

Wolf D. Ahmed Aries

## **Entwicklung und Struktur der deutschen muslimischen Minderheit**

Als Muhammad Salim Abdullah und ich uns Anfang der siebziger Jahre trafen, da war die Lage der Muslime in Deutschland nicht nur überschaubar, sondern auch mit wenigen Worten zu beschreiben:

Da gab es wenige hundert deutschstämmige Muslime, die Geistliche Verwaltung Muslimischer Flüchtlinge in Deutschland, arabische und persische Studenten und vor allem in Hamburg iranische Kaufleute.

Die dialogischen Gespräche wurden von den Imamen der Ahmadiyya dominiert, die in Berlin, Hamburg und Frankfurt arbeiteten. Die nordafrikanischen, jugoslawischen und türkischen Gastarbeiter waren zwar schon da, aber sie blieben in ihren Wohnheimen der Öffentlichkeit weitgehend verborgen. In Saarbrücken hatte Abdullah mit einem der dortigen evangelischen Pfarrer einen Dialog begonnen. Die Stimmung jener Tage kennzeichnet am ehesten folgende Überschrift der evangelischen Zeitung „Sonntagsgruß“, die im Saarland erschien. Sie lautete: „Sie sind so anders und so interessant.“<sup>1</sup>

Mit der Zunahme muslimisch bekennender türkischer Gastarbeiter wuchsen die sozialen Probleme, denen erst nach einer Weile religiöse Fragen folgten, wie z. B. die Suche nach einem Ort für das Gemeinschaftsgebet. Er wurde damals in den Hinterhöfen der alten arbeiterviertel der Industriestädte gefunden oder in den leer stehenden Gebäuden der Industriebrachen. Hier gründeten Engagierte häufig mit der Unterstützung einzelner deutscher Muslime oder Sozialarbeiter ihre Vereine zum Unterhalt einer Gebetsstätte.

Im Verlauf der siebziger Jahre wurde nicht nur das in Berlin 1927 gegründete Zentralinstitut Islam-Archiv Deutschland reaktiviert, sondern es bemühte sich der in Karachi ansässige Islamische Weltkongress unter seinem Generalsekretär Imanullah Khan seine schon in der alten Reichshauptstadt bestehende Vertretung wieder aufzubauen. Dies geschah dadurch, dass Salim Abdullah mit der

Repräsentanz in Bonn beauftragt wurde, während ich dies für Nordrhein-Westfalen übernahm.

Der Versuch, die in jenen Jahren oft wechselnden Regierungen in Ankara für die religiösen Nöte ihrer Auslandsbürger zu interessieren, stieß auf teilweise heftige Ablehnung. Darüber hinaus neigten die diplomatischen Repräsentanzen in den Bundesländern dazu, jegliche religiöse Entfaltung zu verhindern. Das gleiche galt für die jugoslawischen Muslime. Sie mussten sogar mit Repressalien bei einem Heimaturlaub rechnen.

Gleichzeitig entdeckten die türkischen Parteien und Gruppierungen ihre Auslandsbürger als personelle und finanzielle Ressourcen für Wahlkämpfe und die Absicherung ihrer Verwaltungen. Und so träumte mancher hiesige ehrenamtliche Funktionär von einer politischen Karriere in der Türkei, für die er sich in Deutschland qualifizieren konnte. Strukturell war es die gleiche Situation wie in anderen europäischen Ländern; nur dort ging es um antikoloniale Kriege wie etwa bei der FLN in Frankreich. Der einzige ruhige Raum zu jener Zeit war das Islam-Archiv, das seinen Sitz in das westfälische Soest verlegen konnte. Dort sah man, dass viele der muslimischen Gastarbeiter und Studenten nicht in ihre Heimatländer zurückkehren würden, weil sie sich hier politisch bzw. religiös so engagiert hatten, dass sie mit Repressalien rechnen mussten. Bei den palästinensischen Diplom-Ingenieuren und iranischen Ärzten war dies deutlich zu beobachten. Hinzu kamen all jene, die sich im Ost-West-Konflikt für den Sozialismus einschließlich seiner sowjetischen Spielart entschieden hatten und in Deutschland für Exilorganisationen arbeiteten. Viele dieser Sozialisten sahen im Islam die retardierende Tendenz, die den „Fortschritt“ ihrer Ursprungsgesellschaften und Länder verhindert hatte, weswegen sie ihn als Gegner betrachteten.

Das Islam-Archiv und seine Mitarbeiter konnten mit der Rückendeckung der quasi diplomatischen Legitimation des Islamischen Weltkongresses eine recht erfolgreiche Lobbyarbeit in Bonn und in Düsseldorf aufbauen. Dazu gehörte allerdings die Erarbeitung einer Grundlage, die Salim Abdullah 1981 im Styria-Verlag vorlegte, nämlich die Geschichte des Islam in Deutschland.

Er vermochte damit drei Aspekte herauszuarbeiten:

1. Der Islam ist seit dem achtzehnten Jahrhundert in Deutschland, Preußen, zu Hause.
2. Die Muslime gehören in die Minderheitengeschichte dieses Landes.
3. Es gab eine lange historische Beziehung zwischen der Hohen Pforte und Berlin.

Wenn man die Zeitspanne von der Gründung der ersten Moscheevereine und dem allerersten Gespräch zum Islamischen Religionsunterricht im Düsseldorfer Kultusministerium im Herbst 1979 bis heute in den Blick nimmt, dann fallen die großen Zeiträume auf, in denen das Problem der muslimischen Minderheit zwar

diskutiert wurde, aber es zu keinerlei Lösung kam. Diese Aussage ist richtig, sie verschattet jedoch, dass alle Beteiligten in den zurückliegenden Jahren einen ungesteuerten und zugleich unfreiwilligen Lernprozess durchliefen, den ich unter fünf Überschriften nun ansprechen möchte:

1. Der Weg zu gesellschaftlich akzeptierten Strukturen
2. Formen der Trennung
3. Der Religionsunterricht
4. Der Dialog
5. Die psychologische Perspektive

### **1. Der Weg zu gesellschaftlich akzeptierten Strukturen**

Muslime sind es gewohnt, sich um einen Lehrer zu sammeln, zu einer Bruderschaft zu gehören bzw. ihre Religion vor allem im Kontext ihrer sozialen Umgebung zu leben. Die Gemeinschaft der Muslime hat zu keiner Zeit und an keinem Orte so etwas Ähnliches wie die römische Verwaltungsstruktur, die die Kirche übernahm, entwickelt. Die Kombination der Prinzipien von Territorialität und Hierarchie war ihr stets fremd. Mit der Gründung von eigenen Gebetsstätten in Deutschland ging eine Welle der Vereinsgründungen einher, die von ihnen weder gewollt noch intendiert gewesen war. Sie ergab sich aus dem Haftungs- und Steuerrecht. Die demokratischen Implikationen des deutschen Vereinsrechts mit seinen fristgerechten Einladungen, geheimen Wahlen sowie den Zwängen aus den Gemeinnützigkeitsvorschriften hätte man zwar vorhersehen können, aber es hatte sich niemand um diese Aspekte und ihre Konsequenzen für die Integration gekümmert, geschweige denn darüber nachgedacht.

