem Ehemann diese Art der Scheidung außerordentlich leicht: Nach ihm gilt die Ehe als geschieden, wenn der Mann gegenüber seiner Frau eine einfache Verstoßungsformel dreimal ausgesprochen hat. Dafür bedarf es weder der Angabe von Gründen noch des Beiseins Dritter. Der Mann soll diese Formel jeweils im Abstand von einigen Wochen in drei

verschiedenen Monatszyklen der Frau aussprechen, damit er die Ehe nicht aus einer Augenblickslaune heraus oder auf dem Höhepunkt eines womöglich nur punktuellen Streits leichtfertig beendet, vielmehr beide Partner Gelegenheit haben, noch einmal in Ruhe nachzudenken und – auch durch Vermittlung beiderseitiger Vertrauenspersonen z. B. aus der eigenen Familie – nach Versöhnungsmöglichkeiten zu suchen. Allerdings betrachtet das herkömmliche sunnitische Recht die Scheidung auch dann als rechtsgültig, wenn der Mann diese Regel nicht einhält, sondern das vereinfachte Verfahren benutzt, die Verstoßungsformel ganz einfach in ein und derselben Konfrontation mit seiner Frau gleich dreimal hintereinander auszusprechen. Die Gesetzgebung einer Reihe von Staaten der islamischen Welt, in denen der familienrechtliche Teil der Scharia noch gilt, hat der Leichtigkeit solcher Scheidungen durch deren Einbindung in ein gerichtliches Verfahren, durch Vorschaltung eines von Amts wegen zu unternehmenden obligatorischen Versöhnungsversuchs oder durch Einführung einer Abfindungszahlung für die Frau über die von der Scharia vorgeschriebenen Unterhaltszahlungen hinaus entgegenzuwirken versucht. Dennoch befindet sich die Ehefrau überall dort, wo diese Scheidungsform nach wie vor zugelassen ist – also in allen islamischen Ländern außer der Türkei – auch weiterhin in einer sozial deutlich unsichereren Lage als ihr Mann.

(383) Dem Verstoßungsrecht des Mannes steht auf Seiten der Frau kein vergleichbares Recht zur Scheidungsinitiative gegenüber. Nach den traditionellen Normen der Mehrzahl der Rechtsschulen kann sie lediglich in einigen eng umgrenzten Fällen, so bei Impotenz, bestimmten chronischen körperlichen Erkrankungen, Mondsüchtigkeit, sehr langfristiger Abwesenheit oder hartnäckiger Unterhaltsverweigerung ihres Mannes, die Auflösung der Ehe durch den Richter verlangen, sieht man von einigen spezielleren Scheidungsverfahren ab, für deren Anwendbarkeit die Voraussetzungen noch viel seltener erfüllt sind. Nur die vornehmlich in den Maghrebstaaten und Teilen Westafrikas verbreitete malikitische Rechtsschule bietet der Frau traditionsgemäß etwas erweiterte Möglichkeiten zur Einleitung der Scheidung. Deren Verwirklichbarkeit hängt jedoch von der Unterstützung von

Personen des sozialen Umfelds ab. Dass diese bei Konflikten für die weibliche Eehälfte Partei ergreifen werden, ist unter den herrschenden patriarchalischen Verhältnissen nicht unbedingt anzunehmen.

(384) Nach traditionellem islamischem Recht hat die Ehefrau nach einer erfolgten Scheidung nur einen vergleichsweise kurzen Anspruch auf Unterhaltungsleistungen des Mannes: wenn sie nicht schwanger ist, für eine Wartefrist von drei Monatszyklen, bei Vorliegen einer Schwangerschaft bis zur Geburt des Kindes. Die moderne Gesetzgebung islamischer Länder hat diese Unterhaltsansprüche zum Teil ausgedehnt; dennoch bleiben sie im Vergleich zu denen, die die Frau bei entsprechender Sachlage im Scheidungsfalle nach deutschem Recht geltend machen könnte, bescheiden.

(385) Die potentiell gravierendste Scheidungsfolge für eine Christin, die mit einem aus einem anderen islamischen Land als der Türkei stammenden Muslim verheiratet war und mit ihm gemeinsame Kinder hat, ist jedoch die, dass nach islamischem Recht bei Scheidung die Personensorge für die Kinder grundsätzlich auf den muslimischen Mann übergeht und die Mutter dann noch nicht einmal einen Anspruch auf Besuchskontakte hat. Kommt diese Regelung zur Anwendung, dann verliert die Mutter ihre Kinder mit der Scheidung faktisch, und zwar auch bei Vorliegen von Voraussetzungen, angesichts derer ihr unter deutschen Rechtsverhältnissen zweifelsfrei das Sorgerecht zugesprochen würde. Dieser Fall kann, wie die Erfahrung zeigt, nicht nur dann eintreten, wenn das Ehepaar seinen Wohnsitz zuletzt im Herkunftsstaat des Mannes hatte und die Scheidung dort vollzogen worden ist: Schafft es der Mann, die Kinder aus Deutschland in sein Heimatland zu holen, ob nun durch Entführung oder unter Nutzung der Tatsache, dass er sie nach der Entscheidung eines deutschen Gerichts für eine begrenzte Zahl von Ferienwochen pro Jahr bei sich haben darf, dann gelingt es der Frau unter Umständen nicht, sie zurückzubekommen, selbst wenn sie vor dortigen Gerichten auf ihre Herausgabe klagt oder mit Unterstützung der deutschen Botschaft die dortigen Behörden um Hilfe ersucht.

Die religionsverschiedene bi-nationale Ehe im deutschen Recht

(386) Inwieweit die Bestimmungen des islamischen Rechts für die Ehe vor dem deutschen Recht Bestand haben können, wurde an anderer Stelle erörtert.⁹⁵

(387) Will eine Frau deutscher Staatsangehörigkeit die Ehe mit einem Muslim ausländischer Staatsangehörigkeit eingehen, sollte sie sich unbedingt genauestens mit den im Heimatland ihres künftigen Ehemannes gültigen Ehegesetzen vertraut machen. Grundsätzlich sollte sie darauf bestehen, die Ehe in zivilrechtlicher Hinsicht vor dem deutschen Standesamt zu schließen. Dadurch kann sie sicherstellen, dass auch im Falle einer Scheidung wenigstens vor deutschen Gerichten das deutsche Familienrecht zur Anwendung kommt. Dies ist von größter Bedeutung, wenn im Rahmen der Abwicklung der Scheidungsfolgen z. B. über das Sorgerecht für Kinder zu entscheiden ist. Schließt sie hingegen ihre Ehe nach dem ausländischen Eherecht, sollte sie zu ihrem Schutz unbedingt alle für ihre rechtliche Absicherung notwendigen und gemäß dem jeweiligen Recht möglichen Bedingungen im Ehevertrag absichern.

Zum katholischen Eheverständnis und Eherecht

(388) Die Ehe wird in der katholischen Kirche verstanden als Lebens- und Liebesgemeinschaft von Mann und Frau, die ausgerichtet ist auf das Wohl der Gatten und die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft. Die Ehe ist wesentlich gekennzeichnet durch Treue zu dem einen Partner bzw. der einen Partnerin und durch Unauflöslichkeit (Wesenseigenschaften). Die gültige Ehe unter Christen ist Sakrament; die Ehe eines Katholiken mit einem Nichtchristen (religionsverschiedene Ehe) ist eine nicht-sakramentale Ehe.

(389) Um eine in der katholischen Kirche gültige Ehe zu schließen, müssen beide Partner frei und ungehindert den Ehebund im oben beschriebenen Verständnis eingehen wollen (Ehekonsens). Zur katholi-

⁹⁵ Vgl. Teil I, Kap. 3.2.5.

schen Kirche gehörende Katholiken sind dabei grundsätzlich an die vorgeschriebene kanonische Eheschließungsform gebunden. Sie sieht vor, dass die Partner ihren Ehekonsens vor einem traungsberechtigten Geistlichen der katholischen Kirche und zwei Zeugen erklären. Bei religionsverschiedenen Ehen kann von dieser Formvorgabe im Einzelfall befreit werden (Dispens).

(390) Für katholische Gläubige kann es im Hinblick auf den eigenen Glauben und auch auf das Glaubensleben künftiger Kinder schwierig sein, mit einem Partner eine Ehe zu schließen und zu führen, der den christlichen Glauben nicht teilt und einer anderen Religion angehört. Aus Verantwortung für das Glaubensleben ihrer Mitglieder hat die katholische Kirche daher das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit aufgestellt. Eine religionsverschiedene Ehe kann deshalb nur gültig geschlossen werden, wenn vor der Eheschließung von diesem Hindernis befreit wird (Dispens).

(391) Für die Befreiung vom Ehehindernis der Religionsverschiedenheit müssen zwei Bedingungen erfüllt sein: Der katholische Partner verspricht, an seinem Glauben festzuhalten, und alles ihm Mögliche zu tun, dass auch seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und im katholischen Glauben erzogen werden. Der muslimische Partner muss von diesem Versprechen Kenntnis erhalten und auch über die Inhalte des kirchlichen Eheverständnisses informiert sein. Es muss dem katholischen Partner bewusst sein, dass auch der Muslim zur Weitergabe seines Glaubens verpflichtet ist. Dies kann Konfliktstoff und erhebliche Probleme für die Beziehung bergen.

(392) Gespräche mit dem katholischen und dem muslimischen Partner sollten möglichst früh vor einer Eheschließung geführt werden, damit Entscheidungen nicht unter Zeitdruck, sondern wohlüberlegt getroffen werden können. Spätestens im notwendigen Ehevorbereitungsgespräch werden die spezifischen Probleme einer katholisch-islamischen Ehe und die unterschiedlichen Vorstellungen von Katholiken und Muslimen in Bezug auf das Eheverständnis (Einehe, Unauflöslichkeit) und die Ehepraxis (Rolle der Frau, Kindererziehung) angesprochen werden müssen.

(393) Die Eheschließung mit einem nichtchristlichen Partner, der an Gott glaubt, kann in einem Wortgottesdienst vorgenommen werden, die Gebete, Lesungen und Gesänge können der besonderen Situation angemessen so ausgewählt werden, dass der muslimische Partner sie verstehen und im Rahmen des Möglichen von seinem Glauben her mit vollziehen kann.⁹⁶

(394) Wurde von der kanonischen Eheschließungsform befreit (Dispens) und findet somit keine Eheschließung nach katholischer Form statt, genügt zur Gültigkeit der Ehe zwischen einem katholischen und einem muslimischen Partner auch eine andere Form der öffentlichen Eheschließung, so die standesamtliche Trauung. Haben sich die Eheleute nach Dispens von der kanonischen Eheschließungsform für diese Form der Eheschließung entschieden, ist zu beachten, dass das katholische Kirchenrecht jede andere Form einer öffentlichen Eheschließung – so eine öffentliche Eheschließung nach islamischer Tradition – ausschließt.

Hinweise zum Abschluss eines Ehevertrags

(395) Unbeschadet der Unauflöslichkeit der Ehe nach katholischem Verständnis und der Intention der christlichen Partnerin, ihre religionsverschiedene Ehe als unauflösliche zu schließen, kann es für sie sinnvoll sein, über einen Ehevertrag nachzudenken. Dies gilt im Hinblick auf das islamische Eheverständnis und die Milderung möglicher Scheidungsfolgen.

(396) Der Hauptgegenstand des islamischen Ehevertrags sind herkömmlicherweise Art und Höhe der Morgengabe, d. h. des „Brautgelds“ oder der Sachwerte, die der Ehemann seiner Frau am Morgen nach der Hochzeitsnacht zu übereignen hat. Von christlichen Europäerinnen, denen diese Einrichtung nicht vertraut ist, wird ein solches vertraglich festgelegtes Geschenk oft aus dem spontanen Gefühl heraus, es komme letztlich doch nur auf die Liebe zwischen den angehenden Eheleuten an, als überflüssig empfunden oder gar mit dem

⁹⁶ Vgl. *Die Feier der Trauung*, 1992, Pastorale Einführung, 38, 40.

Argument, sie wollten sich schließlich nicht „kaufen“ lassen, erst einmal abgewehrt. Tatsächlich aber liegt im Brautgeld im Hinblick auf die relative Leichtigkeit, mit der die Frau nach islamischem Recht auch gegen ihren Willen geschieden werden kann, und die enge zeitliche Begrenztheit der Unterhaltszahlungen, die sie danach noch zu erwarten hat, eine notwendige Absicherung für den Fall eines vorzeitigen Ejdes der Ehe.

(397) Anzuraten ist in diesem Zusammenhang das in islamischen Ländern häufig praktizierte Verfahren, die Morgengabe relativ hoch anzusetzen, zugleich jedoch zu vereinbaren, dass der größte Teil von ihr erst bei einer eventuell vom Mann ausgesprochenen Scheidung fällig wird. Damit wird im Interesse der Frau die Möglichkeit, dass der Mann leichthin die Scheidungsinitiative gegen sie ergreift, wirksam reduziert. Auch kann zum Schutz der christlichen Frau vor einer späteren polygynen Verbindung des Mannes vereinbart werden, dass der Mann auf dieses ihm gemäß der Scharia zustehende Recht verzichtet. Weitere Punkte, deren Aufnahme in den Ehevertrag dringend zu empfehlen ist, sind Vereinbarungen über das Recht der Frau auf Besuch von Gottesdiensten, auf Inanspruchnahme seelsorglicher Betreuung, auf Teilnahme an Veranstaltungen ihrer Pfarrgemeinde und auf die ihrer Religion gemäßen persönlichen Lebensformen innerhalb der Familie. Je nach Herkunftsland und -milieu des Mannes kann es außerdem angezeigt sein, dessen generelle Zustimmung zu einer etwa gewünschten Berufstätigkeit der Frau sowie dazu, dass sie Reisen in ihr Heimatland unternimmt und Kontakte mit den Angehörigen ihrer Herkunftsfamilie pflegt, vertraglich zu fixieren. Ein wichtiger Punkt, der in jedem Ehevertrag mit einem Muslim vorkommen sollte, der aus einem anderen islamischen Land als der Türkei stammt, ist ferner eine Regelung des Sorgerechts für die Kinder im Scheidungsfall, die für die christliche Mutter tragbar ist.

(398) Der Abschluss eines nach den Kriterien des islamischen Rechts gültigen Ehevertrags ist, darauf sei ausdrücklich hingewiesen, als zusätzliche Absicherungsmaßnahme für christliche Frauen bei Eheschließungen mit Muslimen aus einem anderen islamischen Her-

kunftsland als der Türkei auch dann unbedingt zu empfehlen, wenn sich das Paar mit Dispens von der kanonischen Formvorschrift auf einem deutschen Standesamt trauen lässt oder wenn der muslimische Partner eine katholische Trauung akzeptiert und beide Partner gegenwärtig nicht daran denken, ihren ehelichen Wohnsitz einmal im Herkunftsland des Mannes zu nehmen. Es können nämlich später unerwartete Umstände eintreten, die es dem Ehemann oder beiden Partnern doch geraten scheinen lassen, dorthin überzusiedeln.

(399) Ferner kommt es nach in Deutschland erfolgten Scheidungen muslimisch-christlicher Ehen nicht ganz selten vor, dass der Mann die gemeinsamen Kinder mit Unterstützung seiner Verwandtschaft auch gegen den Willen der Frau auf dem Wege einer Entführung in sein Herkunftsland verbringt, und zwar mit der Rechtfertigung, deren islamische Erziehung könne nur so gesichert werden. In solchen Fällen hat die Frau vor Gerichten des Heimatlandes des Mannes so gut wie keine Aussicht, die Kinder zugesprochen zu bekommen, wenn sie keinen gültigen islamischen Ehevertrag vorweisen kann, in dem festgehalten ist, dass sich der Mann für den Scheidungsfall zur Anerkennung der Sorgerechtsregelung des deutschen Gerichts verpflichtet hat.

(400) Nach islamischem Recht kann die christliche Ehefrau ihren muslimischen Ehemann bei dessen Tod nicht beerben. Es sollte daher zumindest versucht werden, in den Ehevertrag die Bestimmung aufzunehmen, dass diese Regelung nicht zur Anwendung kommt. Außerdem lässt sie sich alternativ auch durch eine testamentarische Verfügung des Mannes zugunsten der Ehefrau entschärfen, die für den Fall, dass der Mann als erster stirbt, eventuell im Ehevertrag vorab vereinbart werden kann.

(401) In jedem Falle aber ist zu bedenken: Selbst wenn die christliche Frau über einen Ehevertrag verfügt und dieser ihre Position stützt, besteht jedoch keine sichere Gewähr dafür, dass die Gerichtsbarkeit des Heimatstaates ihres Mannes eventuellen Klagen ihrerseits – sei es in Sorgerechtsfragen, sei in erbrechtlichen Dingen – auch tatsächlich stattgibt. Insbesondere für den Streit um das Sorgerecht gilt, dass das

örtliche Gericht meist gegen den Druck der öffentlichen Meinung entscheiden müsste, die in mehrheitlich muslimischen Ländern gewöhnlich dahin geht, dass Kinder eines Muslim um ihrer islamischen Erziehung willen im Scheidungsfalle der Obhut ihres muslimischen Vaters oder der Verwandtschaft desselben, nicht derjenigen ihrer christlichen Mutter, zu unterstellen sind. Dieses verbleibenden Risikos sollten sich Christinnen, die einen Muslim entsprechender Herkunft heiraten wollen, von vornherein bewusst sein.

Feiern, multireligiös

(402) Beten von Muslimen und Christen in gemeinsam gestalteten Begegnungen findet sowohl bei offiziell geplanten Anlässen wie auch informell und ungeplant statt, und zwischen beidem gibt es zahllose Mischformen. Auch in unseren säkularisierten Gesellschaften fehlt es nicht an freudigen sowie leidvollen Ereignissen auf nationaler Ebene, die auch religiös begangen werden und somit das Beten von Christen, Muslimen und anderen religiösen Gruppen in Gegenwart von Angehörigen der jeweils anderen Religionen nahe legen. Seit einiger Zeit kommen dazu immer häufiger Ereignisse auf internationaler Ebene, nicht zuletzt gewaltsame Konflikte in Regionen, in denen Religionen eine wichtige Rolle spielen, die viele Anhänger in Deutschland haben. So kommt es immer häufiger zu multireligiösen Gebetstreffen für den Frieden. Das große Gebet der Religionen in Assisi im Jahre 1986 hat seither in der ganzen Welt als eine Quelle der Inspiration fortgewirkt. Auch schließen viele der auf verschiedenen Ebenen organisierten islamisch-christlichen Begegnungen in ihrem Programm nicht selten eine Zeit für Hören und Beten ein.

(403) Der Vielfalt der Gelegenheiten entspricht eine Vielfalt praktizierter Formen. Immer öfter wird eine Art „geistliche Gastfreundschaft“ geübt. Die Mitglieder einer Gemeinschaft nehmen im Rahmen einer offiziellen Veranstaltung oder – etwa im Kontext gegenseitiger Besuche von benachbarten Kirchen- und Moscheegemeinden – aus Interesse und Freundschaft am Gottesdienst der anderen Gemeinschaft teil.

(404) Seit einigen Jahren gibt es, auf die Initiative der Muslime hin, den „Tag der offenen Moschee“, und überhaupt laden Muslime Christen und andere Nicht-Muslime immer häufiger zum Besuch der Moschee und zur Anwesenheit beim rituellen Gebet der Moscheegemeinde ein – was allerdings keinesfalls als Einladung zur Teilnahme missverstanden werden sollte: Bei solchen Moscheebesuchen erklärt der Imam der Moschee oder ein Vertreter den christlichen Gästen die wesentlichen Elemente der Moschee, des rituellen Gebets und der zu ihm gehörenden rituellen Waschungen und Vorschriften und führt so auch in wesentliche Aspekte des Islam als Glauben und Praxis ein.

(405) Ein Beten in Präsenz von Angehörigen verschiedener Religionen kann sich in vielen Formen vollziehen: gemeinsames Schweigen vor dem unaussprechlichen Gott, gemeinsames Hören ausgewählter Texte aus Bibel und Koran, wobei sich eine gute Anzahl von Psalmen ganz besonders eignet; außerdem aber auch gemeinsam und sorgfältig ausgewählte, geistliche Literatur, Gebete des Lobes, Dankes, der Reue und Bitte, Segensformeln, Litaneien und spontan formulierte Beiträge. Der Vortrag der Gebete und das Mitteilen von Reflexionen mögen hier und da durchaus auch musikalisch gestaltet sein.

(406) Wo sich solche Formen von Feiern unter Einbeziehung des Betens entwickeln, stellen sich sowohl von der christlichen wie von der muslimischen Glaubensstradition her ernst zu nehmende Fragen. Die Zurückhaltung auf beiden Seiten zeigt, dass wir es bei der Begegnung im Gebet mit Fragen zu tun haben, die das Herz beider Religionen und ihres Verhältnisses zueinander betreffen. Erst auf der Grundlage einer Kenntnis der beiderseitigen Gebetsverständnisse⁹⁷ kann die nötige Klarheit für ein verantwortungsvolles Vorgehen gewonnen werden.⁹⁸

⁹⁷ Vgl. Teil II, Stichwort Beten im Islam und im Christentum.

⁹⁸ Vgl. auch für die weiteren Ausführungen: Deutsche Bischofskonferenz, *Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe*. Bonn, 2003.

Verschiedene Anlässe und Formen

Wechselseitige Teilnahme am Gottesdienst als Gäste

(407) Zunächst ist hier vorausgesetzt, dass solche Teilnahme auf Einladung hin zustande kommt. Als Gast dem Gottesdienst einer Moscheegemeinde beizuwohnen ist dem Besuch einer Familie in ihrem Heim vergleichbar. Man tappt nicht uneingeladen hinein. Eine Einladung wird es der Gemeinde ermöglichen, sich gebührend auf den Empfang der Gäste bzw. auf die Rolle des Gastes vorzubereiten. Wenn man dem Gottesdienst einer anderen Gemeinschaft beiwohnt, ist vor allem „respektvolle Gegenwart“ angesagt. Damit ist hier konkret der Respekt für den gesamten rituellen Vollzug des islamischen Gebets gemeint. Wenn Christen Muslime als Gäste beim liturgischen Gebet empfangen, sollten sie vertraut sein mit den besonderen Empfindlichkeiten der Muslime, gleichzeitig aber ihren eigenen liturgischen Raum unverändert lassen und ihr Gebet ohne jegliche Abstriche vollziehen. Der ungeschmälerte Vollzug des Gebets und der Riten sollte nicht als Zeichen mangelnder Aufmerksamkeit für die Gäste missdeutet werden. Dabei müssen bestimmte Verhaltensweisen und Einschränkungen, z. B. keine Zulassung von Nichtkatholiken zur eucharistischen Kommunion beachtet werden.

Beten im Rahmen multireligiöser Begegnungen

(408) Durch das berühmt gewordene Weltgebetstreffen von Assisi 1986 wurde ein anderes Modell geprägt: die multireligiöse Feier bzw., genauer, das Gebet im Rahmen einer multireligiösen Begegnung. Darunter verstehen wir eine Begegnung, bei der Gebete verschiedener Glaubensgemeinschaften neben- oder nacheinander vollzogen werden. Während die Vertreter einer Glaubensgemeinschaft ihr Gebet vollziehen, hören die anderen Teilnehmer in respektvollem Schweigen zu. Oft nehmen Christen und Muslime zusammen mit anderen Gläubigen an solchen Begegnungen teil.