Dies galt auch für den Aufbau der Identität durch die Vorschrift, dass jeder Verein einen Namen und einen Vereinszweck anzugeben hat.

Im Grunde genommen konnte man dies als diskrete Adaptation interpretieren, die dadurch, dass es keinerlei Proteste der islamischen Juristen gab, als kanonisch legal angesehen werden konnte.

Allerdings erwies es sich als Irrtum anzunehmen, dies würde rechtlich zur Vertretung der Muslime über die Kommunen hinaus ausreichen. Eine praktische Konsequenz war, dass das Engagement für die eigene Moschee psychische Bindungen schuf, die u. a. zu erheblichen freiwilligen Investitionen in den Um- und Ausbau des Gebäudes, des Kaufs und seiner Ausstattung führte. Dies waren und sind Millionen Beträge, die von den örtlichen Banken gerne abgedeckt wurden und werden, weil die Muslime korrekte Kunden sind.

Als dann teilweise mit Hilfe des Islam-Archivs Verbände entstanden, hoffte man nun, als Gesprächspartner der Politik handeln zu können.

Alle diese Verbände, waren sie nun als Auslandsvertretungen türkischer Parteien und Organisationen entstanden oder als hiesige Selbstorganisationen, hatten

einen Schönheitsfehler: Sie waren zentralistisch organisiert, was dem Verständnis der Ursprungsgesellschaften im Orient entsprach. So wurde Köln die heimliche Hauptstadt der türkischen Muslime in Deutschland, während die Araber sich eher in Aachen bzw. München sammelten.

Und von vielen unbemerkt entstanden im Rahmen des Ost-West-Konflikts zahlreiche Exilorganisationen im Münchner Raum, wie z.B. der Verband der Uiguren.

In den Gesprächen mit der Politik, den Kirchen und den Ministerien zeigte es sich, dass es mit dieser Struktur der Repräsentanz keinen Religionsunterricht gemäß Artikel 7 (3) geben konnte. Also wandte man sich den inzwischen etablierten Verbänden zu, deren Satzungen teilweise ebenfalls im Islam-Archiv entstanden waren. In den zahlreichen Dialogtagungen jener Jahre, die von den kirchlichen Akademien, der Konrad-Adenauer- und Wolfgang-Döring-Stiftung veranstaltet wurden, entstand die Forderung nach einem einzigen Ansprechpartner, der wie die Kirchen zu handeln fähig sein würde.

So gründeten sechs Verbände 1986 in Berlin unter Bezugnahme auf die alte preußische Tradition den „Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland“, was in den zwischenzeitlich gegründeten Zeitschriften Moslemische Revue und Al-Islam zu einer heftigen Kontroverse führte, die in dem Vorwurf gipfelte, das Islam-Archiv würde den Islam klerikalisieren. Der politische Erfolg brachte jedoch manchen zum Nachdenken, so dass es 1994 zur Gründung des „Zentralrates der Muslime in Deutschland“ kam.

An beiden Zusammenschlüssen beteiligte sich jedoch die nationaltürkische Vertretung für die religiöse Betreuung türkischer Auslandsbürger, die 1984 gegründete DITIB in Köln, nicht. Dort verfolgte man die Bestrebungen höchst widerwillig.

Als deutlich wurde, dass auch dieser Zusammenschluss nicht als juristischer Gesprächspartner in Frage kommen konnte, weil er an dem gleichen Schönheitsfehler krankte wie alle bisherigen Vereinigungen, regte das Islam-Archiv an, die Verbände sollten von sich aus föderale Strukturen annehmen, um so auf den Landesebenen zu Gesprächspartnern zu werden. Diese Anregung wurde von keinem Verband aufgenommen. Auch ein Jahre später unternommener Anlauf scheiterte, obwohl es dem damaligen Islamratsvorsitzenden Hasan Özdoğan gelungen war, eine Vielzahl kleiner Gruppen und Verbände an den Islamrat heranzuführen.

Da jeder der Verbände nur eine Stimme in der Mitgliederversammlung hatte, kam es zu den in Dachverbänden üblichen Spannungen zwischen den großen und kleinen Vereinigungen, die durch eine Mitgliederversammlung in der Weise gelöst wurde, dass der stärkste Mitgliedsverband über Wahlen den erfolgreichen

Vorsitzenden Hasan Özdoğan abwählte und einen eigenen Mann, Ali Kizilkaya, durchsetzte. Damit übernahm die Milli Görüş de facto den Islamrat.

Bereits unter Hasan Özdoğan fanden Zentralrat und Islamrat in Sachthemen zusammen, so z. B. bei der Frage des Schächtens bzw. des Religionsunterrichts. Sie einigten sich auch auf einen gemeinsamen Klagevertreter, Professor Oebbecke von der Universität Münster.

Unabhängig und wohl teilweise im Protest zur übermächtigen Kölner Zentrale gründete der Hamburger Arzt Dr. Mostafa Yoldas, selbst Milli-Görüş-Mitglied, 1999 die Schura Hamburg, an der sich dann die Niedersachsen bei ihrer Gründung einer Schura 2002 orientierten.

Im Gegensatz zu Hamburg kamen im angrenzenden Bundesland mit der Wahl Christian Wulffs und der Wahl Avni Altiners zwei integrative Persönlichkeiten in führende Positionen, die beide aufeinander zugehen, ohne irgendwelchen Lärm zu erzeugen.

Beide Länderbeispiele bewirkten, dass es nun zu einem dritten Anlauf hinsichtlich der Föderalisierung kam. Unter dem Stichwort der „Einheit der Muslime“ setzten die unterschiedlichen Gruppen in zwei Sitzungen 2005 und 2006 durch, dass eine verbindliche Landessatzung beraten und verabschiedet wurde, auf der eine Bundessatzung aufbaute.

In Niedersachsen setzte sich allerdings die Einsicht durch, dass alle diese Bestrebungen, so begrüßenswert sie seien, kein einziges Landesproblem lösen würden, denn wenn die Muslime dem Willen des Ministerpräsidenten entgegenkommen wollten, einen Landesvertrag zu erarbeiten, dann müssten sie sich im Lande selber zusammenfinden. Der erste Schritt dazu wurde hinsichtlich der Erprobung des Religionsunterrichtes getan, für den die Schura Niedersachsen einen Lehrplan vorlegte, den das Ministerium con variatione akzeptierte und die Schura der erforderlichen Fortbildung der muttersprachlichen Lehrer zustimmte. Der gegenwärtige Stand im Lernprozess der Akzeptanz des Islam verweist daher konsequent auf die Landesebene. Die Landesregierungen und die Muslime im jeweiligen Bundesland müssen aufeinander zugehen, wobei die Initiative wie in Niedersachsen durchaus auf Seiten des Landes liegen kann und darf, wohingegen die Schura Hamburg allein durch die Initiative der Muslime in der Stadt entstand.

An dieser Stelle gilt es eine Zwischenbemerkung zu den Finanzen zu machen. Die Muslime sind bei einsichtigem Zweck durchaus spendenfreudig. Leider fließen die Beträge bisher allein den Verbänden und den Moscheen vor Ort zu. Für Organisationsaufwand besteht keinerlei Verständnis, wodurch die meisten islamischen Funktionäre ehrenamtlich arbeiten, was bisher die Arbeit behinderte. Dies gilt auch für die Vertretung der Schuras. Alle Leistung musste bisher für ein „Vergelt's Gott“ eingeworben werden, was den Aufbau verbandlicher Expertisen schlicht verhinderte und die Fachgespräche mit den Landesverwaltungen massiv

behinderten. Der einzige Verband, der sich dies in den letzten Jahren leisten konnte, war die Milli Görüş.

Eine zweite Zwischenbemerkung betrifft ein schwieriges Problem, mit dem alle Verbände beim Aufbau von Expertisen zu kämpfen hatten und haben. Zu wenige Eltern der einstigen Gastarbeiter förderten ihre Kinder so, dass sie über das Abitur zum Studium kommen konnten; und sie rieten ihren Kindern vor allem zu solchen Studien, bei denen zu hoffen war, dass die Kinder damit Geld verdienen konnten: Ingenieurwissenschaften, Jura, Volks- und Betriebswirtschaft. Die Leitwissenschaft des sozialen Diskurses war jedoch bis in die neunziger Jahre die Soziologie bzw. die Sozialwissenschaft im Allgemeinen; und genau diese Disziplinen wurden bisher nur zögerlich und zunächst von wenigen Muslimen gewählt, wodurch genau in diesen Bereichen, in denen die medialen und politischen Debatten ablaufen, Muslime fehlten und fehlen. In Verbindung mit der finanziellen Lage haben die Verbände auch keine Stellen für Absolventen solcher Studiengänge anzubieten, so dass sich solchen Studien in den islamischen Organisationen keine Berufsperspektive anschließt. Daher ist zurzeit kein Ende der verbandlichen Misere abzusehen. Nur die Milli Görüş kämpft an dieser Stelle.

Unabhängig von den geschilderten Entwicklungen des – wenn man möchte – offiziellen Islams etablierten sich vier islamische Bewegungen, die sich ihrem eigenen Verständnis nach dem widmeten, was man im kirchlichen Kontext „Innere Mission“ nennt.

Das sind zum einen die zehn verschiedenen Gruppen der Jama'at un-Nur (ğamā'atu'n-nūr) und zum anderen der Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ), die allerdings beide auch den Dialog fördern. Während sich das VIKZ dem Zentralrat zuwandte, gehört die Achtziger-Gruppe der Jama'at un-Nur zu den Gründungsmitgliedern des Islamrats. Sie hat zudem durch ihre Bonner Symposien einen inhaltlichen Dialog aufgenommen, der nach theologischen Gemeinsamkeiten in der jüngeren Geschichte fragt.

Hingegen haben sich die beiden aus Indien kommenden Bewegungen der Tabligh-i Jama'at (tablīğ-i ğamā'at) und der Deobandi nicht der Außenwelt gegenüber geöffnet. Dies gilt grundsätzlich auch für die in Deutschland bestehenden Gruppen der acht sufischen Orden, denen sich immer wieder deutsche Konvertiten zuwenden. Eine Ausnahme bildet die Gruppe um Scheich Bashir Dlut.

## 2. Formen der Trennung

Die Rede von der Säkularität ist zu einem Allgemeinplatz geworden, von dem niemand mehr genau weiß, was mit dem Wort oder dem Begriff gemeint sein könnte. Er hat die Diskurse zwischen Muslimen und wem auch immer in diesem

Lande mehr verwirrt als Klärung geschaffen; vor allem die Forderung, der Islam müsse oder solle die Säkularisation akzeptieren und die dazu erforderliche Aufklärung bei sich durchsetzen, stiftet Verwirrung. Zudem, so meinte man, sei sie eine Voraussetzung für einen wann auch immer kommenden staatskirchenrechtlichen Vertrag. Der Diskurs wurde noch dadurch erschwert, dass schon in den siebziger Jahren von (linken) Kemalisten behauptet wurde, Säkularität und Laizismus seien dasselbe.

Es sei daher an dieser Stelle daran erinnert, dass Europa vier gänzlich verschiedene Modelle der Trennung von Religion und Staat entwickelte, ohne die grundsätzlichen Fragen nach dem Sinn des Daseins und seiner Bewältigung selber zu lösen; zumindest haben sich die beiden totalitären Systeme, die die Religion für überholt erklärt hatten, als grauenhafte Irrtümer erwiesen. Es geht also nicht darum, das Böckenvörde'sche Theorem zu beantworten, sondern allein um das Verhältnis von Staat und die ihn gestaltende Politik zur Religion.

Den ersten Ansatz dazu unternahm Martin Luther, als er an die Stelle der römischen Aufsicht die staatliche etablierte. Er machte die Landesfürsten de facto zu Landesbischöfen, die sich in den Konsistorialräten – zumindest in Preußen hießen sie so – eine eigene Kompetenz schufen. Diese Trennung führte im 19. Jahrhundert zur so genannten „Ehe von Thron und Altar“ und nach 1945 zur Partnerschaft beider, die dadurch gekennzeichnet ist, dass der Staat sich selbst in Fragen des Letzten für neutral erklärt. Nichts markiert diese Verfassung so wie das Bonhoeffer'sche „Und“ im ersten Satz der Präambel des Grundgesetzes:

„Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, ...“ Diese Partnerschaft verlangt nach dem Wort der Kirchen und Religionsgemeinschaften, wann immer die Kirchen Grundsätzliches gefährdet sehen. Den nicht-deutschen Muslimen fiel es jedoch außerordentlich schwer, diese Haltung zu akzeptieren und zu erlernen. Der historisch zweite Anlauf fand im römisch-katholischen Rahmen des französischen Absolutismus statt. Die die französische Kirche negierende Aufklärung und die politische Revolution erzwangen die Dominanz des bürgerlichen Laien. Der Staat verdrängte die Kirche. Er zwang den Gläubigen als Glaubenden in die Privatheit der Familie bzw. seiner selbst. Seine Institutionen wachten darüber, dass weder Kirche noch Glaubende eine Chance der Mitwirkung in Staat oder Politik bekamen. Dazu wurde das Gewaltmonopol des Staates unter Umständen rücksichtslos eingesetzt. Die Gesetze von 1905 zementierten dieses Grundverhältnis.