(409) Von christlicher Seite sollte eine solche Begegnung möglichst ökumenisch getragen und von Geistlichen der entsprechenden Kirchen mitgestaltet werden. Dabei sind jedoch unterschiedliche Be-

wertungen durch die einzelnen christlichen Konfessionen zu beachten. Die Vertreter der Religionen, die bei Gebeten in multireligiösem Kontext mitwirken, sollten von ihren Institutionen anerkannt und offiziell beauftragt sein, um Konflikte zu vermeiden.⁹⁹

(410) Auf die Auswahl geeigneter Orte muss große Sorgfalt verwendet werden. In der Regel sollten solche Begegnungen nicht in einem Sakralraum, sondern in neutralen Räumlichkeiten stattfinden. Dadurch kann Rücksicht auf das Bilderverbot genommen werden, das für Juden wie Muslime gilt. Auch die Auswahl des Tages und der Stunde bedarf der Sorgfalt. Dabei sind die jeweiligen Fest- und Feiertage, etwa der Sonntag, der Sabbat und der Freitag, sowie die Gebetszeiten zu respektieren.¹⁰⁰

(411) Für Gebete bei multireligiösen Begegnungen ist eine gute Vorbereitung außerordentlich wichtig. Dazu gehört, dass die Vertreter der Religionen, die sich beteiligen, sich vorher treffen, um sich kennen zu lernen und persönliche Kontakte aufzunehmen. Wenn Vertreter von Religionen oder Gruppen teilnehmen, zwischen denen Spannungen bestehen, muss zuvor geklärt werden, ob die erforderlichen Voraussetzungen gegeben sind.

(412) Empfehlenswert ist zur Vorbereitung, eine Begegnung mit Gesprächen und evtl. auch Vorträgen durchzuführen. Sie kann Einblicke in die Lebensweise der Religionen geben und Themen anschnitten, die für die Begegnung im Gebet hilfreich sind. Dazu gehören das Verständnis des Dialogs, des Gebets und des Friedens in den verschiedenen religiösen Traditionen.¹⁰¹

(413) Vom Träger aus gesehen gibt es bei multireligiösen Treffen zwei Formen, das Team-Modell und das Gastgeber-Modell. Beim Team-Modell laden die beteiligten Religionen gemeinsam ein und gestalten in einer Arbeitsgruppe die Begegnung. Beim Gastgeber-

⁹⁹ Ibid., Kap. IV, 2.

¹⁰⁰ Ibid., Kap. IV, 2.

¹⁰¹ Ibid., Kap. IV, 3.

Modell lädt eine Religion ein, leitet die Vorbereitung unter Beteiligung der anderen Religionen und organisiert die Durchführung.

(414) Als grundsätzliche Regel gilt, dass auf das gemeinsame Beten – sei es von frei verfassten oder sei es von aus der Tradition ausgewählten Texten – verzichtet wird, wie es auch in Assisi gehalten wurde. Es sollte auch darauf verzichtet werden, gemeinsam Lieder zu singen, die von den jeweiligen Glaubensvorstellungen und Glaubensstraditionen geprägt sind. Eine weitere Regel ist es, dass eine Religion bei solchen Feiern keine Texte oder Bräuche anderer Religionen in ihre Beiträge aufnimmt, die nicht gleichzeitig – wie im Fall des Alten Testaments bei Christen – auch zur eigenen Überlieferung gehören.

(415) Für den Ablauf und Aufbau einer multireligiösen Begegnung gibt es keine verbindliche oder feststehende Form. Die Gestaltung der von den einzelnen Partnern vorgetragenen Teile liegt in deren Verantwortung, muss aber so sein und vorgetragen werden, dass jeder Teilnehmer ihr mit Respekt folgen kann und sich nicht angegriffen fühlt. Das Lob des einen und ewigen Gottes ist immer unverzichtbares Element, bevor Anliegen und Bitten vorgetragen werden. Die Begegnung kann unter ein bestimmtes Thema gestellt oder einem bestimmten Anliegen, wie dem Frieden gewidmet werden.

(416) Aus der katholischen Tradition bietet sich die Tagzeitenliturgie als Modell an. Dazu gehören Lesungen aus den heiligen Schriften wie auch Gebete aus den gottesdienstlichen Traditionen. Geeignete christliche Gebetstexte sind unter anderem das Vaterunser, das Benediktus, das Magnifikat, Psalmen sowie Lieder und Hymnen.

(417) Gesten und Gebärden, die von allen Partnern nach Absprache akzeptiert worden sind, können einbezogen werden. Zu nennen sind das Entzünden von Kerzen, Formen des Friedensgrußes, das Austeilen von Blumen und anderen geeigneten Zeichen. Auch das Schweigen ist ein wichtiges und geeignetes Element, das der Sammlung und dem stillen Beten dient, aber auch beim Gedenken an Opfer der Gewalt und bei Bitten in Krisensituationen angebracht ist. Bei musikali-

schen Beiträgen ist darauf zu achten, dass alle Partner sie annehmen können. Instrumentalmusik eignet sich manchmal besser als Gesang.¹⁰²

Feiertage im Islam

(418) Der islamische Kalender basiert auf der muslimischen Zeitrechnung. Diese beginnt mit dem Anfang desjenigen Mondjahres, in dem die Auswanderung Muhammads aus Mekka (*Hidschra*) im Jahre 622 stattgefunden hat. Gerechnet wird weiterhin nach dem Mondkalender. Er hat eine siebentägige Woche und zwölf Monate. Dem Mondkalender folgende Jahre sind um etwa zehn Tage kürzer als die des Sonnenkalenders. Dies hat zur Folge, dass islamische Feiertage im christlichen Kalender um diesen Zeitraum gewissermaßen nach vorne wandern.

(419) Religiös gesehen haben der Fastenmonat *Ramadan*, der *Dhū al-Hidschdscha*, in dem die obligatorischen Pilgerfahrt nach Mekka (*Hadsch*) stattfindet, und der Monat *Muharram*, der Trauermonat der Schiiten, eine herausgehobene Bedeutung. Der Freitag ist „der Tag der Versammlung“, der Tag des gesetzlich vorgeschriebenen gemeinsamen Gebets. Vom islamischen Gesetz her ist kein wöchentlicher Feier- oder Ruhetag vorgesehen, jedoch gilt in vielen mehrheitlich muslimisch Ländern der Freitag als Feiertag, an dem ebenso wie zu den kanonischen Feiertagen nicht gearbeitet wird. In den meisten Ländern der islamischen Welt wird heutzutage im Alltag nach dem christlichen Kalender gerechnet.

(420) Am 10. *Dhū l-Hidschdscha* findet weltweit das „Opferfest“ (*Id al-adha*) statt. In den arabischen Ländern wird es „das große Fest“ genannt. Es stellt einen Teil der vorgeschriebenen Pilgerfahrtsriten dar und besteht in der Schlachtung eines Tieres, in der Regel eines Schafes. Es soll die Gläubigen an Abrahams Bereitschaft zur Opferung seines Sohnes und an die Schlachtung eines Hammels an dessen Stelle erinnern.

¹⁰² Ibid., Kap IV, 4.

(421) Das „Fest des Fastenbrechens“ (*Id al-fitr*) beginnt am 1. des Monats *Schawwāl*, also am ersten Tag des auf den Fastenmonat Ramadan folgenden Monats. Es dauert drei bis vier Tage. Der volkstümliche Name für dieses Fest bei den Türken ist Zuckerfest (*scheker bayrami*) in Anspielung auf die dabei traditionell an die Kinder verschenkten Süßigkeiten. Die drei Festtage werden gerne zu Besuchen in der Familie und im Bekanntenkreis benutzt.

(422) *Aschūra*, der 10. Tag des ersten Monats im islamischen Kalender, *Muharram*, wurde den Muslimen ursprünglich in Anlehnung an den jüdischen Yom Kippur empfohlen. Nachdem dann der Fastenmonat Ramadan eingeführt wurde, ist das Fasten am Aschūra-Tag freiwillig. Den Schiiten gilt der gesamte Muharram, besonders aber dessen 10. Tag, als Trauerzeit. In Trauerfeiern gedenken sie des Todes von Husain im Jahre 680 bei Kerbala, der nach ihrem Verständnis ein Martyrium war. Zu diesen Feierlichkeiten gehören die Versammlungen der Gläubigen während der ersten 10 Tage des Muharram. Auf ihnen wird von Predigern die Leidensgeschichte des Propheten in Form von Elegien rezitiert. In neuerer Zeit ist die *Aschūra* Symbolik von Schiiten sozial revolutionär ausgelegt und umgesetzt worden. Am 12. Tag des islamischen Monats *Rabî I* wird seit einigen Jahrhunderten die Feier des Geburtstags (arab. *maulid*) des Propheten öffentlich gefeiert und dies ist in vielen islamischen Ländern heute ein offizieller Feiertag. Im Mittelpunkt der Feiern steht die Rezitation eines ausführlichen, langen Gedichts über Muhammad. Vertreter des Reformislam, nicht zuletzt die Wahhabiten, lehnen diese Feiern als Neuerung ab.

(423) Seit einigen Jahren senden der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog sowie der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz wie auch der Vorsitzende des Rates der EKD anlässlich des Festes des Fastenbrechens Grüße an die Muslime. In der Botschaft des Päpstlichen Rates zum Ramadan 1417/1997 z. B. hieß es:

„Der Austausch von Wünschen bietet den Christen die Gelegenheit, ihre muslimischen Freunde zu besuchen, was erlaubt, schon bestehende Freundschaften zu verstärken und neue zu schließen. Diese

jährliche Botschaft ist so wie eine Brücke, die zwischen Christen und Muslimen gebaut wird und die nie aufhört, sich zu verbreitern und zu festigen. Wir danken dafür Gott und bitten ihn, dass die Beziehungen zwischen Muslimen und Christen sich weiter verstärken. Es ist der Glaube, die vertrauensvolle und gehorsame Unterwerfung unter Gott, der Euch während dieses Monats Ramadan gedrängt hat zu fasten. Muslime und Christen, wir bezeichnen uns als ‚Gläubige‘, und wir sehen zusammen mit den Juden in Abraham ein Vorbild für unseren Glauben.“

(424) Verschiedene muslimische Dachorganisationen in Deutschland haben daraufhin damit begonnen, anlässlich des Weihnachtsfestes und Jahresbeginns ihrerseits Grußbotschaften an die Christen zu senden. Einzelne Christen, aber mehr und mehr auch christliche Gemeinden und Institutionen, in denen Christen und Muslime gemeinsam leben und arbeiten, nehmen mittlerweile die Gelegenheiten wahr, anlässlich des Festes des Fastenbrechens die muslimischen Nachbarn zu besuchen und Formen des gemeinsamen Feierns zu entwickeln. An einigen Orten haben christliche Gemeinschaften oder Institutionen die muslimischen Nachbarn an einem Abend des Fastenmonats zum Fastenbrechen und zur Begegnung eingeladen. Diese Geste ist allerseits freudig begrüßt worden und auf muslimischer Seite erwidert worden.

Haft und Strafvollzug

(425) Die Anzahl muslimischer Inhaftierter in Deutschland ist überproportional groß. So gehörten etwa im Jahre 2001 in Baden-Württemberg – bei steigender Tendenz – 21 % der Insassen von Justizvollzugsanstalten muslimischen Glaubensgemeinschaften an. Viele von ihnen sind Ausländer in Untersuchungshaft, Menschen in der Fremde, die plötzlich hilflos einer fremden Behörde ausgeliefert sind. Dem Betreuungspersonal gelingt es aufgrund von Sprachschwierigkeiten trotz guten Willens kaum, sich mit den Inhaftierten angemessen zu verständigen. Diese ihrerseits zögern – auch aus Angst vor

dem Falschverstandenwerden –, sich über ihre Bedürfnisse und Gefühle zu äußern. Somit leben sie sozusagen „in doppelter Isolation“.

(426) Viele Muslime, Männer wie Frauen, empfinden das *Aushaltenmüssen* in den ersten Tagen nach der Inhaftierung als besonders schwer. Sie erleben es als noch demütigender und schwerer als andere, wenn sie umgekleidet werden und ihnen die Privatsachen genommen werden. Das negativ Erfahrene führen sie leicht auf antiislamische Ressentiments der Beamten zurück. Die angestauten Aggressionen sind, wenn sie sich entladen, meist sehr massiv. Zwar werden nichtdeutsche Inhaftierte in der Regel zunächst einmal akzeptiert; ist ein Inhaftierter jedoch Muslim, wird er von den Mitgefangenen meist auf irgendeine Art „getestet“. Von seinen Reaktionen hängt es ab, ob er als Freund oder Feind angesehen wird. Besondere Vorsicht wird geübt, wenn der „Neue“ der Zugehörigkeit zu einer in politischer Hinsicht extremen Gruppe oder zum Terroristenmilieu verdächtigt wird. Die Subkultur des Gefängnisses verstärkt Aggressionen, die sich auch außerhalb der Mauern finden. Der Mikrokosmos in den Gefängnissen spiegelt – oft sogar verstärkt – die Spannungen in unserer Gesellschaft wider.

(427) Mittlerweile kommen die Justizvollzugsanstalten muslimischen Inhaftierten in ihren religiösen Bedürfnissen mindestens in folgenden Dingen entgegen: wenigstens einmal im Monat, wenn nicht öfter, findet ein Freitagsgebet statt, normalerweise mit einem eingeladenen Imam, in der Fastenzeit wird das Essen für Muslime zu der vorgeschriebenen Zeit ausgeteilt, die Kost für muslimische Inhaftierte enthält kein Schweinefleisch, die Einbringung eines Gebetsteppichs wird erlaubt und während des Gebets wird der Inhaftierte von Beamten in der Regel nicht gestört. Ein Exemplar des Korans kann in der Bibliothek des Gefängnisses ausgeliehen werden.

Islamkundliche Information

(428) Muslime zeigen häufig auch in Haft ein starkes religiöses Selbstbewusstsein. Nicht wenige glauben, dass die Einhaltung der Regeln ihrer Religion ein Schutz gegen Krankheit, Krieg und vieler-

lei Unglück ist. Nur in Kontakt mit der Religion sei ein gutes Leben möglich. Vertreter von Moscheevereinen betrachten es häufig als Aufgabe des Imams, Inhaftierten ein neues Selbstvertrauen, ein neues Verhältnis zu Gott und zur Religion des Islam zu ermöglichen. So komme der Gefangene wieder in die Lage, ein stabiles Leben zu führen und nicht rückfällig zu werden. Vom Imam wird erwartet, dass er den Koran auslegt und religiöse Fragen in größerer Gemeinschaft bespricht, möglichst in einem atmosphärisch angenehm gestalteten Raum. Auch in der Haft kann Muslimen das Lesen und Hören des Korans Trost und Freude sein.

(429) Obwohl der Begriff „Seelsorge“ (Pastoral) einen betont christlichen Klang hat und bisher in der muslimischen Tradition nicht verankert ist, sprechen muslimische Organisationen in Deutschland heute immer häufiger vom Auftrag des Islam zur Seelsorge für die muslimischen Gläubigen. So heißt es auf der Internetseite der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG):

„Die Seelsorge gehört zu den zentralen Aufgaben einer Religionsgemeinschaft. Sie dient nicht nur der Glaubenserfahrung, sondern versucht insbesondere, den Menschen in allen Lebenslagen zu erreichen und ihm bei der Erfahrung der Gottesnähe zu helfen, durch Sinnsetzungen, Erklärungen und Deutungen Halt im diesseitigen Leben zu geben, sowie die Praktizierung der Gottesdienste zu unterstützen. Zu den Leistungen der Seelsorge gehört praktisch die umfassende Betrauung der Muslime (...).“

(430) Von erfahrenen christlichen Seelsorgern im Strafvollzug wissen wir, dass ein gutes Drittel der muslimischen Insassen einen „Geistlichen“ des eigenen Glaubens wünscht.¹⁰³ Wir können davon ausgehen, dass bei vielen muslimischen Gefangenen das Bedürfnis nach der Verrichtung des gemeinschaftlichen Freitaggebets mit Predigt besteht und auch das Verlangen nach dem persönlichen Gespräch und nach Kontakt mit Vertretern lokaler Moscheegemeinden.

¹⁰³ S. J. Rüssmann, „Hinweise für Gefängnisseelsorger“ in: Werner Wanzura (hrsg.) *Muslims im Strafvollzug*, Altenberge, 1982, S. 34-38.

Traditionell gibt es aber im Islam keine den christlichen Kirchen vergleichbaren seelsorglichen Strukturen. So stellt sich den Justizbehörden die Frage, wo ein geeigneter muslimischer Religionsdiener für diese Aufgabe anzusprechen ist.

Hinweise zum rechtlichen und organisatorischen Rahmen

(431) Nach Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 141 der WRV sind die Religionsgemeinschaften zur Vornahme religiöser Handlungen in öffentlichen Anstalten zuzulassen, soweit das Bedürfnis nach Gottesdienst und Seelsorge besteht, wobei jeder Zwang fernzuhalten ist. Diese Bestimmung gilt neben dem Militär insbesondere für Strafanstalten und hat ferner auch für Krankenhäuser und Heime Bedeutung. Allgemeiner Auffassung zufolge ist sie auf der Grundlage der allgemeinen Religionsfreiheit gemäß Art. 4 GG nicht nur auf Christen, sondern auch auf Angehörige nichtchristlicher Religionen anzuwenden. Auch entspricht es allgemein anerkannter Meinung, dass das Recht, aufgrund von Art. 141 WRV Zugang zu den Anstalten zu fordern, nicht nur den körperschaftlich verfassten, sondern allen Religionsgemeinschaften eingeräumt werden muss.

(432) Nach § 53 des Strafvollzugsgesetzes „darf dem Gefangenen religiöse Betreuung seiner Religionsgemeinschaft nicht versagt werden. Auf Wunsch ist ihm zu helfen, mit einem Seelsorger seiner Religionsgemeinschaft in Verbindung zu treten.“ Muslimische Inhaftierte haben ebenso wie christliche das Recht auf eine ihren Bedürfnissen entsprechende Seelsorge durch die Religionsgemeinschaft, der sie angehören. Wie an anderer Stelle ausgeführt wird,¹⁰⁴ stellt aber weder der Islam noch einer der vielen islamischen Vereine eine Religionsgemeinschaft i. S. der deutschen Rechtsordnung dar, auf den das Strafvollzugsgesetz Bezug nimmt. Der Umstand, dass die meisten Muslime sich nicht einem bestimmten islamischen Verein angeschlossen und die Vereine zumeist keine klar definierte Mitgliederstruktur haben, hat zur Folge, dass jeweils im Einzelfall

¹⁰⁴ Vgl. Teil II, Stichwort Rechtsstatus islamischer Organisationen.

geklärt werden muss, welche islamische Einrichtung den spezifischen religiösen Bedürfnissen eines muslimischen Inhaftierten zu entsprechen in der Lage und auch willens ist.

(433) Gefängnisseelsorge für Muslime erweist sich in der Durchführung oftmals als schwierig. Alle, die mit Gefangenenseelsorge betraut sind, wissen, wie schwierig es ist, die Notwendigkeit bestimmter Formen der Einzelseelsorge zu vermitteln, und Verständnis dafür zu wecken, dass die Hinzuziehung externer Seelsorger und Seelsorgehelfer oder auch die Ausbildung und Zusammenarbeit mit Ehrenamtlichen ein für die Arbeit in der Anstalt sehr hilfreiches Instrument sein kann.

(434) Das Ausmaß der seelsorglichen Tätigkeit einer religiösen Gemeinschaft in einer Anstalt richtet sich außer nach dem angenommenen Bedürfnis der zu Betreuenden und nach den rechtlichen, örtlichen und organisatorischen Gegebenheiten innerhalb dieser Anstalt auch nach der Leistungsfähigkeit eben dieser religiösen Gemeinschaft. Das Recht, zur Seelsorge an Inhaftierten Zugang zur Anstalt zu fordern und zu erhalten, beinhaltet keine bestimmte Leistungspflicht des Staates. Einen Anspruch auf finanzielle Lastenbeteiligung durch die Anstaltsträger gibt Art. 141 WRV nicht. Für muslimische Gemeinschaften, die die Anstellung eines eigenen Anstaltsseelsorgers wünschen, gilt daher nichts anderes als für die Kirchen: Religionsgemeinschaften, die dies tun möchten, haben die entsprechenden finanziellen Mittel selbst zu beschaffen.

(435) Dass grundsätzlich die religiöse Gemeinschaft selbst für die Kosten aufkommt, schließt die Möglichkeit einer Unterstützung durch den Träger der Anstalt indessen nicht aus. Alle Einzelheiten der Durchführung und auch etwaige finanzielle Unterstützungen sind vertraglich auf derjenigen Ebene zu regeln, welche die Regelungsbefugnis für die einzelnen Anstalten hat. Für die Justizvollzugsanstalten oder Abschiebehaftanstalten sind dies die jeweiligen Bundesländer. Vom Ergebnis dieser Verhandlungen wird es abhängen, ob eine religiöse Gemeinschaft haupt- oder ehrenamtliche Seelsorger in den Anstalten tätig werden lassen kann, ob eigene Gottesdienst- und Bespre-

chungsräume geschaffen werden, wer für deren Errichtung und Erhaltung aufzukommen hat, wer Anstaltsschlüssel und Zugangsberechtigungen erhält und wer z. B. Telefonrechnungen bezahlt.

(436) Wer auf muslimischer Seite Partner für solche Abmachungen ist, hängt Mangels einer oder mehrerer Religionsgemeinschaften je von den örtlichen Gegebenheiten ab. Wo verantwortliche und entscheidungsbefugte Vertreter islamischer Einrichtungen fehlen, stößt die Organisation einer muslimischen Seelsorge auf Schwierigkeiten. So ergibt sich z. B. für Baden-Württemberg folgendes Bild: In 9 von 20 selbstständigen Justizvollzugsanstalten wird bislang keine spezifisch islamisch-religiöse Betreuung von muslimischen Gefangenen angeboten. In den übrigen 11 finden monatlich einmal und zusätzlich zu den besonderen muslimischen Feiertagen religiöse Veranstaltungen mit muslimischen Gemeindevorstehern statt. Dies geschieht in Abstimmung mit dem türkischen Generalkonsulat. In 4 von diesen 11 Justizvollzugsanstalten gibt es intensivere, teilweise wöchentliche Betreuung. In Hessen haben einige Anstalten Verträge abgeschlossen, um die Betreuung von Muslimen durch islamische Vorbeter sicherzustellen. In anderen Anstalten erfolgt die Betreuung von Muslimen – ebenso wie in Bayern – durch ehrenamtliche muslimische Besuchsdienste. In Berlin werden die Untersuchungshaftanstalten und Justizvollzugsanstalten von Imamen regelmäßig aufgesucht. In Rheinland-Pfalz gibt es keine der evangelischen oder katholischen Anstaltseelsorge entsprechende seelsorgerliche Betreuung für Muslime.

Die Verantwortung der Christen

(437) In dieser Situation werden sich Christen, die als Seelsorger und Seelsorgerinnen in der Verwaltung der Gefängnisse oder auch als Lokalpolitiker mit Fragen des Justizvollzuges befasst sind, grundsätzlich dafür einsetzen, dass allseits tragbare Lösungen für die religiösen Bedürfnisse der muslimischen Insassen gefunden werden. Erfahrungen in einigen Justizvollzugsanstalten zeigen, dass Kontakte mit zuverlässigen lokalen muslimischen Gemeinden zur Einrichtung

regelmäßiger Besuche von Imamen und von ehrenamtlichen muslimischen Besuchern führen können.