Zur gleichen Zeit entwickelte sich in den dreizehn britischen Kolonien auf dem nordamerikanischen Kontinent eine dritte Form.

Sie basierte auf den Erfahrungen der schief gegangenen Cromwell'schen Revolution, die damit endete, dass das Volk den König bat zurückzukehren, wodurch die Kirche von England wieder die Oberhoheit erhielt. Die

Pilgrimfathers wollten daher einen Staat, den sie auf größtmögliche Distanz halten konnten, dessen Repräsentanten jedoch so gläubig sein sollten, wie sie selber es waren. Die Aufklärer unter den Gründungsvätern der Vereinigung hatten hingegen den Wunsch, das Sammelsurium der aus Europa vertriebenen Glaubensvereinigungen zu pazifizieren.

Die vierte Lösung des Verhältnisses entwickelte sich aus dem jakobinischen Ansatz in der Türkei, indem man dort nicht nur die Religion unter Kuratel stellte, sondern zugleich verstaatlichte. Das Amt des kalifatischen Scheich-ul-Islam (šaiḥu'l-islām) wurde zur staatlichen Religionsbehörde und alle Imame zu Staatsbeamten. Hier entschied und entscheidet die Politik, was zu sagen ist.

Es dauerte lange, bis die Muslime diese Unterschiede gelernt hatten.

Und ihre anfänglich reflexartige Antwort auf die Forderung nach der Säkularisation mit dem Satz, wir haben keine Kirche, also können wir nicht säkularisieren, erwies sich vor diesem historischen Hintergrund als zu simpel.

Wenn man die Geschichte der islamischen Mehrheitsgesellschaften betrachtet, haben sie im Grunde genommen am ehesten nach dem Grundsatz der „Ehe von Thron und Altar“ gelebt. Von dem Augenblick an, da die Sultane nicht das Freitagsgebet leiteten und die Rechtsprechung in die Hände der Fachgelehrten, der Richter, übergegangen war, sollte man von einer gewissen Säkularisierung sprechen. Die antikoloniale These „dīn wa daula“, „Religion und Staat“, ist eine Erfindung der Neuzeit, in der die historische Selbstständigkeit der Rechtsgelehrten zu Gunsten des Staates korrumpiert wurde. Nichts hat die Muslime in der Vergangenheit so geschützt wie die nur unter Schwierigkeiten antastbare Rechtsprechung. Viele Richter haben dafür ihr Leben geopfert, wie bereits die Schicksale der Begründer der großen Rechtsschule zeigen.

De facto ist in den Moschee-Vereinen die politische Führung des Vereins von der religiösen Kompetenz getrennt, indem der Imam vom Vorstand des Vereins angestellt wird. Manche Vorstände lassen den Imam nicht einmal zu den Sitzungen des Vorstandes zu, andere haben ihn kooptiert.

Dieses Grundverhältnis gilt auch für alle Verbände, was in Bezug auf die Anerkennung des Islam eine Zeit lang ein Problem darstellte, weil die Muslime gefragt wurden, wo denn in ihren Verbänden die religiöse Kompetenz liege.

Übrigens bemühen sich die Muslime bei ihren neueren Einheitsbestrebungen, die Kompetenz in Fiqh-Räten auf der Bundesbzw. auf Länderebene zu institutionalisieren, wobei der Bundesebene eine gewisse Dominanz zugesprochen werden soll.

Die Herausforderung liegt daher nicht in der Frage des Verhältnisses von Imam und Verein, sondern eher in dem Wirkungsanspruch der religiösen Empfehlungen der Fiqh-Räte, weil die islamische Jurisprudenz den Kern praktischen Glaubenslebens bildet.



Oberflächlich ließe sich der hier angesprochene Komplex auf die Frage nach der Šarī'a zuspitzen. Nun hat bereits Fatih Spaho, der Reis-ul-Islam (ra'īsu'l-islām) der jugoslawischen Muslime, in den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts darauf hingewiesen, dass ihn eine Vielzahl von Anfragen erreichten, die nichts mit dem Glauben zu tun hätten und die er daher zurückgewiesen habe.<sup>2</sup> Und Abou El Fadl hat in seiner Arbeit zur Autorität des Gelehrten den Verbindlichkeitsanspruch seiner Autorität diskutiert.<sup>3</sup> Der saudische

Jurist, der an der UCLA lehrt, verweist auf den Umstand, dass in der klassischen Periode die muslimischen Juristen häufig behaupteten, dass es eine lange Tradition des Disputes, der Debatten und der gegensätzlichen Meinungen gegeben habe. Schließlich tradierte man ein Wort, das dem Propheten zugeschrieben wird, dass die Meinungsunterschiede in seiner Gemeinschaft eine Gnade seien. So zitiert Abou El Fadl einen unter islamischen Juristen bekannten Satz Abū Ḥanīfas, der im achten Jahrhundert lebte: „I believe that my opinions are correct, but I am cognizant of the fact that my opinions may be wrong. I also believe that the opinions of my opponents are wrong, but I am cognizant of the fact that they may be correct.”<sup>4</sup> Alle Rechtsprechung beruft sich auf zwei Quellen: die göttliche Offenbarung des Korans und die Sunna des Propheten. Während der Koran entweder schon zu Lebzeiten des Propheten aufgezeichnet wurde, zumindest unter seiner Leitung gelernt wurde, ist die Sunna erst zwei Jahrhunderte später systematisch erarbeitet worden, indem die Gelehrten die aḥādīṭ sammelten. Heute gibt es sechs große anerkannte Kompilationen, von denen unter Sunniten die Sammlungen von Buhari (al-Buḥārī) und Muslim die respektiertesten sind.