(438) Christliche Seelsorger werden sich dort nicht verweigern, wo Muslime den persönlichen Kontakt mit ihnen suchen. Dies geschieht in Haftanstalten erfahrungsgemäß nicht selten. Hinzu kommt, dass in vielen Anstalten muslimische Gefangene auf ihren Wunsch hin an christlichen Gottesdiensten teilnehmen. Dies ist jedoch zumeist schriftlich zu beantragen.

Konversion/Taufe

(439) Seit Jahrzehnten leben und arbeiten in Deutschland Menschen verschiedener kultureller und religiöser Prägung zusammen. Über Begegnung und Austausch kommt es dabei mitunter dazu, dass Christen und Muslime ein Interesse an der jeweils fremden Religion entwickeln. Dies gilt in besonderem Maße – aber keinesfalls ausschließlich – für die Partner in einer religionsverschiedenen Ehe.

(440) Wenn im Zusammenhang mit einer solchen Ehe die Möglichkeit einer Konversion erwogen wird, ist es zumeist eher der christliche Partner, der – nicht zuletzt im Hinblick auf das islamische Ehe- und Familienrecht¹⁰⁵ – diesen schwerwiegenden Schritt in Erwägung zu ziehen oder gar zu vollziehen bereit ist. Aber auch umgekehrt kommt es dazu, dass Muslime aufgrund von Kontakten mit Christen und christlichen Gemeinschaften oder auch angeregt durch Lektüre und Studium den Wunsch äußern, Christ zu werden. Ihre Begleitung auf dem Weg zur Aufnahme in die Kirche erfordert große Umsicht und Besonnenheit. Die Berücksichtigung ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte, die bei jeder Erwachseneninitiation erfordert ist,¹⁰⁶ braucht eine spezifische Prägung.

¹⁰⁵ Vgl. Teil I, Kap. 3.2.5 und Teil II, Stichwort Ehe zwischen Christen und Muslimen.

¹⁰⁶ Vgl.: *Erwachsenentaufe als pastorale Chance, Impulse zur Gestaltung des Katechumenats* (Arbeitshilfen 160), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2001.

Islamkundliche Informationen

(441) Wenn ein Muslim Christ wird, bedeutet dies in seiner muslimischen Umgebung meist einen großen Schock. Er begeht nämlich in den Augen eines frommen Muslim Verrat an der weltweiten islamischen Glaubensgemeinschaft (*umma*). Die Scharia (d. i. das islamische Gesetz), wie schon der Koran selbst, hält die Apostasie für die schwerste Sünde überhaupt und für einen Angriff gegen Gott und die Gemeinschaft. Sie gehörte in den traditionellen islamischen Gesellschaften, falls sie eindeutig und zweifelsfrei festgestellt war, zu den Straftatbeständen, die die Todesstrafe als gesetzliche Sanktion nach sich zogen. In einigen islamischen Staaten sieht die staatliche Gesetzgebung bei Apostasie auch heute noch die Todesstrafe vor; nationale und religiöse Identität werden dort als Einheit gesehen. Ferner hat Apostasie in manchen islamisch geprägten Ländern auch heute die Annullierung einer eventuell bestehenden Ehe des Apostaten zur Folge.¹⁰⁷

(442) In Deutschland sind die Bedingungen für die Geltung der strafrechtlichen Bestimmungen der Scharia nicht gegeben. Die deutsche Rechtsordnung, die von der weit überwiegenden Zahl der Muslime in Deutschland respektiert wird, garantiert mit dem Recht auf Religionsfreiheit nicht nur das Recht, eine Religion zu haben und auszuüben, sondern auch das Recht, keine Religion zu haben oder eine Religion zu wechseln. Dennoch beeinflussen auch hier die Bestimmungen der Scharia die Mentalität und das Handeln eines nicht geringen Teiles der Muslime und ihrer Gemeinschaften. Das Gefühl der gegenseitigen Verantwortung kann auch unter den Lebensbedingungen in einem nichtislamischen, säkularen Land so weit gehen, dass der „Abtrünnige“ schwersten Repressalien ausgesetzt wird bis hin zur Todesdrohung, wenn alle Bemühungen, ihn zur Umkehr zu bewegen, fruchtlos bleiben.

¹⁰⁷ Siehe A. Th. Khoury, P. Heine und Janbernd Oebbecke, Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000), S. 237-241.

(443) Der Islam betont traditionell sehr stark die Mitverantwortung der Glaubensgemeinschaft als ganzer für die Lebensführung des Individuums. Daher sehen sich die Familienangehörigen, Freunde und Nachbarn, ja unter Umständen sogar die ganze politische Gemeinschaft von der Entscheidung eines Einzelnen, zu einer anderen Religion überzutreten, mitbetroffen. Auch wenn einzelne Muslime oder deren Familien diese Grundhaltung nicht mehr teilen – etwa weil sie schon längere Zeit in einer nichtislamischen Umgebung leben – darf die Bedeutung der gemeinschaftlichen Verantwortung für das individuelle Verhalten nicht unterschätzt werden.

Aussagen der Kirche zum Umgang mit Taufbewerbern anderer Religionszugehörigkeit

(444) Die Kirche weiß sich im Glauben mit der Sendung betraut, aller Welt und jedem Menschen die ihr von Gott anvertraute Wahrheit zu bezeugen: Jesus Christus, den gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes. Sie ist von ihrem Wesen her grundsätzlich einladend und offen für jeden, der sich von Gott aufgerufen fühlt, durch die Taufe ihr Mitglied zu werden und der die dazu nötigen Voraussetzungen erfüllt. Das II. Vatikanische Konzil hat die Notwendigkeit betont, Christus, das Licht des Lebens, „mit allem Freimut zu verbreiten“, (DH 14), zugleich aber die Forderung eingeschärft, bei jedem Gesprächspartner echte Freiheit zu fördern und zu achten. „Man muss sich also bei der Verbreitung des religiösen Glaubens und bei der Einführung von Gebräuchen allzeit jeder Art der Betätigung enthalten, die den Anschein erweckt, als handle es sich um Zwang oder unehrenhafte oder ungehörige Überredung, besonders wenn es geringer Gebildete oder Arme betrifft ... Eine solche Handlungsweise muss als Missbrauch des eigenen Rechts und als Verletzung des Rechts anderer betrachtet werden. (DH 4).“¹⁰⁸

¹⁰⁸ Secretariat pro non Christianis, *Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission*. (Città del Vaticano, Pfingsten 1984), nr. 18.

(445) „Im Kontext des Dialogs zwischen Anhängern verschiedener Glaubensüberzeugungen lässt sich die Überlegung zum geistlichen Weg der Bekehrung nicht vermeiden ... Jeder echte Ruf Gottes bringt jeweils eine Selbstüberschreitung mit sich. Es gibt kein neues Leben ohne Tod, wie es die Dynamik des Paschamysteriums zeigt (vgl. GS 22). Außerdem ist jede Bekehrung ‚Werk der Gnade. In ihr muss der Mensch vollständig zu sich selbst zurückfinden (RH 12)‘.¹⁰⁹ Mit diesen Worten unterstreicht die Kirche die große Bedeutung, die ein Wechsel der Religion für jeden Menschen besitzt.

(446) Die Erfahrung lehrt, dass die Vorbereitung und Begleitung von Muslimen auf die Eingliederung in die Kirche besondere Umsicht und Besonnenheit erfordern. Muslimische Taufbewerber brauchen unbedingt Begleitpersonen, die bereit sind, ihre Lebens- und Glaubenserfahrungen mit ihnen zu teilen und offen sind für alle besonderen Fragen und Probleme, die im Zusammenhang mit dem Religionswechsel eines Muslim stehen. Ihre Aufgabe ist es, muslimische Bewerber auf deren ganz persönlichen Weg zu einer wirklich freien Entscheidung zu unterstützen.

Empfehlungen für den christlichen Begleiter

(447) Die aufgezeigten Schwierigkeiten dürfen nicht zur Resignation verleiten oder gar zur Abweisung eines Bewerbers führen. Die Angst, etwas falsch zu machen, entbindet nicht von der Pflicht, das Evangelium zur rechten Zeit in Wort und Tat zu bezeugen und weiterzugeben. Denn es ist Gott, der in seiner unergründlichen Freiheit Menschen aus unserer Umgebung berufen kann, seine Wege zu gehen und die Grenzen der angestammten Religion auf die Kirche Christ hin zu überschreiten. Er kann Muslime, die sich seinem Ruf geöffnet haben, dazu berufen und befähigen, in unserer Kirche neue Dimensionen aufleuchten zu lassen.

(448) Daraus ist aber nicht zu schließen, dass jede Bitte um Aufnahme in die Kirche zwangsläufig innerhalb einer bestimmten Frist

¹⁰⁹ Ibid., nr. 37.

zur Taufe führen muss. Für die Begleitung eines Muslim – wie auch aller anderen erwachsenen Taufbewerber – gilt das arabische Sprichwort, wonach Hast des Teufels ist. Wenn allgemein die Empfehlung gilt, dass der Katechumenatsweg ein Jahr dauern sollte, dürfte dieser Zeitrahmen beim Katechumenat mit Muslimen auf keinen Fall unterschritten werden, eher ist mit einer längeren Dauer zu rechnen.

(449) Für Muslime ist es allerdings schwer verständlich, warum sie sich vor der erbetenen Taufe einer langen Unterrichts- und Vorbereitungszeit unterwerfen sollen. Dieses Problem haben zwar auch viele Taufbewerber aus dem hiesigen Umfeld. Für Muslime kommt aber erschwerend ihre bisherige religiöse Tradition dazu: Im Islam braucht ein Bewerber nur in Gegenwart zweier Zeugen das Glaubensbekenntnis zu sprechen, um in den Islam aufgenommen zu werden.

(450) Aus diesen Erwägungen heraus sollte der Begleiter bei Taufbewerbern mit einem islamisch geprägten Erfahrungshintergrund noch intensiver als bei hiesigen darum bemüht sein, das tagtägliche Leben einer Pfarrgemeinde, christlicher Gruppen und Familien erfahrbar zu machen. Auf diese Weise erhält der Bewerber Einblick in den christlichen Alltag, der ihn in jeder Beziehung, religiös und sozial, auf völlig fremden Boden führen wird. Das eigene Erleben kann ihm helfen, sich darüber klar zu werden, wie weit er – vielleicht völlig unbewusst – in die eigene Glaubens- und Lebensgemeinschaft eingebunden ist. Nur so erhält der Bewerber auch Gelegenheit, seine Erwartungen an der Realität zu messen.

(451) In diesem Zusammenhang wird besonders deutlich, dass die Begleitung durch eine Katechumenatsgruppe (Bewerber/in, Katechumenatsverantwortliche/r, Begleiter/innen) – gerade bei Katechumenen aus der muslimischen Tradition unverzichtbar ist. Die Katechumenatsgruppe „ist eine kleine Zelle, in der sich Kirche ereignet

und über die der Weg in Kirche und Gemeinde hinein sich erschließen kann“.¹¹⁰

(452) Im Verlauf dieses Prozesses treten nahezu zwangsläufig Probleme auf. Begleiter sollten diese Ängste und Konflikte mittragen; sind sie doch nicht „Glaubensvermittler“, die einen bestimmten Wissensstoff weitergeben, sondern „Glaubensbegleiter“, die mit den Katechumenen in einer geistlichen Verbundenheit auf einem gemeinsamen Weg sind, dessen Ziel zu erreichen nicht in ihre Hand gegeben ist.

(453) Begleiter müssen aber stets bereit sein, ihre verständliche Hoffnung auf eine endgültige Konversion des Bewerbers zurückzustellen hinter das Gebot, dass jeder Weg zu Christus ein ganz persönlicher sein muss, mag er auch noch so lange dauern. Dies gilt selbst für den Fall, dass der Betreffende sich anders entscheidet. In Frieden und Freiheit sollte der Begleiter ihn ziehen lassen und bereit sein zum Neuanfang, wenn er wieder zurückfinden sollte.

Wichtige praktische Hinweise

(454) Dem Begleiter begegnet in jedem Taufbewerber ein unverwechselbarer Mensch mit ganz persönlichen Glaubens- und Lebenserfahrungen. Dennoch gibt es bestimmte Themenkreise, die nach und nach mit jedem Muslim auf seinem Weg zum christlichen Glauben angesprochen und geklärt werden sollten.

(455) An erster Stelle stehen die Faktoren, die eine persönliche und freie Entscheidung erleichtern.

Der Bewerber sollte möglichst volljährig und finanziell wie moralisch von seiner Familie unabhängig sein.

Kirchlicherseits sollte der Wunsch nach Konversion nicht mit einer sozialen oder materiellen Hilfeleistung im Zusammenhang stehen.

¹¹⁰ Vgl. *Erwachsenentaufe als pastorale Chance, Impulse zur Gestaltung des Katechumenats* (Arbeitshilfen 160), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2001.

Falschverstandene Dankbarkeit ist keine geeignete Grundlage für einen Religionswechsel.

Geordnete Familienverhältnisse und ein gesicherter Aufenthaltsstatus erleichtern die freie Entscheidung und befreien von Zeitdruck.

Taufbewerber sollten unabhängig von einer geplanten Ehe mit einem katholischen Partner ihren Weg zum Glauben gehen. Steht der Zeitpunkt für eine Eheschließung bereits fest, ist es vorzuziehen, sich um eine Dispenserteilung zu bemühen. Es wäre dabei angebracht zu klären, ob andere gravierende Ehehindernisse vorliegen, z. B. bereits bestehende Ehen. Mit einer Aufnahme in die Kirche sind längst nicht alle Probleme bewältigt. Vielmehr muss die einmal getroffene Entscheidung sich ein ganzes Leben als tragfähig erweisen.

Der Bewerber sollte seine Pläne hinsichtlich eines Religionswechsels nach Möglichkeit auch mit seinen Angehörigen besprechen. Nur so kann er einen Eindruck von den Folgen gewinnen, die er zu erwarten hat, wenn er sich freiwillig von der bisherigen Glaubensgemeinschaft trennt. Möglicherweise wird ihm erst dadurch bewusst, wie weit seine bisherigen Bindungen reichen. Diese Beobachtung kann man insbesondere bei jungen Menschen machen, die den sichtbaren Glaubensäußerungen, z. B. Gebet oder Moscheebesuchen, bislang keine oder geringe Bedeutung beigemessen haben. Das Gespräch mit den Angehörigen kann auch verdeutlichen, welche Schwierigkeiten eine Konversion für die „zurückbleibenden“ Familienmitglieder nach sich ziehen könnte.

Ist ein Bewerber verheiratet, muss der Ehepartner in jedem Fall über den beabsichtigten Religionswechsel informiert werden und sollte in das Gespräch über die zu erwartenden Folgen einbezogen werden.

Besonders wenn der Bewerber bereits Kinder hat, die bisher nicht christlich aufgewachsen sind, ist deren religiöse Zukunft ein wichtiges Thema.

Für die Tragfähigkeit einer Glaubensentscheidung ist auch die soziale, religiöse und kulturelle Umgebung mitentscheidend, in der ein Mensch lebt. Der künftige Wohnort eines Taufbewerbers sollte aus diesem Grund in die Gespräche während des Katechumenats mit ein-

bezogen werden. Wird er im Falle einer Rückkehr in seine islamisch geprägte Heimat das christliche Glaubensgut bewahren können?

Vor allem mit Menschen, die religiöse und nationale Identität bislang als eine Einheit verstanden haben, sollten die Erwartungen geklärt werden, die sie an einen Übertritt zum Christentum knüpfen. Ihnen muss verdeutlicht werden, dass der christliche Glaube nicht mit der Zugehörigkeit zu einer Nation oder einer bestimmten sozialen Schicht gleichzusetzen ist und keine rechtlichen Vorteile, etwa im Bereich des Ausländer- oder Asylrechts, nach sich zieht.

Der katholische Begleiter sollte auch die Haltung der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Religionen zum Ausdruck bringen. Dem Bewerber soll bewusst werden, dass sein bisheriges Leben, die von ihm selbst bisher schon verwirklichten religiösen Werte nicht vergeblich waren, sondern vielmehr zur Bereicherung des späteren Glaubensweges beitragen können. Auch soll er wissen, dass er weiterhin aufgefordert bleibt, seine Vorfahren und Verwandten vor Gott hochzuschätzen und dass der christliche Glaube auch sie von Gott unendlich geliebt weiß.

Mit Blick auf die Zukunft der Weltkirche ist der Begleiter aufgefordert, die Einbeziehung all jener bereits vorgefundenen religiösen Aspekte zu fördern, die mit dem Christentum im Einklang stehen. Andererseits muss er jeder synkretistischen Angleichung entgegenwirken.

Für den Glaubensweg muslimischer Taufbewerber ist von großer Bedeutung, dass während des Katechumenats angesichts vieler Berührungspunkte und Ähnlichkeiten zwischen Islam und Christentum die spezifische christliche Auffassung klar herausgearbeitet wird. Er ist dafür Sorge zu tragen, dass der Bewerber nicht zu dem falschen Schluss kommt, es gäbe im Grunde keinen großen Unterschied zwischen beiden Religionen. Aus diesem Grund wäre es beispielsweise bedenklich, islamische Gebete in den christlichen Gottesdienst aufzunehmen.

Vor der endgültigen Entscheidung, ob der Bitte nach Spendung der Taufe entsprochen werden kann, sollten alle Fragen noch einmal in aller Offenheit besprochen werden.

Die Taufe eines Muslim ist wie jede andere Taufe von Erwachsenen und Jugendlichen, die das 14. Lebensjahr vollendet haben, gemäß can. 863 CIC dem Diözesanbischof anzuzeigen.

Missionarisches Zeugnis des Glaubens

(456) Taufen von Muslimen in Deutschland – bis vor einer Generation noch nahezu undenkbar – kommen zwar auch heute nicht häufig vor, sie gehören aber, als kleiner Teil der jährlich etwa 3.000 Erwachsenentaufen, inzwischen zur Realität kirchlichen Lebens in einer zunehmend pluralen Gesellschaft, in der die Christen vor einer veränderten Situation und neuen Herausforderungen stehen. Wo das Christentum seine gesellschaftliche Plausibilität verloren hat, wo das Christsein nicht mehr gleichsam „automatisch“ von Generation zu Generation weitergegeben wird, wo Christen mit Menschen verschiedener Religion und Weltanschauung zusammenleben, führen die „Zeichen der Zeit“ dazu, einen Wesenszug des Christ- und Kirchenseins wieder neu zu entdecken: Missionarisch Kirche sein.

(457) Die Glaubenswege Erwachsener zur Kirche, vor allem dann, wenn sie aus ganz anderen religiösen und gesellschaftlichen Kontexten kommen, lassen erkennen, dass Christwerden und Christsein auch außerhalb des vertrauten christentümlichen Milieus unter den Bedingungen einer offenen, pluralen Gesellschaft möglich sind.

(458) Der Weg zur missionarischen Verkündigung des Glaubens fängt bei uns selber an: Es bedarf der Selbstvergewisserung des eigenen Standortes, der selbstbewussten Profilierung der eigenen Identität – nicht auf Kosten anderer, aber offen für andere. Die Bereitschaft zum missionarischen Zeugnis setzt „Auskunfts-fähigkeit“ und „Sprachfähigkeit“ voraus. Die Schwierigkeit, die viele Christen beklagen, wenn sie ihrem Glauben eine eigene „Sprachgestalt“ geben

wollen, zeigt ein wichtiges Aufgabenfeld kirchlicher Verkündigung und Katechese auf.

Kopftuch

(459) Eine beträchtliche Zahl von Muslimen und Musliminnen, vornehmlich von solchen, die einem eher traditionalistischen, teils auch fundamentalistischen Verständnis ihrer Religion anhängen, vertritt heutzutage die Auffassung, dass eine spezifisch „islamische Kleidung“ für Frauen vorgeschrieben ist. Die Totalverschleierung des Gesichtes, die bis ins frühe 20. Jahrhundert bei städtischen Musliminnen allgemein üblich war und als Erfordernis der guten Sitten galt, wird nur von einer kleinen Minderheit von ihnen als obligatorischer Bestandteil „islamischer“ Kleidung betrachtet. Die übrigen halten es für zwingend vorgeschrieben, aber zugleich für ausreichend, dass Frauen außerhalb ihrer häuslichen Privatsphäre ein fest um das Gesicht gebundenes Kopftuch tragen, das auch den Hals vollständig verhüllt und kein Haar hervorschauen lässt; viele sehen in dieser Art Kopftuch ein vorrangiges Symbol der Islamizität gesellschaftlichen Verhaltens.¹¹¹ Ob es aber – jenseits relativ allgemeiner moralischer Prinzipien wie etwa derjenigen der Beachtung der Grundsätze schamhaften Betragens und der Vermeidung aufreizender Entblößung – so etwas wie eine vom Islam vorgeschriebene besondere Frauenkleidung tatsächlich gibt, wird von heutigen Muslimen beiderlei Geschlechts insgesamt sehr unterschiedlich beurteilt.

(460) Entsprechend unterschiedlich sind die in der Öffentlichkeit sichtbaren Bekleidungsstile in der großen Mehrheit derjenigen islamischen Länder, in denen nicht die Staatsgewalt eine bestimmte Form weiblicher Verhüllung erzwingt: In etlichen Metropolen des Nahen Ostens und Nordafrikas begegnet man auf der Straße Mädchen und Frauen in einem Erscheinungsbild, dessen Varianten von unbedecktem Lockenkopf, enganliegendem T-Shirt und Jeans über durchschnittliche bürgerliche europäische Ausgehkleidung bis hin zu

¹¹¹ Vgl. Teil I, Kap. 3.2.4.

Kopftuch und bodenlangem Staubmantel oder sogar zur schwarzen Totalverschleierung des Gesichts und des ganzen Körpers reichen. In denselben Ländern tragen Bäuerinnen auf dem Lande traditionell zwar häufig ein Kopftuch, aber gewöhnlich nicht fest um Gesicht, Hals und Haare gezurrt, sondern locker umgebunden und oft nur auf der hinteren Kopfpartie. Von einheitlichen muslimischen Vorstellungen oder gar von einer einheitlichen Praxis bezüglich der Frauenkleidung und speziell der Kopfbedeckung kann mithin keine Rede sein.

(461) Der Koran enthält keine Vorschriften, aus denen sich eine allgemeine Verpflichtung von Frauen zum Schleier- oder Kopftuchtragen schlüssig begründen ließe. Zum Beleg für eine solche Pflicht wird am häufigsten Sure 33 mit den Versen 53 und 55 angeführt. In dem ersten werden die Besucher der Ehefrauen des Propheten angewiesen, diesen ihre Bitten nur hinter einem *hidjāb* hervor vorzutragen; im zweiten wird an die Gattinnen des Propheten noch die Erklärung gerichtet, es sei für sie keine Sünde, mit den für sie nicht heiratbaren männlichen Verwandten, mit anderen Frauen und mit Sklavinnen ohne *hidjāb* zu sprechen. Das Wort ist später zur üblichen Bezeichnung für den Schleier, heute im arabischen Raum insbesondere den Kopfschleier, geworden, hat aber ursprünglich nur die allgemeine Bedeutung von „(einen Anblick verstellende) Absperrung, Vorhang“. So war es, wie der Kontext vor allem des erstgenannten Verses zeigt, offensichtlich auch im Koran gemeint. Im übrigen sagt diese Koranstelle nichts darüber, ob die hier formulierte Regel von den Frauen des Propheten verallgemeinernd auf sämtliche Musliminnen zu übertragen ist. Die Stelle wurde in medinensischer Zeit verkündet, als Muhammad bereits Staatsoberhaupt war; es kann sich also auch um eine Vorschrift speziell für dessen Haushalt handeln, die in der historisch bezeugten Hofetikette mancher nahöstlicher Herrscherhäuser derselben Zeit ihre Parallelen hätte.

(462) In Vers 59 derselben Sure wird angeordnet, Frauen sollten „über sich“ – das heißt wohl über ihre Köpfe – „etwas von ihren Gewändern herabziehen“, damit sie (als ehrbar) erkannt und nicht belästigt werden. Welche genaue Form der Verhüllung damit gemeint

ist, wird nicht gesagt, und ob diese generell oder nur eine für ganz bestimmte Situation, nämlich das Austreten im Freien, gedacht ist, ist umstritten. Muslimische Verfechter des Schleiers oder des Kopftuchs verweisen außerdem noch auf Sure 24,31, wo gläubige Frauen die Maßgabe erhalten, ihre Scham zu bedecken, sich ihre Tücher (*khumur*; Mehrzahl von *khimār*) über den Öffnungsschlitz zu ziehen, der bei altarabischen Gewändern vorne vom Halsausschnitt nach unten verlief, und ihren in der Öffentlichkeit normalerweise unsichtbar unter dem Gewand getragenen Körperschmuck nicht Männern zu zeigen, die ein begehrlisches Auge auf sie werfen könnten. Dafür, dass mit weiblicher „Blöße“, die selbst größere Kinder nicht sehen sollen, hier der unbedeckte Kopf der Frau mitgemeint wäre, wie entsprechend eingestellte heutige Muslime das verstehen, gibt es keinerlei Indiz: der Kontext spricht viel eher dafür, dass mit „Blöße“ die Geschlechtsmerkmale im engeren Sinne gemeint sind. Damit ist der Vers lediglich ein Aufruf zu dem auch in anderen Religionen allgemein geforderten Maß an schamhaftem Verhalten und zur Unterlassung aufreizender Koketterie.¹¹²

(463) Aus der altarabischen Dichtung lässt sich entnehmen, dass das Schleiertragen auf der arabischen Halbinsel bereits in vorislamischer Zeit vor allem bei sozial höhergestellten Städterinnen verbreitet war.

¹¹² In einer Stellungnahme vom 2.6.2003 zur Vorlage beim Bundesverfassungsgericht, die im Internet unter www.islam.de veröffentlicht wurde, hat der Zentralrat der Muslime in Deutschland diesen Vers dennoch als Beleg für eine im Koran verankerte Pflicht für Frauen zum Kopftuchtragen zu interpretieren versucht, indem er das Wort *khimār* ganz einfach mit „Kopftuch“ übersetzte. Tatsächlich wurde dieses Wort in der islamischen Geschichte vornehmlich für den Kopf- und Gesichtsschleier verwendet. Es bezeichnete jedoch nach Auskunft der klassischen einheimischen arabischen Lexika darüber hinaus auch andere Arten von bedeckenden Tüchern bei Personen beiderlei Geschlechts, und der Koran macht keinerlei Angaben dazu, in welcher Form dieses Tuch von den Araberinnen zur Zeit des Propheten getragen wurde. Doch selbst wenn mit diesem Tuch im Koran ein auf dem Kopf getragenes Umschlagtuch gemeint war, ist festzuhalten: Die Aussageabsicht des Verses ist offenkundig nicht, dieses Tuch als solches vorzuschreiben, sondern vielmehr die, die züchtige Bedeckung des weiblichen Décolletés vorzuschreiben, und zwar nahe liegender Weise mittels eines Kleidungsstückes, das seinerzeit nun einmal zur gewöhnlichen arabischen Frauentracht gehörte. Es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, dass mit diesem Vers etwa die zeitlose Verbindlichkeit des Tragens sämtlicher darin genannten Elemente altarabischer Frauentracht hätte statuiert werden sollen.

Auch aus dem alten damaligen Mesopotamien wird es von Damen der städtischen Gesellschaft berichtet. Es handelt sich also um eine nicht erst durch den Islam begründete soziale Sitte. Diese Sitte haben dann jedoch unter dessen Herrschaft in größeren Städten nach und nach so gut wie alle Frauen übernommen, auch örtliche Nichtmuslimen. Auf dem Lande hat sie sich in der bäuerlichen und der halb-nomadischen Bevölkerung seit jeher sehr viel weniger durchgesetzt, in der beduinischen ebenfalls nur begrenzt.

(464) Die Einschätzung, dass selbst die weniger weitgehende Verhüllungsform des Kopftuchtragens nicht unmittelbar durch den Koran begründet und anhand seiner und der Prophetentradition nicht als für Frauen obligatorisch zu erweisen ist, wurde in jüngerer Vergangenheit im übrigen verschiedentlich auch von prominenter muslimischer Seite öffentlich geäußert. So entschied etwa der Oberste Gerichtshof Ägyptens 1996 gegen die von islamistischer Seite erhobene Forderung, das Kopftuch müsse im Hinblick auf die seit 1980 bestehende Verfassungsbestimmung, dass die Scharia Hauptquelle der Gesetzgebung sei, in staatlichen Bildungseinrichtungen für Mädchen gesetzlich vorgeschrieben werden. Zur Begründung führte er aus: Die Kopftuchfrage ist im geoffenbarten und damit verbindlichen Normenbestand der Scharia nicht geregelt; sie ist eine Angelegenheit des *fiqh*, d. h. des Rechtsverständnisses der interpretierenden Gelehrten, die diesbezüglich im Wandel der Zeiten zu unterschiedlichen Auffassungen kommen können. Im Jahr 2000 erklärte Prof. Dr. Zekeriya Beyaz, der Dekan der angesehenen Theologischen Fakultät der Marmara Üniversitesi, einer der Hochschulen des Großraums Istanbul, in einem einschlägigen Buch und im Fernsehen, im Koran gebe es keine Belege für eine Kopftuchpflicht.¹¹³ Sein als reformfreudig bekannter Kollege Ethem Ruhi Fırlalı, ebenfalls Theologe und Rektor der Universität Muğla, äußerte im selben Jahr sogar, es sei eine Beleidigung des Islam, „einen Meter Stoff zum Symbol der Religion zu machen“.¹¹⁴

¹¹³ Vgl. Hürriyet, Ausg. v. 23.9.2000.

¹¹⁴ Ebd., Ausg. v. 9.12.2000.

(465) Ungeachtet solcher Voten, denen andere widersprechen, und trotz des koranischen Textbefundes, aus dem sich eine allgemeine Kopftuchpflicht für Musliminnen objektiv nicht ableiten lässt, muss jedoch im freiheitlichen Rechtsstaat die Gewissensentscheidung von Musliminnen respektiert werden, die der Überzeugung sind, dass ihnen ihre Religion eine solche Pflicht auferlege.

(466) In Deutschland bereitet die Kleidung muslimischer Frauen, die entsprechend dieser Überzeugung handeln, im allgemeinen keine Probleme. Es kommt allerdings mitunter und vergleichsweise selten zu arbeitsrechtlichen Streitfällen, zu deren Lösung die gerichtliche Abwägung des Rechts auf individuelle Religionsfreiheit nach Art. 4 GG mit den Grundrechten Dritter und Gütern der Verfassung erforderlich wird. Zuletzt hat in diesem Zusammenhang im Falle einer muslimischen Einzelhandelskauffrau das Bundesarbeitsgericht für den Vorrang der individuellen Religionsfreiheit vor der gleichfalls grundrechtlich – durch Art. 2 GG – geschützten wirtschaftlichen Berufungsfreiheit entschieden.¹¹⁵

(467) Schwieriger ist diese Abwägung, wenn sie im Kontext beamtenrechtlicher Arbeitsverhältnisse vorzunehmen ist. Als langwierig kontrovers haben sich in den vergangenen Jahren Streitfälle zwischen Lehrerinnen muslimischen Glaubens und den Kultusbehörden der Länder erwiesen, die sich daraus entwickelt haben, dass die betreffenden Lehrerinnen das Kopftuch auch während des Unterrichts in staatlichen Schulen nicht abzulegen bereit waren. Derzeit hat das Bundesverfassungsgericht im Falle der Lehrerin Freshta Ludin zu klären, ob diese dadurch gegen das Gebot staatlicher Neutralität in religiösen Fragen und gegen die negative Religionsfreiheit der Schüler verstoßen hat.

Krankenhaus

(468) Sich zur stationären Behandlung in ein Krankenhaus begeben zu müssen, ist für jeden Menschen eine sehr belastende, mit Ängsten

¹¹⁵ Vgl. Urteil des Bundesarbeitsgerichts vom 10. Oktober 2002.

besetzte Erfahrung. Der Aufenthalt von Muslimen im Krankenhaus kann darüber hinaus für die Betroffenen selbst wie auch für Ärzte und Pflegepersonal noch mit besonderen Problemen verbunden sein,¹¹⁶ und zwar nicht nur wegen der Religionszugehörigkeit dieser Patienten. Das gilt besonders, wenn es sich um Muslime handelt, die außerhalb Deutschlands aufgewachsen und bisher nur wenig in die deutsche Mehrheitsgesellschaft integriert sind: Hier behindern zusätzlich Sprachschwierigkeiten, aber auch unterschiedliche Vorstellungen von Krankheit und Behandlung, die durch die Verschiedenheit der sozialen und kulturellen Herkunft bedingt sind, die Verständigung zwischen Kranken und medizinischem Personal. Sowohl religiös als auch soziokulturell geprägt sind die Begriffe von den moralisch zulässigen Formen des Umgangs zwischen Mann und Frau; ihre Unterschiedlichkeit erfordert es, dass Ärzte und Pflegekräfte gegenüber muslimischen Patienten anderen Geschlechts ein besonderes Maß an Taktgefühl und Sensibilität beweisen.

(469) Die Art, wie Schmerzen oder andere Beschwerden zum Ausdruck gebracht werden, ist weitgehend kulturbedingt. Ein Teil der in Deutschland lebenden Muslime kommt aus Ländern und sozialen Milieus, in denen in dieser Beziehung ein wesentlich expressiveres Verhalten üblich ist als bei durchschnittlichen deutschen Bundesbürgern, etwa in Gestalt von sehr beredten, häufig wiederholten, lauten, bei Frauen auch von Weinen begleiteten Klagen. Solche Verhaltensweisen sollten daher nicht als hysterisch abgetan, sondern als das genommen werden, was sie sind: die den Kranken vertraute Art und Weise, das eigene Bedürfnis nach medizinischer Hilfe und menschlicher Zuwendung zu äußern.

¹¹⁶ Es gibt bereits eine ganze Reihe von Veröffentlichungen, die über diese Probleme und die Möglichkeiten ihrer Lösung informieren. Hier seien nur einige genannt: Richter, Klaus (Hrsg.): *Muslime im Krankenhaus*, Altenberge 1980; Ingeburg Barden: *Glauben, Leben, Pflege im Judentum, Christentum und Islam*, Materialien zur Krankenpflegeausbildung Bd. 6, Freiburg 1992; Sieglinde al Mutawaly: *Menschen islamischen Glaubens individuell pflegen*, Hannover und Hagen 1996 (Nachdruck 2000); Silke A. Becker, Eva Wunderer und Jürgen Schultz-Gambard: *Muslimische Patienten. Ein Leitfadens zur interkulturellen Verständigung in Krankenhaus und Praxis*, 2. Aufl. München 2001.

(470) Die Vorstellung, Muslime und Musliminnen neigten grundsätzlich mehr als andere Patienten dazu, Krankheiten als von Gott verhängtes Schicksal passiv hinzunehmen, beruht auf dem populären Vorurteil vom angeblichen „Fatalismus“ des Islam, ist jedoch falsch: Für muslimische Patienten hängt die Möglichkeit, aktiv an ihrer Genesung mitzuarbeiten, genau wie für andere sehr wesentlich davon ab, wie gut ihnen Art und Ursache ihrer Krankheit und die in Betracht kommenden Diagnose- und Behandlungsmethoden erklärt werden. Dabei kann je nach sozialem Hintergrund und Bildungsstand des oder der Betroffenen ein stark erhöhter Erklärungsbedarf bestehen. Umso wichtiger ist es, sich, falls erforderlich, der Übersetzerdienste einer Mittelsperson, die der Muttersprache des Patienten/der Patientin mächtig ist und die Bedeutung der zu erläuternden Sachverhalte leicht nachvollziehen kann, zu versichern und die nötige Zeit und Geduld für das Gespräch aufzubringen. Dabei sollte man eventuelle Vorstellungen aus dem Volksglauben des Herkunftslandes, mit denen der Patient oder dessen Angehörige die Krankheit interpretieren oder deren Behandlung beeinflussen möchten, nicht einfach als irrational übergehen, sondern ruhig anhören und anschließend durch freundliche Aufklärung zu korrigieren versuchen. Wenn z. B. erkennbar ist, dass Patienten den „bösen Blick“ für ihr Leiden verantwortlich machen oder dieses auf einen Zauber (türkisch *büyyü*) zurückführen, dann sollten Ärzte und Pflegekräfte erklären, dass und warum sie diese Deutungsmuster nicht teilen und dass die von ihnen ergriffenen Maßnahmen nichts mit Gegenzauber zu tun haben. Ein im Kern noch magisches Verständnis von Medizin liegt der häufig beobachteten Erwartung eines Teiles der Patienten aus islamischen Ländern zugrunde, dass die Heilung, sofern der Arzt nur das richtige Mittel gewählt hat, mit einmaliger oder doch sehr kurzer Verabreichung eines Medikaments prompt erreicht werden müsse. Es empfiehlt sich, Kranke gegebenenfalls von vornherein ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, dass eine konsequente Behandlung über einen längeren Zeitraum nötig sein wird.

(471) Muslimen muss es auch im Krankenhaus ermöglicht werden, ihr Recht auf freie Glaubensausübung wahrzunehmen und sich den

Geboten ihrer Religion entsprechend zu verhalten. Ärzte und Pflegekräfte sollten allerdings wissen, dass der Islam seinen Anhängern nichts medizinisch Unvertretbares abverlangt.

(472) Das fünfmal täglich vorgeschriebene Ritualgebet darf von Kranken auch im Sitzen oder Liegen und unter Verzicht auf die üblichen Bewegungen verrichtet werden. Es ist gut, wenn gehfähigen Kranken dafür zu den vorgesehenen Zeiten ein gesonderter Raum zur Verfügung gestellt werden kann. In großen Krankenhäusern gibt es vereinzelt bereits eigene muslimische Gebetsräume, die den Patienten schon allein durch ihre besondere Ausstattung ein gewisses Maß an Heimatgefühl vermitteln können. Unabhängig von den konkreten räumlichen Möglichkeiten sollte aber in jeder Krankenstation, in der mit der Aufnahme von Muslimen zu rechnen ist – und das trifft heutzutage in Deutschland für die weitaus meisten zu – die Gebetsrichtung nach Mekka (*qibla*) bekannt und (z. B. mittels eines sichtbar angebrachten Pfeils) jederzeit leicht anzugeben sein, damit sie Muslimen auf Nachfrage gezeigt werden kann. Es ist ein schönes Zeichen mitmenschlicher Aufmerksamkeit, wenn z. B. ein bei der Aufnahme verteiltes türkischsprachiges Patienten-Informationsblatt auch darauf hinweist, dass das Personal auf Wunsch über sie Auskunft gibt. Örtliche Imame helfen im allgemeinen gern bei ihrer Feststellung.

(473) Kranke sind von der Fastenpflicht im Monat Ramadan befreit. Die meisten Behandlungen würden deren Einhaltung ohnehin unmöglich machen, da nicht nur die orale Einnahme von Medikamenten, sondern auch alle anderen Verabreichungsformen, die Substanzen ins Körperinnere bringen, also z. B. Injektionen oder Infusionen, nach islamischer Vorstellung das Fasten brechen. Wer krank war, ist gehalten, nach seiner Genesung die Zahl der versäumten Tage nachzufasten. Ist das wegen anhaltender Krankheit oder geschwächter Konstitution nicht möglich, so ist zum Ersatz eine Sühneleistung in Form einer Armenspeisung oder eines angemessenen Almosens vorgesehen. Ältere Menschen von deutlich mehr als siebzig Jahren fasten in der Regel nicht, sondern erbringen im Rahmen ihrer Möglichkeiten eine solche Ersatzleistung.

(474) Die Einhaltung der islamischen Speisevorschriften muss ermöglicht werden. Das bedeutet, dass das Essen, das muslimischen Patienten gereicht wird, weder Schweinefleisch und Schweinefett noch Alkohol enthalten darf, auch nicht in sehr kleinen Mengen als Geschmackszutat. Auch auf alkoholhaltige Medikamente sollte verzichtet werden, wenn Alternativen zur Verfügung stehen. Allerdings gilt nach islamischem Recht der Grundsatz, dass der Notfall verbotene Dinge erlaubt macht. Aufgrund dieses Prinzips sind auch medizinisch notwendige Bluttransfusionen akzeptiert, obwohl Fremdblut sonst als unrein gilt. Zu beachten ist freilich, dass durch sie nach dominierender islamischer Rechtsauffassung eine Blutsverwandtschaft hergestellt wird, die eine spätere Heirat zwischen Spender und Empfänger ausschließt. Deshalb sollte z. B. nicht erwartet werden, dass ein junger Muslim seiner verunglückten Braut Blut spendet, selbst wenn die Blutgruppe übereinstimmt.

(475) Muslime beiderlei Geschlechts sind gewöhnlich zu einer ausgeprägten Schamhaftigkeit erzogen worden. Diese ist zu respektieren. Deshalb sollte die ärztliche Untersuchung und Behandlung wie auch die pflegerische Betreuung von muslimischen Patienten und Patientinnen so weit wie möglich von Personen gleichen Geschlechts vorgenommen werden. Ist das praktisch nicht möglich, dann erleichtert es die Situation, wenn Ärzte und Pflegekräfte ihr Bedauern darüber bekunden und damit zum Ausdruck bringen, dass sie die Gefühle der Betroffenen kennen und achten. Bei Frauen aus stark traditionsgebundenem Milieu kommt auch noch der spezifische Vorstellungskomplex um die Ehre der Frau und die Abhängigkeit der gesamten Familienehre von deren Ehre zum Tragen; unter Ehre wird dabei primär die Unberührtheit vor der Ehe und Vermeidung von Kontakten zu allen Männern außer dem eigenen Ehemann bei bestehender Ehe verstanden.¹¹⁷ Vor allem bei Maßnahmen im gynäkologischen Bereich ist darum für muslimische Patientinnen, wenn sich dies nur irgend einrichten lässt, die Behandlung durch eine Ärztin vorzusehen, es sei denn, die betroffene Frau hätte sich erkennbar von sich aus

¹¹⁷ Vgl. Teil I, Kap. 2.1.7.

einen männlichen Arzt ausgesucht. Muss ein solcher tätig werden, ohne dass sie ihrerseits wählen konnte, so sollte sie, wenn nicht wegen eines akuten Notfalls Eile geboten ist, gefragt werden, ob sie sich der beabsichtigten Untersuchung oder Behandlung sofort oder lieber später im Beisein ihres Mannes oder einer weiblichen Person ihres Vertrauens, z. B. ihrer Freundin, Schwester oder Mutter, unterziehen möchte. Allerdings ist die Selbstbestimmung muslimischer Frauen auch dann zu achten, wenn diese sich in der Lage sehen, sich einem männlichen Arzt ihrer Wahl ohne derartige Begleitung vorzustellen, oder einen solchen vielleicht sogar bewusst einmal ohne Beisein des Ehemannes sprechen möchten – wofür es z. B. bei Problemen der Familienplanung legitime Gründe geben kann. Deshalb sollte der Arzt der muslimischen Frau die Frage nach einem eventuellen Begleitungswunsch zwar im Beisein weiblichen Hilfspersonals, möglichst jedoch nicht gleich in Anwesenheit der potentiellen Begleitpersonen stellen, denen gegenüber sie sich dann vielleicht nicht zu einem Nein fähig fühlt.

(476) Bei Krankenhausgeburten sind muslimische Ehemänner in Deutschland inzwischen genau wie andere Väter vielfach anwesend. Ist das nicht der Fall, dann sollte die Frau möglichst frühzeitig gefragt werden, ob sie wünscht, dass dem Kind islamischer Sitte entsprechend gleich nach der Geburt der Gebetsruf (türkisch *ezan*, arabisch *adhân*) ins Ohr gesprochen wird. Das kann ein muslimisches Mitglied des Krankenhauspersonals, aber z. B. auch eine dafür herbeigezogene weibliche Vertrauensperson der Frau tun. Einen besonderen Aufnahmeeritus nach Art einer christlichen Taufe gibt es im Islam nicht: Jedes Kind muslimischer Eltern ist nach islamischem Verständnis von Geburt an Muslim.

(477) Sterben muslimische Patienten im Krankenhaus, dann ist dafür Sorge zu tragen, dass die von ihrer Religion geforderten Riten durchgeführt werden können.¹¹⁸ Insbesondere muss es ermöglicht werden, dass sie jemand kurz vor dem Todeszeitpunkt in Richtung Mekka

¹¹⁸ Vgl. Teil I, Kap. 2.1.8.

dreht und ihnen das islamische Glaubensbekenntnis spricht. Außerdem muss ein geeigneter Raum für die islamische Totenwaschung zur Verfügung gestellt werden, falls diese nicht im Krankenzimmer selbst ohne Beisein Dritter stattfinden kann. Diesen Ritus vollzieht eine Person gleichen Geschlechts aus dem engsten Familienkreis des oder der Verstorbenen; falls es keine gibt, die sich dies zutraut, kann stattdessen auch ein Imam tätig werden.

(478) Die meisten in Deutschland ansässigen Muslime haben noch eine sehr viel engere Bindung an ihre Herkunftsfamilie als durchschnittliche Mitglieder der deutschen Mehrheitsbevölkerung. Sie vermissen daher im Krankenhaus ganz besonders die Geborgenheit im Familienkreis und beziehen aus Besuchen ihrer Angehörigen besonders viel Trost und Ermutigung. Außerdem ist es ein zentrales, durch das persönliche Vorbild des Propheten geheiligtes Gebot islamischer Ethik, die Kranken zu besuchen, und in entsprechendem Maße erwarten muslimische Patienten dann auch Besuche von Seiten ihrer Glaubensgenossen. Es ist schön, wenn in Krankenhäusern diesen Besuchssitten im Rahmen des medizinisch Vertretbaren entgegenkommend Rechnung getragen wird, soweit dadurch die legitimen Bedürfnisse von Mitpatienten nicht beeinträchtigt werden und auch sonst keine zwingenden Gründe dafür sprechen, auf der buchstäblichen Einhaltung einer förmlichen Ordnung der Besuchszeit zu bestehen. Allerdings schreibt die islamische Etikette auch vor, dass Personen außer den engsten Angehörigen Krankenbesuche niemals lange ausdehnen sollen. Daran kann bei allzu großem Besucherandrang durchaus freundlich erinnert werden.