Wenn man nun in ein Standardwerk wie der Šarī'a des nigerianischen Juristen Abdur Rahman I. Doi schaut und dies mit der Einteilung des deutschen juristischen Systems im Kopf tut, dann mag man zu der Erkenntnis kommen, dass sich folgende Bereiche vergleichen ließen:

- Da gibt es zum einen das liturgische Recht, 'ibādāt. Hierüber gibt es wohl keinerlei Diskussion.
- Über die moralischen Vorschriften, ādāb, mag man streiten.
- Schwierig wird es bei den mu'āmalāt. Sie umfassen alle Pflichten, die aus den Beziehungen der Menschen zueinander entspringen: Streitigkeiten, Ehefragen, Erbrecht, Bürgschaften, Handel, Eheschließung, Scheidung, Ansprüche etc. Hier ließe sich im Bereich der Scheidung fragen, ob man hier nicht auch an das in Deutschland etablierte konkurrierende Recht denken könnte.
- Schließlich geht es um das Kriminal- und Strafrecht. An dieser Stelle bestehen die größten Gegensätze, weil das tradierte islamische Recht zumindest die Androhung der Körperstrafen kennt. Sie wurden nach

überzeugender Argumentation zahlreicher Juristen in der Vergangenheit kaum angewendet, sondern standen als Drohung im Hintergrund. Im Zuge der Radikalisierung unter Muslimen und im Bestreben sich von „dem“ Westen zu distanzieren, werden diese Strafen verstärkt verhängt. Nun besteht im Kontext europäischer Justizsysteme überhaupt kein Zweifel daran, dass das nationale Rechtssystem gilt. Weder im Vereinigten Königreich noch in Frankreich gab es auch nur einen einzigen Fall, bei dem Muslime am Strafrecht des Landes zweifelten oder Zweifel anmeldeten.

Die weder durch den Koran noch die Sunna abdeckbaren Zwangsheiraten oder so genannten „Ehrenmorde“ verweisen jedoch auf einen anderen Aspekt gesellschaftlicher Normensetzung: die tradierten Verhaltensnormen der Familie und der Clans patriarchaler Gesellschaften mit ihrem Begriff der Ehre. Dieser Kontext ist nicht allein durch Strafjustiz auflösbar, sondern er bedarf der konsequenten Prävention im Rahmen des Bildungssystems. Die Frage der Trennung der Religion von der Politik hat in den letzten Jahren allerdings eine neue Perspektive bekommen, weil mit dem Begriff der Nachhaltigkeit in den Natur- und Ingenieurwissenschaften sowie der Medizin die Verantwortung des Individuums und der Gesellschaft aufs Neue herausgefordert worden ist. Muslime betonen in diesem Zusammenhang die Unteilbarkeit der Verantwortung des Geschöpfes Gottes. Und so tauchen die über lange Zeit vernachlässigten Grenzbereiche zwischen religiös-ethischer Bindung und rechtlicher Normensetzung wieder auf, ohne die begründete Trennung beider selbst in Frage zu stellen. Der sich selbst neutralisierte Staat setzt im Kontext des Böckenvörde'schen Theorems die Integrationsleistung des Individuums als Bürger voraus. Muslime missverstehen diese Herausforderung des gläubigen Bürgers als Grenzüberschreitung in Richtung auf eine umfassende Normierung im Sinne des Konzepts der Šarī'a. Sie übersehen dabei die postmoderne Wirklichkeit konkurrierender Wertesysteme in multireligiösen Gesellschaften.

### **3. Der Religionsunterricht**

Beim herbstlichen Gespräch im Düsseldorfer Kultusministerium zum islamischen Religionsunterricht wurden so gut wie alle Fragen behandelt, die auch heute noch diskutiert werden. Es waren

- die Frage des, der Gesprächspartner,
- des möglichen juristischen Vertragspartners,
- die Erstellung von Lehrplänen, Curricula und Lehrbüchern,
- die Ausbildung der Lehrkräfte,
- die Einrichtung von Lehrstühlen und
- die Erteilung der Lehrbefähigung.

Die Diskussion um die Frage des Gesprächspartners und des Vertragspartners war stets mit der Suche nach gesellschaftlich akzeptierten Strukturen der Minderheit selber verbunden. Dabei spielten die Beteiligten über die Jahre hinweg ein Spiel um Einfluss und Macht in der Minderheit. Offiziell ging es um die Repräsentanz der Muslime. Hier wurde mit allerlei Zahlenspielen nachzuweisen versucht, dass man die Mehrheit vertritt:

- So wurden anfangs die eingetragenen Vereinsmitglieder ausgezählt, hochgerechnet und gegeneinander gehalten;
- dann zählte man die Vereine selber;
- schließlich hielt man sich gegenseitig die Anzahl der Mitgliedsvereine der Dachverbände vor, um danach die Ethnien ins Spiel zu bringen, d. h., die Mehrheit sind die Türken und nicht die anderen.
- Damit kam DITIB ins Spiel, die ihre Repräsentanz anmeldete und auf bestehende Vereinbarungen mit der Bundesregierung bzw. den Landesregierungen verwies, die sich vor allem bei den Imamen aus der Türkei auswirkten.

Die erste Lösung war die Ergänzung des muttersprachlichen Unterrichtes um islamische Inhalte durch die vorhandenen Lehrer, was teilweise zu Protesten der Eltern führte, weil manche der Lehrer ursprünglich aus der links- und atheistisch orientierten türkischen Lehrgewerkschaft gekommen waren. Auch an dieser Stelle darf der damals bestehende Ost-West-Konflikt nicht vergessen werden.

Der zweite Ansatz wurde auf Anregung des Islam-Archivs in Nordrhein-Westfalen versucht, indem die Landesregierung ihr Soester Landesinstitut für Schule und Weiterbildung beauftragte, ein Curriculum zu erarbeiten. Dazu wurden türkische Professoren eingeladen. Was herauskam, war eine Islamkunde, die sich am christlichen Religionsunterricht orientierte, weil schon damals keine entsprechende islamische Religionspädagogik und -didaktik zur Verfügung stand. Hinzu kam das bereits bekannte Lehrerproblem, das sich im Laufe der Jahre verstärkte. Die Lehrer sahen nämlich, dass ihre muttersprachlichen Stellen gefährdet waren, so dass sie durch ihre freiwillige Meldung zur Fortbildung zum islamischen Religionslehrer ihre Berufsaussichten festigen wollten.

Bei einer der begleitenden Weiterbildung in NRW fragte der Leiter des Islam-Archivs die versammelten Lehrer, wer denn von ihnen fünf Mal am Tage bete; wer einmal in der Woche bete; wer denn hin und wieder bete. Nun, bei der letzten Frage meldeten sich einige wenige. Es mag mehr als verständlich sein, dass die Moscheen dagegenhielten.