(479) Muslime bedürfen in der krisenhaften Erfahrung der Krankheit und möglicherweise auch im Angesicht des sich abzeichnenden baldigen Lebensende genau wie Christen in besonderem Maße des Beistands anderer Menschen, die ihnen helfen, sich über den Sinn dessen, was mit ihnen gerade geschieht, klarer zu werden, ihr Verhältnis zu Gott, zu ihren Mitmenschen und zu ihrem Leben zu überdenken und eventuell auch neu zu ordnen. Angehörige und Freunde der Patienten können diese Hilfe nicht immer ausreichend leisten. Eine nach-

gehende individuelle Krankenseelsorge gehört nicht zum traditionellen Berufsbild von Imamen; Ansätze zu ihr haben sich erst in der Diasporasituation herausgebildet, aber bisher nur in begrenztem Umfang. Das christliche Krankenhauspersonal sollte den Patienten selbst oder dessen nächste Angehörige fragen, ob der Besuch eines Imams am Krankenbett gewünscht wird, und gegebenenfalls einen solchen verständigen. Wird kein bestimmter benannt und besteht noch kein regelmäßiger Kontakt zu einem solchen, so können z. B. örtliche islamisch-christliche Gesprächskreise oder Ortsgruppen der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden oft eine geeignete Person benennen. Im übrigen arbeiten auch in örtlichen Hospizvereinen zum Teil bereits muslimische Helfer mit, die sich als Sterbebegleiter zur Verfügung stellen. Vor allem bei schwerkranken Muslimen, die keine nahen Angehörigen oder Freunde vor Ort haben, sollte eine diesbezügliche Erkundigung beim nächsten Hospizverein auf keinen Fall versäumt werden.

(480) Es kommt nicht ganz selten vor, dass muslimische Patienten, die bei christlichen Zimmergenossen die Besuche der christlichen Krankenhauseelsorger und -seelsorgerinnen miterleben, sich mit ihren Gesprächsbedürfnissen auch ihrerseits an diese wenden. Die Mitarbeiter der katholischen Krankenhauseelsorge werden in einer solchen Situation ganz besonders sorgfältig darauf achten, jeden Anschein zu vermeiden, sie könnten den Zustand momentaner Schwäche und Beunruhigung des muslimischen Gegenübers zum Zweck von dessen religiöser Fremdbestimmung ausnutzen wollen. Sie werden deshalb zunächst einmal auf die Möglichkeit eines Gesprächs mit einem Imam verweisen. Sollte der muslimische Patient jedoch darauf bestehen, gerade mit dem katholischen Seelsorger oder der katholischen Seelsorgerin sprechen zu wollen, dann ist zuerst einmal besonders aufmerksames Zuhören angezeigt, um das genaue Anliegen des Gegenübers herauszuspüren: Wird lediglich Beistand bei der Lösung lebenspraktischer Fragen oder zwischenmenschlicher Beziehungsprobleme gewünscht, die sich aus der Krankheit ergeben haben oder in ihr neu bewusst geworden sind, die aber keine spezifisch religiöse Dimension erkennen lassen? In solchen Fällen ist ganz einfach

größtmögliche mitmenschliche Teilnahme und Hilfsbereitschaft angezeigt, wie sie allen Notleidenden ungeachtet ihrer religiösen und kulturellen Herkunft als Zeugnis glaubwürdiger christlicher Nächstenliebe geschuldet wird. Wenn das muslimische Gegenüber seinerseits religiöse Probleme – z. B. die Frage nach dem Zusammenhang von Sünde und Krankheit oder die Furcht vor dem Jüngsten Gericht angesichts eines möglicherweise nahen Lebensendes und vielleicht nicht mehr möglicher Sühneleistung – explizit äußert, darf und soll der katholische Seelsorger ruhig darüber Auskunft geben, was ihm sein eigener Glaube zu solchen Fragen sagt und welche Hoffnung dieser ihm in vergleichbar kritischen Lebenslagen vermittelt; dabei muss er deutlich machen, dass es ihm nicht darum geht, dem Muslim oder der Muslimin seine Überzeugungen aufzudrängen. Segnungen oder religiöse Symbolhandlungen, zumal solche, die mit körperlichen Berührungen verbunden sind, sollten katholische Seelsorger muslimischen Patienten zur Vermeidung magischer Missverständnisse oder des Verdachts unmoralischer Absichten auch auf Verlangen hin nicht zuteil werden lassen.

Moscheebau

(481) Vergleichsweise wenige der schätzungsweise 2.500 islamischen Gebetsstätten in Deutschland sind auch von außen als Moschee erkennbar. Sie wurden oft in umgewandelten Wohngebäuden oder zuvor gewerblich genutzten Räumlichkeiten eingerichtet. Daher befinden sie sich mitunter in Hinterhöfen, oft in Gewerbegebieten. Dies liegt vor allem darin begründet, dass die Errichtung von Moscheen im Rahmen einer Nutzungsänderung bereits bestehender Gebäude im Hinblick auf die erforderlichen behördlichen Genehmigungsverfahren leichter zu verwirklichen und für den Trägerverein einer Moschee in der Regel kostengünstiger ist.

(482) Infolge der Entwicklung der muslimischen Präsenz in Deutschland von einer gastweisen zu einer dauerhaften hat sich der Wunsch vieler muslimischer Gemeinden verstärkt, ihre Gebetsräume auch von außen als Moschee erkennbar zu errichten. Dies bedeutet,

dass Moscheebauten – meist nach dem osmanischen Vorbild – zunehmend mit Kuppel und Minaretten ausgestattet werden und an zentraler gelegenen Plätzen entstehen. So hat der Zuzug muslimischer Mitbürger dazu geführt, dass sich das gewohnte Erscheinungsbild unserer Städte allmählich zu verändern beginnt. Dem Wunsch mancher islamischer Organisationen zufolge soll es außer durch Kirchbauten und mancherorts wieder errichtete Synagogen gleichberechtigt auch durch Moscheebauten geprägt werden.

(483) Größere Moscheebauprojekte stoßen häufig auf massive Widerstände. Diese gründen zum einen auf noch immer ungelösten Problemen im Zusammenleben von zugewanderten Muslimen verschiedenster nationaler Herkunft und Deutschen, Problemen, die oft durch einen Mangel an Sprachkenntnissen noch verstärkt werden. Sie entstehen aber auch aus einer Angst vor Überfremdung und dem Wunsch mancher Christen, die über Jahrhunderte gewachsene Prägung des öffentlichen Raumes durch das Christentum möglichst unvermindert zu bewahren. Zudem gibt es auch unter Christen Stimmen, die den Muslimen das Recht auf eine öffentlich sichtbare Religionsausübung durch die Errichtung von Moscheen mit Kuppel und Minaretten in Deutschland verwehren wollen. Dies wird zum Teil damit begründet, dass Christen in islamisch geprägten Ländern häufig benachteiligt, oft auch unterdrückt oder gar verfolgt und an der freien und öffentlichen Ausübung ihrer Religion gehindert werden.

Islamkundliche Informationen

(484) Die Moschee stellt das wohl markanteste Element islamischen Lebens dar. Als Ort, an dem der erwachsene männliche Muslim am Freitagmittag das rituelle Pflichtgebet möglichst in Gemeinschaft zu verrichten hat, hat die Moschee neben ihrer kultischen weitere, zentrale Funktionen für das religiöse, soziale und politische Leben der islamischen Gemeinschaft.¹¹⁹ Dies gilt inzwischen für Westeuropa bzw. Deutschland ebenso wie für die islamischen Herkunftsländer. In

¹¹⁹ Vgl. Teil I, Kap. 3.1.3.

nichtislamischer Umgebung kommt der Moschee, der häufig eine Koranschule angegliedert ist, als wichtigstem Faktor islamischer Sozialisation neben der Familie noch größere Bedeutung zu als in der jeweiligen Heimat. Deshalb sind Bau, Betrieb und Unterhaltung einer Moschee bis heute das erste und wichtigste Anliegen, zu dessen Verwirklichung Muslime in Deutschland sich in der Rechtsform des eingetragenen Vereins zusammenschließen.

Rechtliche Rahmenbedingungen in Deutschland

(485) Art. 4 GG gewährleistet das Grundrecht der Religionsfreiheit. Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind diesem Artikel zufolge unverletzlich. Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet. Zur Religionsausübung nach Art. 4 GG gehört auch das Recht einer Glaubensgemeinschaft, die Gebäude zu errichten, die nach ihrem Selbstverständnis für die individuelle Religionsausübung durch die Mitglieder erforderlich sind.¹²⁰ Demnach haben Muslime in Deutschland zweifelsfrei das Recht, eine Moschee zu errichten.

(486) Der Bau einer Moschee ist jedoch genehmigungsbedürftig. Die erforderliche Baugenehmigung ist zu erteilen, wenn dem Bauvorhaben öffentlich-rechtliche Vorschriften nicht entgegenstehen. Dies sind vor allem die bauplanungsrechtlichen Vorschriften des Baugesetzbuches (BauGB), die bauordnungsrechtlichen Vorschriften des jeweiligen Landes (BauO), das Bundesimmissionsschutzgesetz und die zu den jeweiligen Gesetzen erlassenen Verordnungen. Insoweit bei einem Moscheebau nicht nur ein Gebetsraum errichtet wird, sondern noch andere Begegnungen stattfinden, von denen Lärm ausgehen kann, ist dies bei dem Baugenehmigungsverfahren zu beachten. Bei dem Bau eines Minaretts ist deshalb u. a. zu prüfen, welche Immissionen hiervon ausgehen können und ggf. entsprechende Auflagen zu machen.¹²¹

¹²⁰ Vgl. Teil II, Stichwort Religionsfreiheit.

¹²¹ Vgl. Teil II, Stichwort Muezzinruf.

(487) Den Vorschriften des BauGB entsprechend haben die Gemeinden so genannte Bauleitpläne zu erstellen, sobald und soweit es für die städtebauliche Entwicklung und Ordnung erforderlich ist. Im Rahmen des Erstellungsverfahrens für einen Bauleitplan ist den Trägern öffentlicher Belange, zu denen auch die Kirchen gehören, Gelegenheit zur Stellungnahme zu geben. Bauleitplan ist u. a. der Bebauungsplan, den die Gemeinde als Satzung in öffentlicher Sitzung zu beschließen hat.

(488) Bei der Aufstellung der Bauleitpläne ist eine Fülle unterschiedlicher Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Dazu gehören gemäß § 1 Abs. 5 Satz 2 Nr. 3 BauGB auch „soziale und kulturelle Bedürfnisse der Bevölkerung“. Diese Bestimmung ist im Zusammenhang mit Moscheebauprojekten von besonderer Bedeutung. Auf ihrer Grundlage finden die Belange der islamischen Vereine Berücksichtigung, so dass ein Gelände für den Bau einer Moschee ausgewiesen werden kann. Weitere Gesichtspunkte für die Bauleitplanung sind die Erhaltung, Erneuerung und Fortentwicklung vorhandener Ortsteile, die Gestaltung des Orts- und Landschaftsbildes, die Belange des Denkmalschutzes und der Denkmalpflege sowie die erhaltenswerten Ortsteile, Straßen und Plätze von geschichtlicher, künstlerischer oder städtebaulicher Bedeutung. Im Hinblick auf Moscheebauvorhaben kann daher je nach den örtlichen Verhältnissen im Bebauungsplan die Festlegung einer Firsthöhe für Kuppel und Minarett erforderlich sein.

Position der Kirche

(489) Als grundrechtlich geschütztes Gut darf das Recht auf Religionsfreiheit und das davon umfasste Recht auf den Bau von Moscheen nicht daran geknüpft werden, dass umgekehrt Christen in islamischen Ländern gleichfalls Religionsfreiheit genießen. Gerade weil wir Christen Einschränkungen der Religionsfreiheit in islamischen Ländern ablehnen, setzen wir uns nicht nur für die Rechte der dortigen Christen ein, sondern auch für die Rechte der Muslime bei uns. Für Christen wie Muslime muss indessen gleichermaßen gelten: Gerade derjenige, der berechtigterweise für die Angehörigen seiner Glau-

bensgemeinschaft in anderen Ländern Religionsfreiheit fordert, der darf sie auch religiösen Minderheiten im eigenen Land nicht vorenthalten. Deshalb muss es ein gemeinsames Anliegen von Christen und Muslimen sein, dass beide Religionen den Gottesdienst in einem würdigen Rahmen, der ihnen gemäß ist, abhalten können.

(490) Dazu gehört, dass ebenso wie Kirchen auch Moscheen durch ihre architektonische Beschaffenheit als solche erkennbar sind. So wie Christen beim Kirchbau häufig einen Kirchturm errichten und dadurch darauf aufmerksam machen, dass es sich um ein Gotteshaus handelt, so dürfen auch den Muslimen, so sie dies wünschen, Gestaltungselemente einer Moschee wie Kuppel und Minarett nicht grundsätzlich verwehrt werden. Was ferner für Christen eine Selbstverständlichkeit ist, nämlich neben einem Gotteshaus auch die Möglichkeit für Treffen der Gemeinde zu errichten, muss auch für Muslime gelten. Ebenso wenig aber wie Christen können sich Muslime unter Berufung auf die Religionsfreiheit über geltendes Recht, das bei der Durchführung von Bauvorhaben anzuwenden ist, hinwegsetzen. Grundsätzlich dürfen religiöse Bauten nicht zum Ausdruck von Rivalität oder eines aggressiven Gegeneinanders der Religionen missbraucht werden. In diesem Zusammenhang sollten Muslime bedenken, dass die Akzeptanz einer Moschee gerade gläubigen Christen nicht erleichtert wird, wenn die Moschee, was in Deutschland mehrfach der Fall gewesen ist, in Erinnerung an den Eroberer von Konstantinopel den Namen „Fatih-Moschee“, d. h. zu Deutsch: „Eroberer-Moschee“ erhält. Umgekehrt sollten Christen der Versuchung widerstehen, ihre mitunter tatsächlich gegebene Ablehnung von Moscheebauten hinter der Berufung auf diesen entgegenstehende Bauvorschriften zu verstecken.

(491) Grundsätzlich ist es zur Erleichterung der Lösung von Moscheebaukonflikten wichtig, dass entsprechende Vorhaben langfristig geplant und durch intensive Diskussionsprozesse mit der Wohnbevölkerung und den christlichen Kirchen vorbereitet werden. Nicht immer wird es gelingen, ein breites Einverständnis mit den Anwohnern herbeizuführen. In solchen Fällen sind alle Beteiligten gefordert,

aufrichtig einen möglichen Ausgleich der Interessen zu suchen. Entsprechenden Bemühungen verschließt sich nicht, wer sich von der Überzeugung leiten lässt, dass insbesondere die Religionen – die christliche ebenso wie die islamische – von ihrem Auftrag und Selbstverständnis her verpflichtet sind, zu einem gerechten und friedlichen Miteinander der Menschen beizutragen.

Muezzinruf

(492) Mehr noch als der Bau einer Moschee selbst ist in Deutschland der Ruf des Muezzins umstritten, mit dem in islamischen Ländern von ihrem Minarett aus öffentlich zur Durchführung des rituellen Gebets aufgerufen wird. Dies gilt insbesondere dann, wenn die Stimme des Muezzins mit Hilfe eines Lautsprechers verstärkt werden soll. Viele Menschen befürchten in diesem Fall eine beträchtliche Lärmbelästigung. In Stadtteilen oder Orten mit einem wachsenden muslimischen Bevölkerungsanteil verstärkt der Gebetsruf bei Nichtmuslimen zudem das Empfinden, am eigenen Wohnort fremd zu werden. Schließlich sehen manche Menschen im Muezzinruf eine Gefährdung unserer religiösen und kulturellen Tradition, die in vielen Bereichen christlich geprägt ist. Sie befürchten auch, dass der Muezzinruf einen Machtanspruch des Islam über unser Land zum Ausdruck bringe und dass ihnen schließlich der muslimische Glaube aufgedrängt werden solle.

(493) Muslime in Deutschland betonen demgegenüber, dass sie, ähnlich, wie dies bei den Christen der Fall ist, ein Recht haben, die hier lebenden Gläubigen öffentlich zum Gebet einzuladen. Der Zentralrat der Muslime in Deutschland (Zentralrat) und der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland/Islamischer Weltkongress (Islamrat) betrachten den Gebetsruf als einen unverzichtbaren Bestandteil des täglichen religiösen Lebens und setzen sich für seine allgemeine Zulassung ein. Die in den letzten Jahren in Deutschland erbauten Moscheen verfügen fast alle über ein oder zwei Minarette. Bei der Stellung des erforderlichen Bauantrags haben indessen manche Trägervereine signalisiert, auf die Durchführung des Gebetsrufes verzichten

zu wollen, indem sie ausführten, dass das vorgesehene Minarett nicht für den Gebetsruf genutzt werden solle.

(494) In der Diskussion in unserer Gesellschaft wird der Muezzinruf häufig mit dem Glockenläuten verglichen. Beide wenden sich an die Öffentlichkeit, und in beiden Fällen liegt darin auch ein Anspruch auf ein bestimmtes Maß an Präsenz im öffentlichen Raum. Dieser Anspruch wird heute auch im Hinblick auf die Kirchenglocken nicht mehr ohne weiteres akzeptiert, denn von vielen wird Religion zunehmend als Privatsache verstanden.

Islamkundliche Informationen

(495) Der Gebetsruf verkündet in islamischen Ländern den Beginn der Zeitspannen, innerhalb derer der Vollzug des täglich fünfmal zu verrichtenden rituellen Gebetes vom islamischen Recht her vorgeschrieben und gültig ist. Diese Zeitspannen richten sich nach dem Stand der Sonne und sind genauestens festgelegt. Für jeden Ort der Welt kann der Muslim sie auf die Minute genau auch aus Tabellen ersehen. Der Ruf erfolgt immer in der arabischen Sprache. Er hat folgenden Wortlaut:

1. *Allāhu akbar.* (4x)
„Gott ist größer“
2. *Aschhadu an lā ilāha illā llāh.* (2x)
„Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Gott“
3. *Aschhadu anna Muhammadan rasūlu llāh.* (2x)
„Ich bezeuge, dass Muhammad Gottes Gesandter ist“
4. *Hayya ʿala s-salāh.* (2x)
„Auf zum Gebet!“
5. *Hayya ʿala l-falah.* (2x)
„Auf zum Heil!“
6. *Allāhu akbar.* (2x)
„Gott ist größer“

7. *Lā ilāha illā llāh.* (1x)
„Es gibt keinen Gott außer Gott“.

Ausschließlich von den Schiiten wird zwischen dem fünften und sechsten Element folgender Zusatz eingefügt:

8. *Hayya ʿalā khairi l-ʿamal* (2x)
„Auf zum besten Werke!“

(496) In seinen Elementen zwei und drei enthält der Muezzinruf die Kurzform des islamischen Glaubensbekenntnisses. Es handelt sich dabei um das Bekenntnis zu dem alleinigen Gott und zu Mohammad als seinem Gesandten, wie es sich in der *schahāda* findet, die zu beten dem Muslim als erste religiöse Verpflichtung aufgetragen ist. Der Muezzin ruft nicht nur zum Gebet. Vielmehr enthält sein Ruf bereits ein explizites und öffentliches Glaubenszeugnis. Unmittelbar vor dem Beginn des rituellen Gebets wird der Gebetsruf im Raum der versammelten Gemeinde wiederholt.

(497) Die Frage, ob der Gebetsruf notwendiger Bestandteil der Religionsausübung ist, wird von Muslimen unterschiedlich beantwortet. Ein führender Vertreter eines muslimischen Verbandes in Deutschland klassifiziert den Gebetsruf in diesem Sinne als *sunna muakkada*, d. h. als Handlung, „die der Prophet meistens praktizierte, obwohl sie nicht vorgeschrieben ist“¹²². Unter diesem Gesichtspunkt kommt ihm für das Glaubensbewusstsein eine hohe Bedeutung zu.

(498) Eine ganz andere Frage ist, ob der Muezzin gehalten ist, seine Stimme durch technische Hilfsmittel zu verstärken. Einen durch Lautsprecher verstärkten Gebetsruf hat es vor dem 20. Jahrhundert nirgends gegeben, und islamische Religionsgelehrte oder andere Muslime haben in islamischen Ländern noch nie die Ansicht vertreten, die Verstärkung des Gebetsrufs mittels eines Lautsprechers sei religiös obligatorisch. In islamischen Ländern hat sich die Lautsprecherverstärkung indessen durchgesetzt, damit möglichst alle Gläubi-

¹²² Vgl. Zaidan, Amir: *Fiq-ul-ibadat*. Einführung in die islamischen gottesdienstlichen Handlungen, Frankfurt a. M., 1996, S. 54.

gen den Aufruf zum Gebet auch tatsächlich vernehmen können. Viele Muslime in Deutschland halten dies für nicht auf die Situation in nichtislamischen Ländern übertragbar. Der Gebetsruf soll ihrer Auffassung nach Muslime und nicht Andersgläubige zum Gebet rufen. Manche Moscheevereine verzichten auch auf den nicht technisch verstärkten Gebetsruf auch um des gedeihlichen Zusammenlebens mit Nichtmuslimen willen. Scheich Tantawi, Rektor der Al-Azhar-Universität in Kairo, hat während eines Deutschlandaufenthaltes hierzu öffentlich ausgeführt, es sei wichtig, dass die christlichen Brüder durch den Gebetsruf nicht gestört würden. Der Ruf solle gegebenenfalls so leise vorgetragen werden, dass er außerhalb der Moschee nicht zu vernehmen ist. Er wies in diesem Zusammenhang auch auf die islamische Lehrauffassung hin, dass ein Gebet keineswegs ungültig sei, wenn zuvor nicht der Muezzin gerufen habe.¹²³

Hinweise zur rechtlichen Lage in Deutschland

(499) Dass der Gebetsruf vom islamischen Recht nicht vorgeschrieben, sondern empfohlen ist, ist für seine rechtliche Bewertung in Deutschland nicht entscheidend. Die religiöse Praxis weist ihn als in engem Zusammenhang mit dem rituellen Pflichtgebet stehend und damit als Bestandteil islamischer Religionsausübung aus. So wird weit überwiegend die Auffassung vertreten, dass er in den Schutzbereich der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit fällt. Dies gilt für die Bekenntnisfreiheit aus Art. 4 Abs. 1 ebenso wie für die Religionsausübungsfreiheit aus Art. 4 Abs. 2. Art. 4 gewährt die Religionsfreiheit seinem Wortlaut nach vorbehaltlos. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht dennoch Einschränkungen unterläge. Insofern der Muezzinruf unter Nutzung einer Lautsprecheranlage erfolgen soll, können aufgrund von Kollisionen mit anderen Grundrechten Beschränkungen sogar rechtlich geboten sein. Zu nennen sind hier das Recht auf körperliche Unversehrtheit (Art. 2 Abs. 2), die Unver-

¹²³ Vgl. Presseerklärung der EKHN 6/97 vom 14.3.1997 und Frankfurter Rundschau, 18.3.1997.

letztlichkeit der Wohnung (Art. 13 Abs.1) und das Recht auf Eigentum (Art. 14 Abs.1).

(500) Das in Art. 4 GG garantierte Grundrecht steht unter dem Vorbehalt des Art. 140 GG i. V. m. Art. 136 Abs. 1 der Weimarer Reichsverfassung. Die Religionsfreiheit befreit nicht von der Einhaltung des Immissionsschutzrechts. Immissionen, „die nach Art, Ausmaß oder Dauer geeignet sind, Gefahren, erhebliche Nachteile oder erhebliche Belästigungen für die Allgemeinheit oder die Nachbarschaft herbeizuführen“¹²⁴, sind nicht mit dem Hinweis auf die Religionsfreiheit zu rechtfertigen.

(501) Die Gerichte haben, wo es in diesem Zusammenhang um Nachteile oder Belästigungen geht, in einer wertenden Gesamtbeurteilung die Frage der Zumutbarkeit zu prüfen. Diese ist zu bejahen, solange Nachteile oder Belästigungen nicht als „erheblich“ zu qualifizieren sind. Ein erheblicher Nachteil kann z. B. im Wertverlust eines Grundstückes liegen. Den Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts entsprechend haben die Gerichte insoweit auf die Herkömmlichkeit, die soziale Adäquanz und die allgemeine Akzeptanz abzustellen. Keinesfalls aber ließe sich aus der Kollision der Religionsfreiheit mit anderen Grundrechten und aus dem Gesetzesvorbehalt ein grundsätzliches Verbot des Gebetsrufes begründen. Die Kollision ist nötigenfalls in rechtlicher Würdigung aller Aspekte auf dem Wege der praktischen Konkordanz aufzulösen.

(502) Der häufig vorgenommene Vergleich des Gebetsrufes mit dem kirchlichen Glockenläuten kann zur Klärung der öffentlichen Diskussion durchaus beitragen. Eine Gleichsetzung in rechtlicher Hinsicht jedoch ist unzutreffend. Rechtliche Unterschiede ergeben sich daraus, dass Kirchenglocken als sogenannte *res sacrae* im Staatskirchenrecht einen klar definierten Status haben. Ferner dient der von ihnen erzeugte Klang nicht in jedem Fall dem Gottesdienst, während der Muezzin ausschließlich zum Gebet ruft und zugleich ein Bekenntnis verkündet. Der Aspekt negativer Religionsfreiheit, der die jüngste reli-

¹²⁴ Vgl. § 3 Abs.1 Bundesimmissionsschutzgesetz.

gionsrechtliche Entwicklung in Deutschland mit zunehmender Tendenz prägt, stellt sich bei Glockenläuten und Muezzinruf mithin in unterschiedlicher Intensität. Forderungen nach rechtlicher Gleichbehandlung können sich allerdings auf die Tatsache stützen, dass auch das Glockenläuten Beschränkungen durch die Immissionsschutzgesetze unterworfen ist.

Haltung der Kirche

(503) Die grundgesetzlich garantierte Religionsfreiheit besteht nicht nur in der Freiheit, ein religiöses Bekenntnis zu haben, sondern auch in der Freiheit, den eigenen religiösen Glauben privat und öffentlich auszuüben. Religion ist nicht, wie in Deutschland immer häufiger behauptet wird, nur Privatsache, sondern sie erhebt einen grundrechtlich geschützten Anspruch, auch in den öffentlichen Raum hineinzuwirken. Als Christen treten wir nicht nur für uns selbst, sondern auch mit Blick auf die Muslime für dieses umfassende Verständnis von Religionsfreiheit ein. Die Deutsche Bischofskonferenz vertritt daher die Auffassung, dass Muslime grundsätzlich das Recht haben, dass von ihren Moscheen aus zum Gebet gerufen wird. Dieses Recht ist jedoch im Verhältnis zu anderen, ihm entgegenstehenden Rechten zu einem angemessenen Ausgleich zu bringen. Wir Christen dürfen in dieser Hinsicht von den Muslimen im Hinblick auf Frequenz, Lautstärke und bestimmte Zeiten die gleiche Rücksichtnahme einfordern, zu der wir uns im Hinblick auf das Glockengeläut gegenüber Nichtchristen bzw. den nicht mehr in der christlichen Tradition stehenden Menschen in unserem Lande haben bereit finden müssen.

(504) Die flächendeckende Einführung eines innerhalb von 24 Stunden fünfmaligen lautsprecherverstärkten Gebetsrufs wäre dem Zusammenleben von Christen, Muslimen, Andersgläubigen und Nichtgläubigen in Deutschland zweifellos nicht dienlich. Christen wie Muslime sollten sich, wo dies noch nicht der Fall sein sollte, der Einsicht öffnen, dass der verbreitete Widerstand gegen den Muezzinruf nicht *per se* als Mangel an Respekt für die islamische Religion oder als Ausweis eines unzureichenden Verständnisses der Religionsfrei-

heit gedeutet werden kann, sondern dass er ganz wesentlich in religiös oder kulturell motivierten Überfremdungsängsten gründet, die angesichts der Fremdheit des Rufes in einem nichtislamischen Land verständlich sind.

(505) Dass der Gebetsruf ein Glaubensbekenntnis enthält, ist in diesem Zusammenhang nicht entscheidend. Die grundgesetzlich garantierte Religionsfreiheit umfasst grundsätzlich auch die Freiheit der Verkündigung. Insoweit wir Christen im islamischen Glaubensbekenntnis eine Negation unseres eigenen erkennen, ist unsere Toleranz in des Wortes ursprünglicher Bedeutung gefordert. Als Christen haben wir in dieser Hinsicht einem hohen Maßstab zu genügen. Auf der anderen Seite gilt für Muslime in gleicher Weise wie für Christen, dass die Verkündigung – ebenfalls nach den Maßgaben des Grundgesetzes – in einer solchen Weise erfolgen muss, dass sie niemandem gegen seinen Willen aufgezwungen wird. Christen und Muslime haben diesen Gesichtspunkt um so mehr zu berücksichtigen, als zentrale Aussagen ihrer jeweiligen Bekenntnisse einander ausschließen.

(506) An der aufrichtigen Suche nach einvernehmlichen Lösungen führt mithin kein Weg vorbei. Sie erfordert über den wechselseitigen Respekt zwischen Muslimen, Christen, Andersgläubigen und Nichtgläubigen hinaus ein besonderes Maß an Verständnis und Vertrauen. Dieses aber kann nur dort erreicht werden, wo nachbarschaftliche und freundschaftliche Beziehungen gepflegt werden.

(507) Wo dies gelingt, kommt die Tatsache zum Tragen, dass mit den von den Gerichten im Hinblick auf die Zulassung des lautsprecherverstärkten Gebetsrufes zu beachtenden Kriterien der Herkömmlichkeit, Adäquanz und Akzeptanz keine statischen, sondern dynamische Kategorien als rechtlich maßgeblich vorgegeben sind. So kann die rechtlich gebotene Würdigung aller Umstände bei der Entscheidung über die Zulassung des Gebetsrufes je nach den örtlichen Verhältnissen zu durchaus unterschiedlichen Ergebnissen führen, etwa im Hinblick auf Häufigkeit, Lautstärke und zu beachtende Tageszeiten.

(508) Die Diskussionen um den lautsprecherverstärkten Gebetsruf und andere Fragen des Miteinanders von Christen und Muslimen können nur in gegenseitiger Achtung und Treue zum eigenen Glauben sachgerecht geführt werden. Die Deutsche Bischofskonferenz ruft alle katholischen Gemeinden auf, ihrerseits freundschaftliche Beziehungen zu den muslimischen Gemeinden aufzubauen und zu pflegen und sich auf dieser Grundlage für einvernehmliche Lösungen von Konflikten um den Muezzinruf einzusetzen. Sie bittet in diesem Sinne sowohl die Muslime wie auch die katholischen Christen, gemäß dem II. Vatikanischen Konzil „... sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen“.

Rechtsstatus islamischer Organisationen

(509) Von muslimischer Seite wird mitunter beklagt, dass der Islam von Staat und Öffentlichkeit in Deutschland nicht anerkannt und daher mit den christlichen Kirchen nicht gleichberechtigt sei. Unbestritten ist zwar, dass der Islam eine Religion ist. Der rechtliche Status islamischer Organisationen unterscheidet sich jedoch von dem der christlichen Kirchen. Bislang wurde keiner islamischen Organisation der Status als Körperschaft des öffentlichen Rechts zuerkannt, während die Kirchen als Folge einer langen und wechselvollen Geschichte des Verhältnisses zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt in Deutschland gemäß Art. 140 GG i.V. mit Art. 137 Abs. 5 Satz 1 Weimarer Reichsverfassung (WRV) den öffentlich-rechtlichen Status haben. Nach allgemeiner Meinung sind aufgrund von Satz 2 der gleichen Bestimmung der WRV, die durch Art. 140 GG Eingang in das Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland gefunden hat, auch nichtchristlichen Religionsgemeinschaften auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, „wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten“.

(510) Die zahlreichen islamischen Organisationen in Deutschland kommen ihren Aufgaben und Interessen in der Rechtsform eines ein-

getragenen Vereins nach dem Bürgerlichen Recht nach. Nur wenige von ihnen haben bei den zuständigen Kultusministern der Länder bislang einen Antrag auf Verleihung der Körperschaftsrechte gestellt.¹²⁵ Unter diesen allerdings befinden sich mit der Deutschen Muslimliga einer der ältesten und mit dem Islamrat, dem VIKZ und der alevitischen AABF drei der wichtigsten islamischen Verbände in Deutschland.¹²⁶ Schon deshalb ist der Frage ihres rechtlichen Status Beachtung zu schenken.

Zur Bedeutung der Körperschaftsrechte

(511) Dem Körperschaftsstatus kommt im deutschen Staatskirchenrecht große Bedeutung zu. Er begründet, ohne die grundsätzlich bestehende Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion aufzuheben oder in Frage zu stellen, ein besonderes Kooperationsverhältnis zwischen dem Staat und solchen Religionsgemeinschaften, die die dafür erforderlichen Voraussetzungen erfüllen. Im Rahmen dieses Verhältnisses nehmen die korporierten Religionsgemeinschaften keine Staatsaufgaben wahr, der Staat überträgt ihnen aber bestimmte hoheitliche Befugnisse.

(512) Mit dem Körperschaftsstatus sind wichtige Rechte und Vorteile verbunden: das Recht, Steuern zu erheben; das Recht, Dienstverhältnisse öffentlich-rechtlicher Art zu begründen; das Recht, als Träger der freien Wohlfahrtspflege und der freien Jugendhilfe zu wirken; das Recht auf bestimmte steuerliche Vergünstigungen und Befreiungen; das Recht auf einen erleichterten Zugang zur Seelsorge in öffentlichen Anstalten und Einrichtungen (z. B. Justizvollzug, Bundeswehr, Krankenhäuser, Heime); das Recht auf Entsendung von Vertretern in die Rundfunkräte und schließlich die vereinfachte Berücksichtigung von Bauvorhaben für Gottesdienst und Seelsorge in den Bauleitplänen.

¹²⁵ Vgl. Antwort der Bundesregierung: Islam in Deutschland, Deutscher Bundestag, 14. Wahlperiode, Drucksache 14/4530, 8. November 2000, Antwort auf Frage 11 d.

¹²⁶ Vgl. Teil I, Kap. 1.3.

Wesentliche Voraussetzungen für die Verleihung von Körperschaftsrechten

(513) Weder *das* Christentum noch *der* Islam kann im Verhältnis zum Staat Träger von bestimmten Rechten und Pflichten sein. Vielmehr bedarf es hierfür einer konkreten und hinreichend bestimmten Religionsgemeinschaft. Diese wird verstanden als Zusammenschluss natürlicher Personen, als ein Verband, „der die Angehörigen ein und desselben Glaubensbekenntnisses oder mehrerer Glaubensbekenntnisse zu allseitiger Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgaben zusammenfasst“¹²⁷. Außerdem muss die antragstellende Religionsgemeinschaft, damit der Staat ihr hoheitliche Befugnisse übertragen kann, die an sich nur ihm selbst zustehen, zu einer mit gegenseitigen Rechten und Pflichten verbundenen Zusammenarbeit bereit und von ihrer inneren Verfasstheit her auch in der Lage sein. Hierfür ist erforderlich, dass die Religionsgemeinschaft über eine auf Dauer eingerichtete Instanz verfügt, die im Hinblick auf Lehre und Ordnung verbindliche Aussagen machen und Rechtshandlungen vornehmen kann, die für die Mitglieder der Gemeinschaft verbindlich sind.

(514) Einen Akt der „Anerkennung“ einer Glaubensgemeinschaft als Religionsgemeinschaft kennt das deutsche Recht – nicht zuletzt in Rücksicht auf deren Selbstbestimmungsrecht und Unabhängigkeit vom Staate¹²⁸ – nicht. Die Gerichte haben allerdings in religionsrechtlichen Streitfällen die Frage zu prüfen, ob alle Voraussetzungen vorliegen, die gegeben sein müssen, damit von einer Religionsgemeinschaft i. S. der deutschen Rechtsordnung gesprochen werden kann.

¹²⁷ Vgl. in Anknüpfung an den Kommentar von Gerhard Anschütz zu Art. 137 WRV Muckel, Stefan: Muslimische Gemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: DÖV 48 (1995) S. 311-317. Für die Gesamtproblematik vgl. neben Muckel auch Lemmen, Thomas: Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für die Kirche, Baden-Baden, S. 177-192.

¹²⁸ Vgl. Antwort der Bundesregierung: Islam in Deutschland, Deutscher Bundestag, 14. Wahlperiode, Drucksache 14/4530, 8. November 2000, Antwort auf Frage 11 b.

Islamkundliche Informationen

(515) Im Unterschied zum Christentum hat der Islam keine Strukturen herausgebildet, die denen der christlichen Kirchen vergleichbar wären. Während im Christentum ein Gläubiger durch die Taufe nicht nur Christ, sondern zugleich Mitglied einer konfessionell definierten Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft wird, ist im Islam allein die Zugehörigkeit zur weltweiten islamischen *umma* von Belang, die die verschiedenen Glaubensrichtungen und Rechtsschulen umfasst. Die Zugehörigkeit zur *umma* bestimmt sich über die Abstammung von einem muslimischen Vater. Wer nicht durch Abstammung Muslim ist, wird es allein durch die Ablegung der Kurzform des islamischen Glaubensbekenntnisses, der *schahada*. Da diese allen verschiedenen Richtungen und Schulen gemeinsam ist, beinhaltet auch der persönliche Bekenntnisakt keine über die Zugehörigkeit zum Islam hinausgehende, die Affinität zu einer der Glaubensrichtungen oder Rechtsschulen betreffende Festlegung. Auch kennt der Islam keine Instanz, die legitimiert wäre, für die verschiedenen Richtungen und Gruppen Glaubensgrundsätze verbindlich zu formulieren.

(516) In Deutschland hat sich zur Wahrung gemeinsamer Interessen und insbesondere auch zum Zwecke der Religionsausübung eine Vielzahl von Vereinen gebildet. Diese unterscheiden sich häufig nach nationaler Herkunft und kultureller Tradition, zumeist aber nicht – abgesehen allerdings zumindest von den Aleviten – nach den Besonderheiten einer bestimmten religiösen Richtung oder Schule. Deshalb können sie zwar mit einem gewissen Recht in Anspruch nehmen, für alle Muslime offen und für die Wahrnehmung ihrer religiösen Interessen da zu sein. Zugleich aber haben die Moscheevereine, da für die Teilnahme an dem in der Moschee zu verrichtenden Freitagsgebet die Vereinszugehörigkeit keine Relevanz hat, i. d. R. nur sehr begrenzte Mitgliederzahlen.

Rechtsstatus und Religionsfreiheit

(517) Die manifeste Differenz zwischen dem Anspruch auf Repräsentativität und den tatsächlichen Mitgliederzahlen sowie das Fehlen

einer für die Mitglieder eines islamischen Vereins spezifischen und verbindlichen religiösen Autorität führen dazu, dass die Gerichte bislang noch in keinem Fall das Vorliegen aller Voraussetzungen einer Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes als gegeben betrachtet haben. Demgegenüber können große Dachverbände islamischer Vereine möglicherweise zu Recht auf ein höheres Maß an Repräsentativität verweisen. Insoweit aber Vereine und nicht natürliche Personen Mitglieder von Dachverbänden sind, fehlt ihnen, wie gerichtlich festgestellt wurde, die wesentliche Eigenschaft, ein Zusammenschluss natürlicher Personen mit einer klaren Regelung über deren Mitgliedschaft zu sein.

(518) Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass eine Erweiterung der spezifischen Rechtsverhältnisse zwischen dem Staat und den körperschaftlich verfassten Religionsgemeinschaften auf den Islam auf beträchtliche Schwierigkeiten stößt. Die im Islam gegebenen, vom Christentum grundverschiedenen Verhältnisse sind – zumindest derzeit – mit dem zentralen staatskirchenrechtlichen Begriff der Religionsgemeinschaft nicht kompatibel. Islamische Organisationen, die mit dem Körperschaftsstatus gleiche Rechte wie die Kirchen verlangen, müssen sich fragen, ob sie willens und in der Lage sind, auch gleiche Voraussetzungen zu gewährleisten und gleiche Pflichten zu übernehmen. Der Träger von Körperschaftsrechten tritt zum säkular verfassten Staat in ein Kooperationsverhältnis mit gegenseitigen Rechten und Pflichten. Das Grundgesetz verlangt von der Körperschaft die Achtung des freiheitlichen Staatskirchenrechts. Dazu zählt die Anerkennung der Religionsfreiheit, der weltanschaulichen Neutralität des Staates und der Parität der Religionen und Bekenntnisse.¹²⁹ Ein solches Verhältnis zum Staat aber ist in der islamischen Tradition nicht bekannt. Auch ist darauf hinzuweisen, dass der von einigen Organisationen angestrebte Körperschaftsstatus von anderen, mit ausführlicher öffentlicher Begründung, als unislamisch abgelehnt wird.¹³⁰

¹²⁹ BVerfGE 102, 370, 393 f.

¹³⁰ Vgl. Köhler, Axel Ayyub: „Die strukturelle Assimilation des Islam in Deutschland – Anmerkungen aus islamischer Sicht“, www.islam.de, abgerufen im Juli 2001.

(519) Von einer Einschränkung der Religionsfreiheit für Muslime infolge mangelnder körperschaftlicher Verfasstheit zu sprechen wäre mithin unbegründet. Volle Religionsfreiheit ist nicht erst dann gewährleistet, wenn eine Religionsgemeinschaft in einem körperschaftlichen Verhältnis zum Staat steht. Auch unter der Rechtsform des eingetragenen Vereins können muslimische Gemeinschaften ihren hauptsächlichen Aufgaben nachkommen. Für wesentliche Fragen muslimischer Glaubensausübung kommt den Körperschaftsrechten, wie ein führender Vertreter einer islamischen Organisation einräumt, die selbst die Körperschaftsrechte beantragt hat, „keine elementare Bedeutung“ zu.¹³¹

Religionsfreiheit

Religionsfreiheit im Islam

(520) In Sure 6, 256 findet sich der Satz „In der Religion gibt es keinen Zwang“. Nach Auffassung eines Großteils der heutigen Muslime ist den Gläubigen damit die Beachtung des Prinzips der Religionsfreiheit zur Pflicht gemacht. In der Tat bietet diese koranische Aussage bei entsprechender Interpretation eine wichtige Grundlage für die Bejahung dieses Prinzips. Gleichwohl wurde aus ihr in der islamischen Geschichte noch nicht die Konsequenz gezogen, dass Religionsfreiheit im modernen menschenrechtlichen Sinne anerkannt und gewährleistet werden müsse, und bis heute ist die so verstandene Religionsfreiheit in keinem islamischen Land voll verwirklicht. Wenn Christen dies feststellen, müssen sie allerdings zugleich selbstkritisch eingestehen, dass die uneingeschränkte Anerkennung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit auch in der Christenheit eine historisch noch junge Erscheinung ist und zeitweilig gegen den Widerstand der großen Kirchen erkämpft werden musste.

(521) Nach traditionellem islamischem Recht durften die Angehörigen der älteren Schriftreligionen in den eroberten Territorien unter

¹³¹ Nachweis bei Lemmen, Thomas: *Muslimen in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft*, Baden-Baden 2001, S. 181.

vertraglich garantierter muslimischer Schutzherrschaft (arabisch *dhimma*) ihren jeweiligen Glauben weiter praktizieren und ihr je eigenes Familien- und Erbrecht intern weiter anwenden, wenngleich gegen Zahlung einer besonderen Steuer (*djizya*), die pro Kopf in einer bestimmten Höhe zu entrichten war, und um den Preis einer eingeschränkten Teilhabe am öffentlichen Leben. Diese Regelung, die im Kern auf Sure 9,29 beruht, galt zunächst für Juden und Christen, denen dann noch die Zoroastrier (Angehörige der Religion Zathustras) und einige andere, kleinere nichtmuslimische Religionsgemeinschaften gleichgestellt wurden. Sie bedeutete ein Maß an religiöser Toleranz, das zur Entstehungszeit des Islam und lange darüber hinaus eine bedeutende zivilisatorische Errungenschaft darstellte und in den Ländern des christlichen Europas nicht vor dem 18. Jahrhundert erreicht wurde.

(522) Dennoch entspricht diese Regelung nicht heutigen menschenrechtlichen Maßstäben der Religionsfreiheit: Erstens waren Angehörige anderer Religionen als der anerkannten Schriftreligionen, also z. B. Buddhisten, aber auch Menschen, die erklärtermaßen gar keiner Religion angehören wollten, durch die *dhimma* nicht geschützt. Zweitens durften die durch diesen Status geschützten Nichtmuslime, die sogenannten *Dhimmis*, keine öffentlich wahrnehmbaren gottesdienstlichen oder dem Kult dienenden Handlungen wie z. B. Prozessionen oder Glockenläuten durchführen. Der Neubau von Gotteshäusern war ihnen nicht erlaubt. Die Mehrzahl der islamischen Rechtsgelehrten erklärte lediglich die Reparatur derjenigen für statthaft, die bereits zum Zeitpunkt der islamischen Eroberung bestanden hatten. *Dhimmis* durften außerdem nicht in der Armee dienen, womit ihnen ein wichtiger Weg des Aufstiegs auch in nichtmilitärische Staatsämter versperrt war, und keine führenden Positionen in der Regierung bekleiden. Auf der Arabischen Halbinsel, wo mit Mekka und Medina die wichtigsten heiligen Stätten des Islam liegen, war ihnen der ständige Aufenthalt grundsätzlich verboten. Nach herkömmlichem islamischem Recht steht auf den Versuch, Muslime zu einer anderen Religion zu bekehren, und auf Abfall vom Islam, also auch den Übertritt von ihm zu einer anderen Religion, die Todesstrafe.