Die Verbände versuchten durch Anträge zur Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts Einfluss zu gewinnen, was nicht gelang, weil die Anträge

unbeantwortet blieben. Gleichzeitig bemühten sich die Länderkultusministerien, durch Gespräche in Ankara Boden unter die Füße zu bekommen.

Dabei schien DITIB manch einem der verlässlichste Partner auf deutschem Boden zu sein, weil man unterstellte, dass er mit seiner kemalistischen Grundhaltung am ehesten der deutschen Position entspräche. Die Kölner Zentrale vertrat jedoch konsequent nationaltürkische Positionen. So widersetzte man sich jahrelang einem deutschsprachigen Religionsunterricht und stimmte ihm erst mit Zurückhaltung zu, als es gar nicht mehr anders ging.

In Münster kämpfte DITIB für eine türkische Besetzung des „Lehrstuhls für die Religion des Islam“, ebenso in Bayreuth. Und wo immer es ging, da plädierten die Kölner Repräsentanten für türkische Lehrpläne oder Lehrbücher, ohne zu diskutieren, ob das, was sie anboten, mit den deutschen Vorstellungen oder der hiesigen Erlasslage oder gar dem Grundgesetz übereinstimmte.

In diesem Hin und Her mussten die Berichte der Landesämter für Verfassungsschutz dafür herhalten, dass man sich die eine oder andere Gruppe vom Leibe hielt. Mancher ihrer Präsidenten meinte ein besserer Exeget des Korans zu sein als selbst die reformfreudigen liberalen Muslime. Überhaupt entwickelte sich die Tendenz, den Liberalen die Extremisten mit der Auffassung entgegenzuhalten, diese verträten den eigentlichen Islam.

Nachdem die politischen Bemühungen der beiden deutschen Dachverbände zu keinerlei Erfolg geführt hatten, entschlossen sie sich zur Klage, als ihre Vorstände in Professor Oebbecke einen sie überzeugenden Klagevertreter gefunden hatten. Während man auf ministerialer Seite ausgesprochen verärgert reagierte, waren die Dachverbände gewillt, ihre Klage bis zur höchstrichterlichen Entscheidung durchzustehen. Sie kam bis vor das Bundesverwaltungsgericht, das ein dort ergangenes Urteil an das OVG Münster zurückverwies.

Inzwischen hatten in Niedersachsen die Wahlen zum Landtag eine neue Regierung ins Amt gebracht, deren Ministerpräsident den politischen Willen mitbrachte, die Pflicht aus Art. 7 (3) GG auch für die Muslime umzusetzen. Seine Regierung startete mit Hilfe des von der vorhergehenden Regierung eingerichteten Runden Tisches der Muslime mit dem Kultusministerium den Schulversuch „Islamischer Religionsunterricht“.

Kurz vorher hatte die Landesregierung von NRW in einem Vertrag mit der Universität Münster die Einrichtung eines „Zentrums für Religiöse Studien“ vereinbart, in dem ein Lehrstuhl für die Religion des Islam eingerichtet werden sollte. Im Vorlauf waren die Dachverbände um Beteiligung an der Diskussion gebeten worden.

Ihnen wurde gleichzeitig ein Sitz im Beirat des Zentrums zugesagt. Im Rahmen einer Tagung am Religionspädagogischen Institut der Hannoverschen Landeskirche wies Bundesrichter Dr. Graulich darauf hin, dass beide Lösungen unterhalb der grundgesetzlichen Forderung lägen, aber beide Lösungen gangbare Wege darstellten:

- der Runde Tisch mit den Betroffenen
- und
- der Beirat aus Vertretern der Betroffenen.

Das Interessante an der Entwicklung ist, dass die schon in den achtziger Jahren erhobene Forderung des Islam-Archivs nach einem deutschsprachigen Religionsunterricht von allen Beteiligten inzwischen kommentarlos vertreten wird. Darüber hinaus haben sich an den Universitäten Münster und Bayreuth deutsche Muslime durchsetzen können. Hinzu kommt der Ansatz in Erlangen-Nürnberg, den Johannes Lähnemann mit viel Engagement über Jahre vertritt. Dagegen erscheint der türkische Versuch an der Universität Frankfurt am Main als überholt. Im Laufe der vergangenen Jahrzehnte zeigte sich im Dialog zwischen Christen, Muslimen und Juden, zwischen Deutschen und Orientalen, dass der Religionsunterricht auf Konflikte vorbereitet sein muss, die ihren Ursprung in der deutschen Geschichte haben. Da geht es zum einen um den Holocaust, der keine orientalische oder gar türkische Problematik ist, sondern aus der Geschichte des nationalsozialistischen Totalitarismus herrührt. Darüber hinaus wurde Jahrzehnte hindurch der Konflikt mit dem Totalitarismus des sozialistischen Kommunismus mit großen Opfern auf deutschem Boden ausgetragen. Zudem sind die Kreuzzüge ein europäisches Phänomen und kein außereuropäisches. Der deutsche islamische Religionsunterricht muss in der Lage sein, hierauf muslimischen Schülern Antworten zu geben, mit der diese Erfahrungen bewältigt werden können. Es kann und darf nicht sein, dass ein Lehrer nicht vernünftig zu begründen vermag, warum die Ideologie des Rassismus islamisch zu verneinen ist.

Übrigens ist die unter nicht-deutschen Muslimen häufig anzutreffende Meinung, dass die Kinder und Enkel nicht für die Fehler der Eltern bzw. Großeltern zahlen dürften, wohl zu banal, um Bestandteil des islamischen Religionsunterrichtes zu werden.

Die Lehrerteilung bzw. -erlaubnis, *iğāza*, hat der deutschen Geschichte gerecht zu werden. Allein, wer soll sie erteilen und nach welchen Kriterien? In den Diskursen zur Einheit haben sich die Verbände entschieden, dies den Fiqh-Räten zu übertragen. Doch woher will man die entsprechenden Gelehrten gewinnen?

Solange sich die Schulversuche auf die Grundschule beschränken, drängen derartige Sorgen noch nicht. Wenn die Lehrpläne jedoch die Mittel- bzw. Oberstufe der weiterführenden Schulen erfassen, wird es zu Richtungsentscheidungen kommen, auf die zurzeit niemand vorbereitet ist. In den

Studiengängen in Münster und Osnabrück zeigte sich zudem eine weitere Problematik: das Fehlen einer islamisch schlüssigen Bildungstheorie und Religionsdidaktik. In Bayreuth gibt es durch die Berufung eines deutschen Muslims auf einen entsprechenden Lehrstuhl einen ersten Ansatz, die Aufgabe in Angriff zu nehmen.