(523) In der historischen Wirklichkeit ist ein Großteil dieser Rechtsvorschriften nur selten konsequent angewandt worden. Dennoch wirken sie und die ihnen zugrundeliegende Vorstellung, dass dem Islam von Staats wegen die beherrschende Stellung im öffentlichen Leben gesichert werden muss, bis heute fort. So ist der Islam noch jetzt in den meisten ganz oder größtenteils von Muslimen bewohnten Ländern laut Verfassung Staatsreligion. Wichtige Ausnahmen sind z. B. Türkei, Syrien und Indonesien. Missionarische Aktivitäten von Christen werden in der Regel – auch in der Türkei – nicht geduldet und stellen eine strafbare Handlung dar. Desgleichen müssen einzelne Muslime, die zum Christentum konvertieren, in etlichen islamischen Ländern mit Bestrafung rechnen. Auch wo letzteres, wie in der Türkei, nicht mehr der Fall ist, sind diejenigen, die diesen Schritt tun, oft heftigen Gegenreaktionen des gesellschaftlichen Umfelds ausgesetzt. In Saudiarabien ist Christen offiziell jeglicher Gottesdienst und jede seelsorgliche Betreuung verwehrt, sogar das private Mitführen christlichen Schrifttums und christlicher Symbole bringt dort die Gefahr behördlicher Sanktionen mit sich. Damit verweigert dieses Land Christen nach wie vor selbst jenes beschränkte Maß an freier Religionsausübung, das der *dhimma*-Status des islamischen Rechts traditionell für die Angehörigen der älteren Schriftreligionen außerhalb der Arabischen Halbinsel vorsieht. Für den Bau einer neuen Kirche bedarf es weithin noch immer einer Sondergenehmigung der jeweiligen Regierung. Anhänger von nichtislamischen Religionen außer dem Judentum, dem Christentum und dem Zoroastrismus sind in islamischen Ländern mit Ausnahme Indonesiens im allgemeinen nach wie vor in einer noch wesentlich schwierigeren Lage als die Angehörigen dieser älteren Schriftreligionen. Besonders prekär ist die Situation der Baha'i, deren Glaubensgemeinschaft sich im 19. Jahrhundert aus der Schia abgespalten und zu einer eigenständigen nachislamischen Universalreligion entwickelt hat. In der Islamischen Republik Iran hatten die Anhänger dieser Religion seit 1979 bereits Hunderte von Märtyrern zu beklagen.

(524) Auch viele Muslime unserer Tage äußern sich dahingehend, dass die Toleranz, wie sie das klassische islamische Recht für die

Anhänger vor allem des Judentums und des Christentums vorsah, heutzutage nicht mehr ausreicht, vielmehr die volle Religionsfreiheit für Anhänger aller Religionen, aber auch die negative Bekenntnisfreiheit der Nichtglaubenden durchgesetzt werden muss. Dafür hat sich etwa der bekannte tunesische Historiker und Religionsphilosoph Mohammed Talbi in zahlreichen Veröffentlichungen und Vorträgen sowohl auf internationaler Ebene als auch innerhalb seines eigenen Landes ausgesprochen. Zur vollen Religionsfreiheit gehört nach modernem menschenrechtlichen Verständnis auch das Recht, andere von der Wahrheit der eigenen Religion zu überzeugen oder sich von der Wahrheit einer anderen Religion überzeugen zu lassen. Ihre Anerkennung muss also das Recht von Muslimen auf Konversion vom Islam zu einer anderen Religion, z. B. der christlichen, einschließen, ebenso das Recht von Nichtmuslimen, z. B. Christen, in islamischen Ländern ihren Glauben öffentlich zu bezeugen und zu ihm einzuladen – ein Recht, das umgekehrt muslimische Gruppierungen in Deutschland ganz selbstverständlich für sich in Anspruch nehmen.

(525) Die Islamische Charta, die vom Zentralrat der Muslime in Deutschland im Februar 2002 veröffentlicht wurde, enthält in ihrem 11. Abschnitt ein Bekenntnis zur Religionsfreiheit einschließlich des Rechtes, „die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben“. Nach der Erklärung führender Vertreter dieses Dachverbandes ist damit – unter den in Deutschland gegebenen Verhältnissen – auch das Recht von Muslimen auf Konversion zu einer anderen Religion gemeint.

Religionsfreiheit von Muslimen in der Bundesrepublik Deutschland

(526) Nach Art. 4 GG sind die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und des religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses unverletzlich, und die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet. Diese Normen gelten nicht nur für die in Deutschland heimischen beiden großen Kirchen, sondern für alle Religionen, und zwar unabhängig von der Zahl von deren Anhängern. Religionsfreiheit genießen also auch die Angehörigen des Islam.

(527) Geschützt sind durch dieses Prinzip nicht nur innere Überzeugungen und religiöse Vollzüge einzelner Personen innerhalb der eigenen Privatsphäre, sondern auch öffentlich wahrnehmbare gottesdienstliche Handlungen, die in Gemeinschaft mit anderen vorgenommen werden, und die Schaffung der nötigen Infrastruktur dafür, z. B. in Gestalt von Moscheebauten. Die Religionsfreiheit kommt nicht nur Individuen zu, sondern auch Vereinigungen, und zwar unabhängig davon, ob diese den privilegierten Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts haben oder nicht; deshalb können z. B. auch eingetragene Vereine Religionsfreiheit geltend machen und in ihrer Eigenschaft als juristische Personen notfalls vor Gericht einklagen. Zur Religionsfreiheit gehört auch das Recht, für die eigene Religion zu werben, solange dies in Formen geschieht, die die öffentliche Ordnung und die guten Sitten nicht verletzen und abweichende Glaubensüberzeugungen anderer nicht verächtlich machen. In diesem Rahmen haben daher auch Muslime das Recht, in Deutschland islamische Glaubenspropaganda zu betreiben.

(528) Die Religionsfreiheit, die Muslime in all diesen Hinsichten in Deutschland genießen, kann nicht davon abhängig gemacht werden, dass Christen in islamischen Ländern sie gleichermaßen zugestanden bekommen, so sehr letzteres auch zu wünschen wäre. Denn Religionsfreiheit ist keine vom Staat oder der Mehrheitsgesellschaft gewährte Duldung oder Vergünstigung, sondern ein Menschenrecht, das seiner Natur nach jedem einzelnen Menschen allein kraft seines Menschseins unverlierbar eigen ist – auch wenn er selbst oder andere Mitglieder der Glaubensgemeinschaft, der er angehört, es ihrerseits verletzen sollten. Der Gedanke, die in Deutschland lebenden Muslime für das in die Verantwortung zu nehmen, was deren Glaubensgenossen in anderen Ländern den Christen schuldig bleiben, wäre mit diesem Verständnis der Religionsfreiheit und mit der von Christen geforderten Haltung der Nächstenliebe nicht vereinbar. Ungeachtet dessen aber ist es durchaus angezeigt, Muslimen gegenüber die Sorge um die Religionsfreiheit der Christen in islamischen Ländern offen zum Ausdruck zu bringen, möglichst unter Benennung konkreter Missstände, nicht in Form von Pauschalvorwürfen. Es sollte versucht

werden, bei muslimischen Gesprächspartnern Verständnis dafür zu wecken, dass Christen sich hier in Deutschland mit desto besseren Erfolgsaussichten für die legitimen Belange ihrer muslimischen Mitbürger einsetzen können, je mehr auch die legitimen Belange der Christen in islamischen Ländern Berücksichtigung finden.

(529) Unter Verweis auf die Religionsfreiheit dürfen nicht beliebige individuelle oder kollektive Verhaltensweisen als schutzwürdig reklamiert und praktiziert werden. Vielmehr findet die Religionsfreiheit dort ihre Grenze, wo Handlungen, die mit ihr gerechtfertigt werden, gegen die allgemeine sittliche Wertordnung verstoßen würden, die die Basis des Grundgesetzes bildet, oder wo sie dem Gemeinwohl oder den Grundrechten Dritter Abbruch tun würden. Deshalb dürfen z. B. Muslime in Deutschland nicht unter Berufung auf die Religionsfreiheit eine polygame Ehe schließen, auch wenn sie aus einem Staat kommen, in dem das islamische Recht, das eine solche gestattet, noch gilt. In Bezug auf Probleme wie das Kopftuchtragen muslimischer Frauen im öffentlichen Dienst¹³² oder die Einhaltung islamischer Schlachtvorschriften¹³³ bedarf es einer differenzierten Güterabwägung, um zu Lösungen zu kommen, die den legitimen Anspruch gläubiger Muslime auf Religionsfreiheit soweit wie möglich schützen, jedoch auch nicht die eben genannten Rechtsgüter verletzen.

(530) Der Staat darf den Schutz der Religionsfreiheit nicht von einem Urteil seiner eigenen Instanzen über die „Richtigkeit“ der Vorstellungen der Angehörigen einer Religion hinsichtlich dessen, was diese ihnen gebietet, abhängig machen. Er darf also z. B. nicht darüber befinden, ob Muslime den Koran und das Hadith korrekt interpretieren, wenn sie glauben, dass deren Texte ihnen ein bestimmtes Verhalten vorschreiben. Wer unter Berufung auf die Religionsfreiheit bestimmte Verhaltensweisen gestattet haben möchte, die die Behörden bisher für unzulässig erklärt haben, muss allerdings glaubhaft machen können, dass es sich bei dem, was er tun möchte, zumindest nach der Überzeugung eines namhaften Teiles seiner Glaubensgenossen um

¹³² Vgl. Teil II, Stichwort Kopftuch.

¹³³ Vgl. Teil II, Stichwort Schächten.

eine von seiner Religion vorgegebene Verpflichtung handelt. Unter diesem Gesichtspunkt kann z. B. die Zulassung des lautsprecherverstärkten Gebetsrufs kaum als zwingendes Erfordernis der Religionsfreiheit eingeklagt werden.¹³⁴

(531) Die Religionsfreiheit kann im übrigen insbesondere nicht für die Verbreitung von Überzeugungen in Anspruch genommen werden, die die Legitimität des säkularen Staates mit religiösen Begründungen verneinen oder nur eingeschränkt gelten lassen und darauf gerichtet sind, zusammen mit diesem längerfristig auch die volle Religionsfreiheit Andersgläubiger abzuschaffen. Deshalb käme z. B. ein islamischer Verband, der den säkularen Staat nur als zweitbeste Lösung für die Dauer einer Minderheitssituation der Muslime bejaht und die Geltung der Scharia im Staat als das letztlich überlegene und wünschenswerte Modell darstellt, als Träger eines islamischen Religionsunterrichts an staatlichen Schulen nicht in Frage.

Religionsunterricht für Muslime an öffentlichen Schulen

(532) Mit dem Wandel von einem zeitlich begrenzten zu einem dauerhaften Aufenthalt in Deutschland haben islamische Vereine nicht nur mit dem Bau von Moscheen, sondern auch mit der Einrichtung von Korankursen begonnen, um für die Erziehung einer wachsenden Zahl muslimischer Kinder im islamischen Glauben Sorge zu tragen. Im Hinblick auf die lang gehegte Erwartung, dass in Deutschland aufgewachsene Kinder mit ihren Eltern in deren Heimat zurückkehren würden, bieten zudem einige Bundesländer in Zusammenarbeit mit der türkischen Regierung bzw. ihren konsularischen Vertretungen bis heute sogenannten muttersprachlichen Ergänzungsunterricht an, in dessen Rahmen in Absprache mit den deutschen Schulbehörden auch eine Unterweisung im islamischen Glauben stattfindet. Als erstes Bundesland hat sich NRW im Jahr 1999 entschlossen, einen Schulversuch „Islamische Unterweisung als eigenständiges Unterrichtsfach“ in öffentlichen Schulen durchzuführen.

¹³⁴ Vgl. Teil II, Stichwort Muezzinruf.

(533) Diese Formen islamischer religiöser Erziehung in Deutschland gelten aus unterschiedlichen Gründen als unbefriedigend. Unter integrationspolitischen Gesichtspunkten wird darauf verwiesen, dass in den Koranschulen meist die Imame der jeweiligen Moscheegemeinde als Lehrer fungieren, die auf befristete Zeit aus den islamischen Herkunftsländern kommen und daher mit den Lebensumständen der Kinder nicht vertraut sind. Im Hinblick auf den muttersprachlichen Ergänzungsunterricht wird festgestellt, dass dessen primäres Ziel zunächst in der Förderung der Rückkehrfähigkeit der Kinder lag. Religiöse Unterweisung in einem solchen Rahmen trägt mithin der Tatsache nicht Rechnung, dass der Glaube, zu dem die Kinder der Migranten erzogen werden, sich nicht unter den in der Heimat der Eltern herrschenden Lebensbedingungen, sondern unter den Lebensbedingungen in Deutschland ausbilden und bewähren muss. Im Hinblick auf den Schulversuch „Islamkunde“ findet das Bemühen Anerkennung, auch den integrationspolitischen Notwendigkeiten Rechnung tragen zu wollen. Andererseits entspricht eine religiöse Unterweisung, bei der letztlich staatliche Stellen die Lehrinhalte bestimmen, nicht den grundgesetzlichen Vorgaben für Religionsunterricht an öffentlichen Schulen.

(534) Ein weiterer Einwand gegen die genannten Formen islamischer religiöser Erziehung liegt darin, dass sie auch gemeinsam nur einen begrenzten Teil der muslimischen Kinder erreichen. Eine wachsende Zahl islamischer Vereine fordert vor diesem Hintergrund die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen, der wie der Religionsunterricht für katholische und evangelische Christen den grundgesetzlichen Anforderungen entspricht und insoweit Schüler muslimischen Glaubens christlichen Schülern gleichstellt. Trotz mehrjähriger Debatte gibt es solchen islamischen Religionsunterricht indessen noch in keinem Bundesland. Als erste Bundesländer haben Bayern und Niedersachsen beschlossen, im Rahmen eines Schulversuches an einzelnen ausgewählten Grundschulen vom Schuljahr 2003–2004 an *Islamunterricht* anzubieten. Dieser Unterricht soll in staatlicher Verantwortung, aber bei möglichst weitgehender Mitwirkung islamischer Vereine bei der Bestim-

mung der Ziele und Inhalte, in deutscher Sprache erteilt werden. Beide Länder betrachten Islamunterricht in diesen Sinne, sofern er bei muslimischen Eltern und Schülern Akzeptanz findet, als wichtigen Schritt auf dem Weg zu einem islamischen Religionsunterricht, der den Vorgaben des Art. 7 Abs. 3 GG entspricht.

Rechtliche Gesichtspunkte

(535) Für die Einrichtung von islamischem Religionsunterricht gelten dem Grundsatz nach dieselben Voraussetzungen wie für den katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Gemäß Art. 7 Abs. 3 GG ist der Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach, d. h. er untersteht der staatlichen Schulaufsicht, wird von wissenschaftlich qualifizierten Lehrern erteilt und findet in der deutschen Sprache statt. Die Bundesländer mit Ausnahme von Bremen und Berlin, wo die so genannte „Bremer Klausel“ des Art. 141 GG andere rechtliche Rahmenbedingungen setzt, sind verpflichtet, in ihren öffentlichen Schulen Religionsunterricht nach diesen Maßgaben anzubieten.

(536) Von besonderer Bedeutung für die Einrichtung von islamischem Religionsunterricht ist Art. 7 Abs. 3 Satz 2. Gemäß dieser Bestimmung ist Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften zu erteilen: Der Staat hat zwar für Religionsunterricht wie für jedes andere ordentliche Lehrfach die erforderlichen Rahmenbedingungen zu gewährleisten, ist aus Rücksicht auf seine Neutralität im Hinblick auf ein bestimmtes religiöses Bekenntnis aber darauf angewiesen, dass die Religionsgemeinschaften selbst die zu lehrenden religiösen Inhalte bestimmen.

(537) Notwendige Mindestvoraussetzung für die Einführung eines grundgesetzgemäßen islamischen Religionsunterrichts ist demzufolge, dass dem Staat eine islamische Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes bzw. zumindest ein Ansprechpartner gegenüber tritt, „der die Fähigkeit zu verbindlicher und hinreichend legitimer Artikulation von Grundsätzen der Religionsgemein-

schaft hat“¹³⁵, damit er als Partner der Schulaufsichtsbehörden und für die Angehörigen der Religionsgemeinschaft die im schulischen Religionsunterricht zu lehrenden Inhalte verbindlich bestimmen kann. Die deutsche Rechtsordnung verlangt eine Reihe von Voraussetzungen, die gegeben sein müssen, damit eine juristische Person als Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes bezeichnet werden kann: Es muss sich um einen Zusammenschluss natürlicher Personen zum Zwecke der Religionsausübung handeln, seine Mitgliedschaft muss klar geregelt sein, und zwischen den Mitgliedern muss ein religiöser Konsens bestehen. Schließlich muss ein solcher Zusammenschluss, will er der erforderliche Partner des Staates bei der Einrichtung von grundgesetzlichem Religionsunterricht sein, zur Kooperation mit dem Staat einerseits *bereit* sein, d. h. er muss dessen säkulare Verfassung anerkennen, und andererseits zur Kooperation auch *in der Lage* sein, d. h. er muss nach Mitgliederzahl und ihrer inneren Verfassung her die Gewähr für dauerhaften Bestand bieten.¹³⁶

Islamkundliche Informationen

(538) Im Unterschied zum Christentum hat der Islam keine der Kirche vergleichbaren Strukturen herausgebildet. Auch kennt der Islam keine Instanz, die legitimiert wäre, für die verschiedenen Richtungen und Gruppen die jeweiligen Glaubensgrundsätze verbindlich zu formulieren. In Deutschland hat sich zur Wahrung gemeinsamer Interessen und insbesondere auch zum Zwecke der Religionsausübung ein beträchtlicher Teil der Muslime in einer Vielzahl von Vereinen zusammengeschlossen. Keiner von diesen erfüllt bislang aber sämtliche Voraussetzungen, die gegeben sein müssen, damit von einer Religionsgemeinschaft im Sinne der deutschen Rechtsordnung gesprochen werden kann. Insoweit Dachverbände islamischer Vereine mit dem Anspruch auftreten, den erforderlichen Ansprechpartner für den Staat darstellen zu können, mögen sie zwar zu Recht auf ein höheres Maß an Repräsentativität verweisen. Ihnen fehlt aber das Kriterium, ein

¹³⁵ Vgl. VG Düsseldorf, Beschluss vom 18. Juli 2000.

¹³⁶ Vgl. Muckel, Stefan: „Islamischer Religionsunterricht und Islamkunde an öffentlichen Schulen in Deutschland“, JZ, 2/2001, S. 58-64.

Zusammenschluss natürlicher Personen mit einer klaren Regelung über die Mitgliedschaft zu sein, so dass eine durchgängige Legitimationkette zwischen den natürlichen Mitgliedern – nicht zuletzt den betroffenen Schülern und ihren Eltern – und dem Organ des Verbandes gegeben wäre, das die Lehrinhalte des schulischen Religionsunterrichts verbindlich definieren soll.

Haltung der katholischen Kirche

(539) Die katholische Kirche bejaht das Recht der Muslime auf einen islamischen Religionsunterricht nach den Maßgaben des Art. 7 Abs. 3 GG. Den Muslimen müssen Mitwirkungsmöglichkeiten eröffnet werden, wie sie auch für den christlichen Religionsunterricht gelten.

(540) Der Artikel 4 des Grundgesetzes, der die Religionsfreiheit sichert, eröffnet auch ein Recht auf religiöse Bildung. Der Staat ist auf die verschiedenen Religionsgemeinschaften als Partner angewiesen, mit denen er bei der inhaltlichen Ausgestaltung des Religionsunterrichts kooperiert. Dieses Mitwirkungsrecht steht auch den Muslimen zu. Niemand, der eine Gesamtverantwortung für das Gemeinwesen verspürt, kann daran interessiert sein, dass den über 700.000 muslimischen Kindern und Jugendlichen die Möglichkeit einer religiösen Unterrichtung in der Schule vorenthalten wird. Eine religiös fundierte Wertorientierung ist auch über den engeren Bereich des Glaubens hinaus von allgemeiner Bedeutung für die Gesellschaft. In diesem Sinn steht die katholische Kirche positiv zum Recht der Muslime auf einen schulischen Religionsunterricht.

(541) Die Kirche spricht sich dafür aus, dass auch der islamische Religionsunterricht innerhalb des Rahmens stattfindet, wie ihn der Art. 7 Abs. 3 GG vorgibt. Der Status des Religionsunterrichts als ordentliches Schulfach hat zur Konsequenz, dass der Unterricht in deutscher Sprache erfolgen muss, dass die Lehrkräfte wissenschaftlich und pädagogisch ausgebildet sein müssen und dass die Inhalte des Unterrichts nicht im Widerspruch zur Verfassung stehen dürfen. Für die Muslime der verschiedenen Glaubensrichtungen in Deutschland

kommt es darauf an, sich so zu einigen, dass sie den Ländern autorisierte Ansprechpartner präsentieren können, die, wie es die Kirchen für den christlichen Religionsunterricht tun, verantwortlich für die Inhalte ihres Religionsunterrichts zeichnen. In diesem Sinne bejaht die katholische Kirche alle Bestrebungen der Länder, die ernsthaft auf die Einrichtung von islamischem Religionsunterricht gemäß Art. 7 Abs. 3 GG abzielen.

Schächten

Schlachtverfahren im islamischen Recht

(542) Hinsichtlich der Erlaubtheit des Verzehrs von Schlachtprodukten enthält der Koran vier Einschränkungen, die verhältnismäßig leicht einzuhalten sind: Unrein und damit verboten ist für Muslime 1. Aas, also Fleisch von Tieren, die schon vor der Schlachtung verwendet waren, 2. Blut (in ausgeflossener Form oder in unausgeblutetem Fleisch), 3. Schweinefleisch und 4. Fleisch, über dem ein anderes Wesen als Gott angerufen worden ist, das also Götzen geopfert worden ist (Sure 2, 173; Sure 5, 3; Sure 6, 145; Sure 16, 115).

(543) Für reguläre Schlachtverfahren, mit denen der Tod und das Ausbluten des Tieres herbeigeführt werden kann, benutzt der Koran zwei verschiedene Ausdrücke. Der erste und wesentlich häufigere von beiden, *dhabh*, bezeichnet die Schlachtung durch Kehlschnitt, der zweite, *nahr*, die Schlachtung durch Bruststich. Das erstere Verfahren ist im islamischen Recht für weitaus die meisten Fälle vorgesehen. Neben diesen regulären kennt das islamische Recht noch irreguläre Schlachtverfahren, die zur Anwendung kommen dürfen, wenn die regulären nach Lage der Dinge nicht anwendbar sind, z. B. bei Jagdtieren oder bei einem in den Brunnen gefallenem Kalb.

(544) Dürfen nun Muslime Fleisch von Tieren essen, die von Nichtmuslimen, also z. B. von christlichen Metzgern in Deutschland, geschlachtet worden sind? In Sure 5, 5 des Koran wird ganz allgemein gesagt: „Und was diejenigen essen, die (sc. vor euch) die Schrift erhalten haben, ist für euch erlaubt, und was ihr esst, für sie.“ Obwohl

hier die Art des gemeinten Essens nicht näher bestimmt ist, sind die muslimischen Rechtsgelehrten einhellig zu der Auffassung gelangt, hier sei wie in den beiden vorangegangenen Versen von Schlachttieren die Rede. Schlachtungen, die von Juden und Christen durchgeführt wurden, sind, so befanden sie, zwar grundsätzlich irregulär, aber in Anbetracht des zitierten Koranverses sind deren Produkte Muslimen dennoch keineswegs generell für den Verzehr verboten.

(545) Allerdings verwickelten sich die Gelehrten im Verlauf der Geschichte in ausgedehnte Diskussionen darüber, welche Bedingungen über die Beachtung der vier eingangs genannten Einschränkungen hinaus bei Schlachttieren der Angehörigen älterer Schriftreligionen wie auch bei Muslimen eventuell noch zusätzlich erfüllt sein müssten, damit der Genuss des Fleisches erlaubt sei. Diese Debatten führten in einigen Rechtsschulen zwar mitunter zur Aufstellung längerer Bedingungskataloge, verliefen aber, da es für die Beantwortung der behandelten Detailfragen keinerlei koranische Maßgaben und auch nur wenige, meist indirekte Anhaltspunkte im Hadith gab, äußerst kontrovers und erbrachten nie ein allgemein anerkanntes Ergebnis. Ob Schlachttiere aus Tierschutzgründen vor der Schlachtung betäubt werden dürfen, war dabei in älterer Zeit den technischen Möglichkeiten und dem Bewusstseinsstand entsprechend noch ebenso wenig ein Thema wie im damaligen Europa. Wohl aber wurde in der klassischen islamischen Jurisprudenz bereits darüber diskutiert, wie die zur Schlachtung benutzten Werkzeuge beschaffen sein mussten, damit dem Tier unnötige Leiden erspart blieben.

Rechtslage in Deutschland

(546) Da auch in Deutschland keine verendeten Tiere zur Schlachtung kommen, die Tiere bei den üblichen Schlachtverfahren ausgeblutet werden und Götzenopfer unüblich sind und zudem niemand gezwungen werden kann, Schweinefleisch oder Dinge wie Blutwurst zu essen, steht an sich – zumal im Hinblick auf den oben zitierten Vers 5 von Sure 5 des Koran – von der islamischen Rechtstradition her dem Einkauf von Muslimen bei ganz gewöhnlichen deutschen Metzgern christlicher Religionszugehörigkeit nichts Grundsätzliches

entgegen. Der Kehlschnitt ist, wie aus dem Gesagten bereits hervorging, nach herkömmlichen islamischen Kategorien nicht die einzige Schlachtmethode, die Fleisch „erlaubt“ (arabisch *halāl*, türkisch *helâl*) macht. Zu Konflikten mit deutschen Behörden kam es, als in Deutschland niedergelassene Muslime darauf bestanden, dieses Verfahren für ihren eigenen Haushalt aus Anlass der Schlachtungen zum Opferfest oder in von ihnen eröffneten eigenen Metzgereien in traditioneller Weise anzuwenden, nämlich ohne die vorherige Betäubung des Tieres.

(547) Im Jahre 1982, im Vorfeld der 1986 erfolgten Novellierung des Tierschutzgesetzes, holte die Deutsche Botschaft in Kairo bei der al-Azhar-Universität ein Gutachten darüber ein, ob der Verzicht auf Betäubung des Tieres vor der Schlachtung im Islam tatsächlich zwingend vorgeschrieben sei. Die von dort erteilte Fatwa verneinte dies und erklärte, die Betäubung sei nach der Scharia zulässig, sofern das Ausbluten des Tieres sichergestellt sei. In gleichem Sinne schrieb die türkische Botschaft in Bonn im gleichen Jahre, dass „auch in religiöser Hinsicht keine Bedenken gegen Betäubung der Opfertiere durch Elektroschock“ bestehen.¹³⁷

(548) § 4a Abs. 1 des novellierten Tierschutzgesetzes untersagt die Schlachtung warmblütiger Tiere ohne vorherige Betäubung. Eine Ausnahmegenehmigung für Personen, die dieses Verbot aus Glaubensgründen nicht einhalten wollen, ist gemäß Abs. 2 vorgesehen, wenn „zwingende Vorschriften ihrer Religionsgemeinschaften das Schächten vorschreiben oder den Genuss von Fleisch nicht geschächteter Tiere untersagen.“ In Analogie zu den traditionellen Schlachtgebräuchen des Judentums wird dabei unter „Schächten“ die betäubungslose Schlachtung mit dem Ziel des Ausblutens verstanden. Dieses Schlachtverfahren wird bei Juden aufgrund von deren Speisegeboten als zwingend vorgeschrieben anerkannt; daher wird ihnen die Genehmigung dazu stets erteilt.

¹³⁷ Vgl. Khoury, Adel Theodor: *Islamische Minderheiten in der Diaspora*, Mainz 1985, S. 98.

(549) Im Januar 2002 hat das Bundesverfassungsgericht abweichend von vorherigen Entscheidungen bis hin zum Bundesverwaltungsgericht entschieden, dass Muslimen auf Antrag die Ausnahmegenehmigung für betäubungsloses Schlachten zu erteilen ist. Bedeutsam für dieses Urteil war, dass der Begriff der Religionsgemeinschaft nicht mehr auf den Islam als ganzen bezogen wurde – für den sich eine zwingende Vorschrift dieser Art auch nach dem Votum von al-Azhar zweifelsfrei nicht behaupten lässt –, sondern auf die engere religiöse Bezugsgruppe des Klägers, in der die Überzeugung besteht, dieses Schlachtverfahren sei im Islam zwingend vorgeschrieben. Die heutige Rechtslage wird weiterhin dadurch bestimmt, dass der Tierschutz im Juni 2002 als Verfassungsziel im Grundgesetz verankert worden ist. Eine abschließende Klärung der rechtlichen Folgen des Urteils des Bundesverfassungsgerichts und der neuen Staatszielbestimmung dauert noch an.

(550) In islamischen Ländern werden Tiere heutzutage bei industrieller Massenschlachtung zum Teil wie in Deutschland betäubt, ohne dass dies dort bisher zu großem öffentlichem Aufsehen und gerichtlichen Auseinandersetzungen geführt hätte. Der Vergleich der Verläufe legt den Schluss nahe, dass der Verzicht auf die Betäubung beim „Schächten“ in der Situation der europäischen Diaspora für einen Teil der Muslime verstärkt zum Symbol ihrer religiösen Identität geworden ist, die sie gegenüber dem nichtmuslimischen Umfeld zu behaupten wünschen.

Personenregister:

A

al-Banna, Hasan - 34

E

Elyas, Nadeem - 33, 51

El-Zayat, Ibrahim - 33, 52

Erbakan, Necmettin - 39, 40, 41

Erbakan, Mehmet Sabri - 40

G

Gülen, Fethullah - 38

H

al-Halladsch - 29, 140

J

Johannes von Damaskus - 139

K

Kaçar, Kemal - 37

Kaplan, Cemaleddin - 42

Kaplan, Metin - 43

Khomeini, Ayatollah - 18, 21, 34, 35

Kizilkaya, Ali - 49

M

Massignon, Louis - 140

Maududi, Abu l-A^clā - 34

Mirza Ghulam Ahmad - 24

N

Nikolaus von Kues - 139

O

Özdoğan, Hasan - 49

Q

Qaddafi (Gaddafi), Muammar - 49

Qutb, Sayyid - 34, 82

S

Said Nursi - 38

T

Tantawi, Muhammad Sayyid - 176,
242

Tunahan, Süleyman Hilmi - 36

Türkeş, Alparslan - 45

Y

Yüksel, Ali - 41

Begriffsregister:

A

Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) - 40
Abbasiden - 20
Ahmadiya - 9, 10, 24, 25
Aleviten - 21, 26, 27, 28, 46, 47, 122, 249

B

Baha'i - 253

C

cem - 26

D

dār al-ahd - 80
Derwisch - 30
dhikr - 30, 186
dhimma - 252
Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB; Präsidium für Religiöse Angelegenheiten) - 27, 43
Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (DİTİB) - 43, 44, 45, 46, 48, 125, 130
dscha^cfariya - 23
dschihād - 79, 80, 81, 82
du^cā - 77

F

fard - 85
Fatimiden - 20
Fatwa - 42, 264

Fazilet Partisi (FP) - 40
Fethullahçi - 38
fiqh - 60, 225
Föderation der Aleviten Gemeinden in Europa (AABF) - 46, 247
Föderation der Türkisch-Demokratischen Idealistenvereine in Europa (ADÜTDF) - 45
Fünferschia - 17

G

Graue Wölfe - 45

H

Hadith (türk.: hadîs) - 19, 20, 21, 60, 62, 81, 84, 93, 94, 131, 191, 256, 263
Hadsch - 76, 205
halāl - 85, 264
Hanafiten - 22, 23, 93, 178
Hanbaliten - 22, 63, 93, 178
harām - 85
Hidschra - 205

I

Ibaditen - 16
°ibādāt - 76
idschmā - 20, 63
idschtihād - 22, 23, 84, 85
°Id al-adhā - 205
°Id al-fitr - 206
Imamiten - 16, 17

Imam - 16, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 26, 35, 37, 44, 45, 95, 96, 97, 122, 125, 126, 168, 191, 201, 208, 209, 212, 213, 229, 232, 233, 258

Islamische Akademie Hahnenburg - 37

Islamische Gemeinschaft

in Deutschland (IGD) - 33, 34, 50

Islamische Gemeinschaft Jama'at

un-Nur (türk.: Nurculuk) - 38, 49

Islamische Gemeinschaft Milli Görüş

(IGMG) - 38, 39, 40, 41, 48, 49, 122, 130, 209

Islamisches Zentrum Aachen (IZA) -

33, 34, 50

Islamisches Zentrum Hamburg (IZH) -

35

Islamisches Zentrum München (IZM) -

33, 34

Islamische Charta - 51, 254

Islamische Weltliga - 23, 52

Islamismus - 34, 44, 157

Islamrat für die Bundesrepublik

Deutschland (Islamrat) - 41, 42, 47, 48,

49, 52, 239, 247

Ismailiten - 16, 17, 18, 24

K

kalām - 60

Kalif, Kalifat - 15, 16, 20, 25, 28, 42,

43, 98, 101, 124

Kharidschiten - 16

Körperschaft des Öffentlichen Rechts -

49, 54, 179, 246, 255

L

Lahore-Gruppe - 25

M

Mahdi - 24

Malikiten - 22, 93, 178

makrūh - 85

mandūb - 85

Milli Görüş - 38, 39, 41, 42, 43, 209

mihirāb - 123

Mollah - 18

mubāh - 85

mut^ca - 89

Muslimbruderschaft - 34

Mu^ctaziliten - 61

N

Naqschbandi (türk.: nakşbendi) - 30,

36, 41

Nurculuk - 38

P

Präsidium für Religiöse

Angelegenheiten - 27, 42, 44, 125

Q

Qadiyani - 25

qibla - 182, 229

qiyās - 23, 63

Qur'ān - 61

R

Refah Partisi (RP) - 39

Religionsfreiheit - 41, 51, 102, 119,

120, 127, 137, 160, 163, 164, 165,

210, 214, 226, 236, 237, 238, 242,

243, 244, 245, 249, 250, 251, 252,
254, 255, 256, 257, 261
Religionsgemeinschaft - 49, 54, 98,
101, 109, 130, 138, 144, 179, 188,
209, 210, 211, 212, 246, 247, 248,
250, 251, 252, 259, 260, 261, 264,
265
Risale-i Nur - 38

S

salāh (türk.: salât) - 76
Safaviden - 17
Saadet Partisi (SP) - 40
Schafi'iten - 22
schahāda - 14, 60, 76, 94, 241
Scharia - 14, 29, 40, 50, 77, 79, 84, 86,
87, 90, 91, 98, 99, 101, 102, 111, 120,
134, 160, 164, 187, 191, 192, 193,
198, 214, 225, 257, 264
Şeyh ül-Islam - 41, 42, 49
Schia - 16, 21, 24, 26, 253
Siebenerschia - 17
Süleymancı - 30, 31, 36, 37, 48
Sufismus - 29
Sunna - 19, 20, 21, 22, 26, 62, 63, 111,
134, 136, 171, 241
schūrā - 99

T

tarīqa - 30
Türkisch-Islamische Union der Anstalt
für Religion (DİTİB) - 43

U

umma - 14, 114, 118, 121, 182, 214,
249
Union der Türkisch-Islamischen
Kulturvereine (ATİB) - 45, 46, 50

V

Verband der Islamischen
Kulturzentren (VIKZ) - 36, 37, 48,
50, 247
Verband Islamischer Vereinigungen
und Gemeinschaften (ICCB) - 43

W

wādschib - 85
Wahhabismus - 23
World Islamic Call Society - 49
World Islamic Peoples Leadership - 49

Z

Zakāh; (türk.: zekât) - 76, 77, 121
Zayditen - 16, 17
Zentralrat der Muslime in Deutschland
(Zentralrat) - 47, 48, 50, 51, 52, 164,
165, 178, 179, 239, 254
Zwölferschia - 17

Ausgewählte Literaturhinweise

I. Einführungen in den Islam

- Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Eine Einführung*, München: Beck, 1999.
- Bobzin, Hartmut: *Mohammed*, München: Beck, 2000.
- Halm, Heinz: *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*, München: Beck, 1994.
- Khoury, Adel Th.: *Der Islam: sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, Freiburg, 1996.
- Khoury, Adel Th.: *So sprach der Prophet. Worte aus der islamischen Überlieferung*, Gütersloh 1988.
- Khoury, Adel Th.: *Der Koran*. Übersetzung von A. Th. Koury. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah, Gütersloh, 2. Auflage 1992.
- Khoury, Adel Th.: *Gebete des Islam*. Topos Taschenbücher Band 111. ISBN 3 7867 0912 2.
- Khoury, Adel Th./Hagemann, Ludwig/Heine, Peter: *Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten*. (3 Bde.), Herder-Spektrum; 4036. - ISBN 3-451-04036-0, Freiburg i. Br. 1991.
- Kreiser, Klaus/
Wielandt, Rotraut (Hgg.): *Lexikon der islamischen Welt*. Stuttgart 1992.
- Paret, Rudi: *Der Koran*. Übersetzung von Rudi Paret, Kohlhammer, Stuttgart, 7. Auflage 1996.
- Paret, Rudi: *Mohammed und der Koran*. Urban TB,
- Ruthwen, Malise: *Der Islam. Eine kurze Einführung*. Reclam, Stuttgart 2002.

- Schimmel, Annemarie: *Die Religion des Islam. Eine Einführung.* Stuttgart 1990.
- Schimmel, Annemarie: *Das islamische Jahr. Zeiten und Feste.* München: Beck, 2001.
- Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam,* Frankfurt: Insel - TB, 1995.
- Schirmacher, Christine: *Der Islam I und II. Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum,* Neuhausen/Stuttgart, Hänssler Verlag, 1994. ISBN 3 7751 2132 3
- VELKD und EKD: *Was jeder vom Islam wissen muss.* Gütersloher Verlagshaus, 1996 (5. Auflage und weitere). (GTB 786) ISBN 3 579 00786 6.
- Zirker, Hans: *Der Koran - Zugänge und Lesarten,* Darmstadt 1999.

II. Muslime in Deutschland

- Bechmann, Ulrike/Demir, Sevda/
Egler, Gisela: *Frauenkulturen. Christliche und muslimische Frauen in Begegnung und Gespräch.* Düsseldorf: Klens Verlag, 2000. ISBN 3 87309 165 8.
- Becker, Silke A./Wunderer, Eva/
Schultz-Gambard, Jürgen: *Muslimische Patienten. Ein Leitfaden zur interkulturellen Verständigung in Krankenhaus und Praxis.* München/ Bern/ Wien/ New York, W. Zuckerschwerdt Verlag, 1998. ISNM3 88603 629 4.
- Der Beauftragte für islam- und
Ausländerfragen im Amt für
Gemeindedienst der Ev.-luth.
Landeskirche Hannovers (AfG): *Nach Mekka Gewandt. Zum Umgang türkischer Muslime mit ihren Verstorbenen in der Türkei und in Deutschland.* Handreichung. Hannover, 1997.

- Feindt-Riggers, Nils/
Steinbach, Udo: *Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse*, DOI Hamburg 1997.
- Fingerlin, Erika/Mildenberger,
Michael (Hgg.): *Ehen mit Muslimen. Am Beispiel deutsch-türkischer Ehen. Im Anhang: Ehen in Ländern mit islamischem Recht*. Frankfurt/M., Verlag Otto Lehmbeck, 1983. ISBN 3 87746 208 4.
- Jonker, Gerdien *Eine Wellenlänge zu Gott. Der Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa. Bielefeld: transcript Verlag, 2002. ISBN: 3-933127-99-8.*
- Körper-Stiftung (Hrsg.): *Religion – ein deutsch-türkisches Tabu? Deutsch-Türkisches Symposium 1996*, Hamburg 1997.
- Deutsches Rotes Kreuz: *„Du, oh beruhigte Seele...“ zum Umgang mit Tod und Trauer bei Muslimen in Krankenhäusern*. LV Berliner Rotes Kreuz e.V. Gesundheitsförderung – ZIB. Am Kölnischen Park 2, 10179 Berlin.
- Leggewie, Claus/Joost, Angela/
Rech, Stefan: *Der Weg zur Moschee – eine Handreichung für die Praxis*. Bad Homburg: Herbert-Quandt-Stiftung, 2002 ISBN 3 00 009382 6.
- Lemmen, Thomas: *Muslimen in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft*, Baden-Baden 2001.
- Lemmen, Thomas/
Miehl, Melanie: *Islamisches Alltagsleben in Deutschland*, Hg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 2001.
- Ministerium für Arbeit, Gesundheit
und Soziales des Landes NRW: *Türkische Muslimen in NRW*, (Zentrum für Türkeistudien Essen), 3. Auflage Essen 1997.

- Rohe, Mathias: *Der Islam – Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven*, Freiburg 2001.
- Sen, Faruk/Aydin, Hayrettin: *Islam in Deutschland*, München: Beck 2002. ISBN 3 406 476066.
- Spuler-Stegemann, Ursula: *Muslimen in Deutschland. Informationen und Klärungen*, Freiburg: Herder 2002.
- Wohlrab-Sahr, Monika: *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Frankfurt/M.; New York: Campus Verlag 1999, zugl.: Berlin, Freie Universität, Habil.-Schr., 1998. ISBN 3 593 36316 X.

III. Islam in Politik und Geschichte

- Ayubi, Nazih: *Politischer Islam*, Freiburg: Herder, 2002.
- Ende, Werner/Steinbach, Udo: *Der Islam in der Gegenwart*, München, 4. Aufl. 1996.
- Endreß, Gerhard: *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, 3. Auflage, München: Beck, 1997.
- Heine, Peter: *Konflikt der Kulturen oder Feindbild Islam. Alte Vorurteile - neue Klischees - reale Gefahren*. Herder Spektrum Band 4455
- Hottinger, Arnold: *Gottesstaaten und Machtpyramiden. Demokratie in der islamischen Welt*, F. Schöningh, 2000.
- Kepel, Gilles: *Das Schwarzbuch des Dschihād. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, München - Zürich 2002.

- Krämer, Gudrun: *Gottes Staat als Republik – Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden 1999.
- Lewis, Bernard: *Kaiser und Kalifen. Christentum und Islam im Ringen um Macht und Vorherrschaft*, München 1996.
- Lewis, Bernard: *Die politische Sprache des Islam*, Berlin: EVA-TB, 2002.
- Schulze, Reinhard: *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 1994.
- Seufert, Günter: *Café Istanbul. Alltag, Religion und Politik in der modernen Türkei*. München 1999.
- Stanisavljevic, Andre/
Zwengel, Ralf (Hgg.): *Religion und Gewalt. Der Islam nach dem 11. September*, Potsdam 2002.

IV. Fragen des Islamischen Rechts

- Breuer, Rita: *Familienleben im Islam. Traditionen, Konflikte, Vorurteile*. Herder Spektrum Band 4591. Freiburg i. Br. 1998. ISBN 3 451 04591 5.
- Hagemann, Ludwig/
Khoury, Adel Th.: *Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben? Zu einer Dimension der Integration muslimischer Mitbürger in eine nicht-islamische Gesellschaftsordnung*, Religionswissenschaftliche Studien Nr. 42. Würzburg/Altenberge 1997.
- Khoury, Adel Th.: *Toleranz im Islam*, 2.Auflage, Altenberge 1986, ISBN 3-88733-071-4.

- Khoury, Adel Th.: *Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islams*, Freiburg/Basel/Wien 1994.
- Nagel, Tilman: *Islamisches Recht, Eine Einführung*, 2001.
- Ramadan, Said: *Das Islamische Recht. Theorie und Praxis*, Wiesbaden, 2. Auflage 1996.
- Schwartländer, Johannes/
Bielefeldt, Heiner: *Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte*, Hrsg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996.
- Wielandt, Rotraud: „Krieg um des Glaubens willen. Grundlagen und neuere Anschauungen zum Dschihād im Islam“, in: „zur debatte“. Themen der Katholischen Akademie in Bayern. 6/2001 (31. Jg.) München 2001.

V. Christentum und Islam

- Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg: *Krankheit, Leiden, Sterben, Tod. Eine Handreichung für Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in sozialen Einrichtungen*. 1995. Geschäftsstelle: Stafflenberger Str. 44. D-70184 Stuttgart.
- Arbeitskreis Integration, Bistum Essen: *Moscheebauten. Muezzin-Ruf. Orientierungshilfe. Religion ist keine Privatsache. Orientierungshilfe des Bistums Essen zu Moscheebauten und Muezzin-Ruf*. 2001.
- Arinze, Francis Kardinal: *Begegnung mit Menschen anderen Glaubens. Den interreligiösen Dialog verstehen und gestalten*, München/Zürich/Wien: Verlag Neue Stadt, 1997. ISBN 3-87996 399-1.

- Deutsche Bischofskonferenz: *Christen und Muslime in Deutschland. Eine pastorale Handreichung*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2. Auflage 1993.
- Deutsche Bischofskonferenz: *Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 2003.
- Hagemann, Ludwig: *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*. Darmstadt: Primus Verlag, 1999, ISBN 3-89678-137-5.
- Huber-Rudolf, Barbara: *Muslimische Kinder im Kindergarten. Eine Praxishilfe für alltägliche Begegnungen*. München Kösel, 2002. ISBN 3 466 36587 2.
- Khoury, Adel Th.: *Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- Päpstlicher Rat für den Dialog mit den Religionen, Vatikanstadt: *Die Haltung der Kirche gegenüber den Angehörigen anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission*. Pfingsten 1984.
- Pontifical Council for Interreligious Dialogue, Vatican City, and World Council of Churches, Office on Interreligious Relations, Geneva: *Reflections on Interreligious Marriage. A Joint Study Document*. Off-print of the Pro Dialogo No. 96 (1997/3) of the P.C.I.D.Vatican City. 4th April 1997.
- Pontifical Council for Interreligious Dialogue. Francesco Gioia (hg): *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995)*. Boston: Pauline Books and Media, 1997. ISBN 0 8198 3674 5.

- Pontificium Consilium Pro Dialogo inter Religiones, Rom: *„Interreligious Prayer: A Joint Study by the Office on Inter-Religious Relations of the World Council of Churches and the Pontifical Council for Interreligious Dialogue“* Pro Dialogo, Bulletin 98, 1998/2
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland: *Christen und Muslime in Deutschland. Gestaltung der Begegnung mit Muslimen.* Gütersloher Verlagshaus 2000.
- Renz, Andreas *Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie.* Würzburg: Ergeon, 2002. ISBN 3-89913-254-8.
- Sperber, Jutta: *Dialog mit dem Islam.* Göttingen, 1999, ISBN 3-525-34015-X.
- Stamer, Joseph: „*Prier avec les musulmans?*“, in: *Se Comprendre* (Paris) 9 (1999), S. 1-10.
- Troll, Christian W. SJ: „*Mission und Dialog. Die Begegnung der Christen und Muslime aus dem Glauben*“, in: *Stimmen der Zeit*, Heft 6, 1999, S. 377-388.
- Troll, Christian W. SJ: „*Der Islam im Verständnis der katholischen Theologie. Überblick und neuere Ansätze*“, in: *CIBEDO-Beiträge*, Nr. 3, 1999.
- Troll, Christian W. SJ: *Muslime fragen, Christen antworten.* Topos TB 489, Kevelaer, 2003.
- Zirker, Hans: *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen,* Düsseldorf 1993.