#### **4. Der Dialog**

Die kirchlichen Akademien und die großen politischen Stiftungen waren über viele Jahre hinweg die alleinigen Institutionen in Deutschland, die den Dialog mit den Muslimen aktiv gestalteten. Sie waren wie „dritte Orte“ in der Gesellschaft, wo die Diskutanten ohne Verpflichtungszwang miteinander reden konnten, was sie auch taten.

Hier begegneten sich Persönlichkeiten, die sonst nicht zusammengekommen hätten, aber auch Ministeriale, mit denen man auch ansonsten verhandelte. So hielt Ministerialrat Albrecht vom Kultusministerium in Düsseldorf im Rahmen einer Tagung der Wolfgang-Döring-Stiftung das erste Referat zur Frage des Verhältnisses des Staatskirchenrechtes zur Anerkennung des Islams.

Und in der Konrad-Adenauer-Stiftung diskutierte man über den Status der Minderheit bzw. der Gemeinschaft der Muslime, der umma.

Dieser Diskurs wurde zwar von den Medien durch deren Berichterstattung über den Islam auf der Welt beeinflusst, indem die Referenten der Stiftungen entsprechende Titel für ihre Tagungen auswählten; aber aufs Ganze gesehen lernten alle Beteiligten über diese Gespräche voneinander. Dies galt vor allem in Bezug auf die Begriffe, wozu auch die jüngeren Orientalisten und Islamwissenschaftler beitrugen, indem sie die entsprechenden Bücher vorlegten, wie Martin Rohe oder Udo Steinbach, Rotraud Wieland oder Adel Theodor Khoury und Gudrun Krämer.

Durch die Entwicklungen im Nahen Osten erweiterte sich der Diskurs zum christlich-islamischen und schließlich zum trialogischen. Durch meine persönlichen Verbindungen gelang es, Ignatz Bubis und Salim Abdullah zusammenzubringen, nachdem bereits auf manchen Tagungen einzelne Rabbiner mit Vertretern der Muslime diskutiert hatten.

Für die beiden Großkirchen stand der Dialog stets im Zusammenhang mit ihren globalen Arbeiten, was anfangs durch die diskrete Mission dominiert wurde, sich später jedoch wandelte. So gab es Begegnungen auf der Ebene des Weltkirchenrates, die wenig erfolgreich und kaum nachhaltig waren, sowie Begegnungen im römisch-katholischen Kontext.

Drei Publikationen fassten die Bemühungen des Vatikans und Genfs zusammen:

- Pontifical Council for the Interreligious Dialogue (Hg.): *Recognize The Spiritual Bonds Which Unite Us – 16 Years of Christian-Muslim Dialogue*, Rom (Vatikanstadt) 1994;
- Ekkehard Rudolph: *Dialogues Islamo-Chrétiens 1950–1993*, Lausanne 1993;
- Jean-Claude Basset: *Le dialogue interreligieux – Histoire et avenir*, Paris 1996.

Als Dialogpartner wurden häufig solche Intellektuelle bzw. Gelehrte eingeladen, die eher konservative Standpunkte vertraten und seltener jene, die man heute unter dem Schlagwort „progressive Muslime“ zusammenfasst. Dies ändert sich. Ich vermute, unter anderem, deswegen, weil über internationale Buchhandlungen im Internet englischsprachige Publikationen der Reformdenker angezeigt werden. Hinzukommen international arbeitende Institutionen gleich dem von Jörgen Nielsen geleiteten Selly Oak College in Birmingham (UK) bzw. der von Peter Antes geführten internationalen religionswissenschaftlichen Fachgesellschaft.

Mit den Jahren hat sich das Gespräch in Deutschland – und ich vermute auch in manchen europäischen Ländern – verändert, so dass ich heute von fünf Dialogebenen spreche:

- dem Dialog am Gartenzaun oder im Treppenhaus,
- dem kommunalen Dialog,
- dem verbandlichen, wozu die Parteien ebenso gehören wie die Verwaltungen der Kirchen, Gewerkschaften u. a.,
- dem (ordnungs-) politischen Dialog sowie
- dem aus den Wissenschaften heraus.

Nach der Lektüre Martin Bubers und Emmanuel Lévinas füge ich die Kategorie des personalen Dialoges hinzu, von dem allerdings die anderen Ebenen häufig leben. Gerade die Erwähnung dieser Ebene macht bewusst, wie stark das Verhältnis zwischen Mehrheit und Minderheit, Deutschen und Orientalen/Türken, Christen und Muslimen von der menschlichen Begegnung abhängig ist, aus der heraus sich Denkanstöße entwickeln and langfristige Arbeiten angestoßen werden.

## **5. Die psychologische Perspektive**

Hier spielen die einheimischen Muslime eine gewisse Rolle, weil sie in der Lage sind, zwischen den Hinzugekommenen und den Deutschen zu vermitteln, worum sich auch mancher Sozialarbeiter in den Wohlfahrtsverbänden bemühte. In den ersten beiden Jahrzehnten ging es nämlich vor allem um soziale Probleme und kulturelle Missverständnisse. Letztere waren zwar zwischen den verschiedenen

muslimischen Ethnien ähnlich, aber mussten in recht unterschiedliche Verständnisse übersetzt werden. Die Differenzen führten, wo immer es ging, zur Ausdifferenzierung, die vom verbalen Mythos der Einheit der Umma, der Weltgemeinschaft der Muslime, begleitet wurde.

Wer als erster eine Gebetsstätte gründete, der sammelte zum Gebet die Muslime am Ort. Sowie jedoch eine Gruppe genügend eigene Anhänger fand, trennte sie sich, um eine andere Gebetsstätte aufzubauen. In diesem Prozess blieb die Milli Görüş stets ein besonderes Phänomen, weil sie trotz ihrer Namenswechsel und interner Querelen Menschen aus den unterschiedlichsten Ethnien einzubinden vermochte. Sie veranlasste vielleicht aus diesem Grund, dass in ihren Moscheen die Freitagspredigt in deutscher Sprache gehalten wurde. Andere Moscheen folgten später.

In seiner Zeit als Vorsitzendem des Islamrates gelang es Hasan Özdoğan, zahlreiche der kleinen (Exil-) Gruppen zur Mitarbeit zu bewegen. So können wir heute zwischen folgenden Ethnien in Deutschland unterscheiden:

- Türken
- Araber (Marokkaner, Tunesier, Ägypter, Palästinenser u. a.)
- Iraner
- Westafrikaner
- Uiguren
- Tschetschenen
- Eriträer
- Sudanesen
- Aserbeidschaner
- Black Muslims ( Reste der U.S.-Streitkräfte) sowie als Sondergruppen
- die sufischen Orden, von denen jeder eigene Treffpunkte unterhält, so genannte Tekken.

Dies sind nicht alle Ethnien, sondern die größten. Die Gruppen des schwarzafrikanischen Islams seien hier nur erwähnt. Jede von ihnen brachte ihre eigene Kultur und ihre spezifische Tradition mit, die jede von ihnen als urislamisch betrachtete.

Nun sprechen Soziologen davon, dass eine Fragestellung erst dann zum anerkannten sachbezogenen Problem wird, wenn es personal unabhängig ist. Der deutsche Diskurs befindet sich seit wenigen Jahren im Übergang von der personalen zur sachbezogenen Ebene.

Vor allem die orientalisch erzogenen Muslime neigen dazu, erst dann Vertrauen aufzubauen, wenn sie ein persönliches Verhältnis zu ihrem Verhandlungspartner gefunden haben. So zeigen sie sich immer wieder enttäuscht, wenn ihr Gesprächspartner keinerlei Interesse zeigt, sie als gleichrangige Menschen zu respektieren, wie mir meine Freunde immer wieder berichten. Daher gehört das



Glas Tee oder die Tasse Kaffee zum Gespräch, das nicht mit den Sachfragen beginnt, sondern mit der Frage nach dem Wohlergehen.

Der emotionale Faktor spielt auch im Prozess der Adaptation an die Mehrheitsgesellschaft eine entscheidende Rolle. Während sich Araber relativ rasch „verdeutschen“, fällt dies Menschen, die ihre Wurzeln im Türkischen haben, schwerer. Die sich gerade etablierende Disziplin der Gestik und Körpersprache fokussiert diesen Aspekt menschlicher Kommunikation. Die unterschiedliche Bedeutung der sozial gebundenen Gestik – z. B. die gleiche Handbewegung kann – kann zum Abbruch eines Gespräches führen, bevor der Dialog überhaupt begonnen hat.

Der Weg in die deutsche Gesellschaft ist mit solchen Hürden gepflastert. Dies gilt auch für unseren nonchalanten Umgang mit den ehrwürdigen Texten, Gestalten der Traditionen wie den Propheten und auch für Begriffe wie Šarī'a oder Aḥādīṭ. Über die Šarī'a zu diskutieren fällt vor allem frommen Muslimen schwer. Hingegen lässt sich über den Begriff des Fiqh, also des eigentlichen Rechtssystems, trefflich streiten. Schließlich waren die Muslime seit jeher an Meinungsvielfalt gewöhnt. Besonders heikel wird es bei den Themen Familie und ihren internen Normen, dem Höflichkeitssystem oder dem Gefühl der Gerechtigkeit. Gerade das Letztere ist ein sensibler Bereich. So interpretieren orientalische und türkische Muslime das Verhältnis von Kirche und Staat zur Frage des Verhältnisses von Islam und Politik immer wieder vom Standpunkt der Gerechtigkeit und nicht unter der Perspektive eines Sachverhältnisses.

Daher tun sich die Türken im Allgemeinen schwer, zu akzeptieren, dass der islamische Religionsunterricht in deutscher Sprache erfolgen muss und damit auch das Arabische auf das für den Unterricht Notwendige beschränkt wird. Dieser Konflikt erinnert ein wenig an die Schwierigkeiten, die die katholische Kirche mit ihrem Abschied vom Lateinischen hatte. Der Unterschied liegt darin, dass das Arabische des Korans an das Konzept der Offenbarung gebunden ist. Daher reagieren zahlreiche Muslime ausgesprochen nervös, wenn es um diese Frage geht. Der Vorsitzende der Schura Niedersachsen, Avni Altiner, leidet geradezu bei diesem Thema und meint, dass ich als Deutscher den Islam zu weit „germanisierte“. Wir müssen einfach berücksichtigen, dass der Integrationsprozess die Leidensgrenzen mancher Muslime berührt. Für türkische Muslime, die in den Wirren des Werdens der Türkei ihren Glauben im Widerstand bewahrten, ist dies besonders schwer. Wenn man die Entwicklung der Gespräche zur Anerkennung des Islams und zum Aufbau eines Religionsunterrichtes insgesamt überblickt, dann kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, dass die Muslime durch diesen Diskurs in eine Entwicklung hineingedrängt wurden, für die die Kirchen mindest zwei Jahrhunderte Zeit hatten.

Es geht dabei

- um die Historisierung des religiösen Denkens, was man christlich unter Theologie- bzw. Kirchengeschichte versteht,

sowie

- um die Zumutungen der Sozialwissenschaften, dass viele Normen einsichtiger durch soziale Vorgänge erklärbar seien denn durch religiöse, und schließlich das Auseinanderfallen von 'ilm, dem Erwerb des Wissens um des Gotteslobes Willen, und der wirtschaftlichen Verwertung von durch Forschung gewonnener Information.

### **Schlussbemerkung**

Der Weg auf einen Staatsvertrag zwischen den Muslimen und dem Freistaat Bayern oder dem Land Niedersachsen ist vor diesem Hintergrund der Weg in die Beheimatung von Menschen islamischen Glaubens. Die Minderheitengeschichte Deutschlands und Europas mag dazu Beiträge leisten können, wenn man sie denn nutzt.

Allerdings gibt es einen entscheidenden Unterschied, der mir erst bewusst wurde, als mich meine Freunde fragten, warum die alte deutsche muslimische Minderheit nicht solche Probleme hatte wie die heutige. Dafür gibt zwei Gründe: Zum einen waren die Muslime früherer Zeiten fast ausschließlich Angehörige der oberen sozialen Schichten und zum anderen hatten wir im Staatsoberhaupt, dem König, einen besonderen Schutzherrn ... den gleichen wie die Juden, wie Rabbiner Berger einmal anmerkte. In der Gegenwart sind wir eine Minderheit in einem demokratischen System, in dem wir niemals die Chance zur Mehrheit haben werden, d. h., wir brauchen stets Bündnispartner, um unsere Interessen durchzusetzen.

---

<sup>1</sup> Mohammed Salim Abdullah: Geschichte des Islam in Deutschland, Graz/Wien/Köln 1981, S. 75.

<sup>2</sup> Smail Balic: Das unbekannte Bosnien – Europas Brücke zur islamischen Welt, Köln/Weimar/Wien 1992.

<sup>3</sup> Khaled Abou El Fadl: Speaking in God's Name, Oneworld, Oxford (UK), reprinted 2003.

<sup>4</sup> Siehe oben, Seite 10.