



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
80. Jahrgang

7/17

**Kirche und Konfessionslosigkeit
in West- und Ostdeutschland**

**Braucht der Islam eine Reformation?
Podiumsdiskussion auf dem Kirchentag**

**Muslimen in Britannien
Die religiöse Landschaft verändert sich**

**Religiöse Aufklärung in der Flüchtlingsarbeit
Faltblätter in mehreren Sprachen**

Stichwort: Speisegebote

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

- Andreas Fincke
Kirche und Konfessionslosigkeit in West- und Ostdeutschland 243

BERICHTE

- Harald Lamprecht
Braucht der Islam eine Reformation?
Podiumsdiskussion mit DITIB und liberalen Muslimen
auf dem Berliner Kirchentag 250
- Philip Lewis
„Made in Britain“
Die Geburt eines „adjektivischen“ Muslims? 255

DOKUMENTATION

- Bekir Altaş
Status quo der islamischen Dachverbände 262

INFORMATIONEN

- Islam**
Neue Charta des Liberal-Islamischen Bundes (LIB) 268
- Scientology**
Abrechnung mit Scientology 269
- Jehovas Zeugen**
Kritik der Bundesregierung am Verbot von Jehovas Zeugen in Russland 270
- In eigener Sache**
Religiöse Aufklärung in der Flüchtlingsarbeit (Faltblätter in mehreren Sprachen) 271

STICHWORT

- Speisegebote** 272

BÜCHER

Constantin Schreiber

Inside Islam

Was in Deutschlands Moscheen gepredigt wird

277

Andreas Fincke, Erfurt

Kirche und Konfessionslosigkeit in West- und Ostdeutschland

Im Sommer der Wiedervereinigung, also 1990, haben wir uns bisweilen gefragt, welches Erbe die Ostdeutschen in das geeinte Deutschland einbringen. Genannt wurden damals das Sandmännchen, der Berliner „Palast der Republik“, die fünf Nationalparks auf ostdeutschem Gebiet oder Sekt der Marke „Rotkäppchen“. Je nach Geschmack mag man das eine oder andere wertschätzen – was die Ostdeutschen jedoch als folgenreichstes Mitbringsel einbrachten, war die Konfessionslosigkeit.

Zwar gab es auch vor 1989 im ehemaligen Westteil Deutschlands eine benennbare Quote an Konfessionslosigkeit, sie lag 1987 bei etwa 15,5 %, aber mit der Wiedervereinigung wurde die Konfessionslosigkeit erstmals zu einem Massenphänomen. Heute ist bundesweit etwa jeder Dritte konfessionslos; in einigen ostdeutschen Städten liegt die Quote bei über 90 %.

Die Wiedervereinigung hat damit die religiöse Lage in Deutschland grundlegend verändert. Es ist jedoch nicht zuerst die hohe Konfessionslosenquote, welche unsere Kultur verändert – es ist die soziale Akzeptanz der Kirchen- und Religionsferne, die weitreichende Folgen hat. Immer häufiger ist, nicht nur im Osten, die Entscheidung für die Taufe eines Kindes im Freundeskreis begründungspflichtig und ruft eine kirchliche Trauung Erstaunen hervor. Folgerichtig konstatierte die EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung von 2014 erstmals für Gesamtdeutschland einen „Normalzustand

Konfessionslosigkeit“¹. Das wollen viele, zumal in kirchennahen Kreisen, nicht wahrhaben. Trotzig zitieren sie Karl Rahner und tönen: Die Konfessionslosen haben vergessen, dass sie Gott vergessen haben.

Doch solche Konstrukte helfen nicht. Denn der „normale Konfessionslose“ lebt ohne Gott ein gutes Leben, hat einen moralischen Kompass und ist nicht ausländerfeindlicher als Kirchenmitglieder. Mehr noch: Der „normale Konfessionslose“ scheint rechten, populistischen Bewegungen distanzierter gegenüberzustehen, als ich das in vielen thüringischen Kirchengemeinden erlebe. Er hat nicht Gott vergessen – er braucht ihn nicht, kennt ihn nicht, sucht ihn nicht. Hierin sehe ich die eigentliche Dramatik und Herausforderung für die Kirchen, die – zumindest in Ostdeutschland – erstmals in ihrer Geschichte nicht mit anderen Religionen oder Weltdeutungen konkurrieren, sondern religiösem Analphabetismus begegnen. Das häufig bemühte Bild, Ostdeutsche seien „religiös unmusikalisch“ (Max Weber), trifft es recht genau. Es fehlt ihnen zumeist jeglicher Sinn fürs Religiöse. Doch wie will man einen Blinden den Unterschied zwischen Rot und Schwarz lehren? Die Autorin Rita Kuczynski hat das wie folgt beschrieben: „Konfessionslose brauchen für ihre persönliche Sinnfindung keinen Gott, brauchen nichts Übersinnliches, nichts

¹ EKD (Hg.): Engagement und Indifferenz. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 81.

Transzendentes. Sie leben im Hier und Jetzt und sehen am Himmel nur Vögel, Flugzeuge und Wolken. Und: Ihnen fehlt nichts!² Charakteristisch für die Wahrnehmung von Konfessionslosigkeit als sozialen Normalfall ist auch die inzwischen vielfach zitierte Äußerung von Jugendlichen bei einer Befragung auf dem Leipziger Hauptbahnhof. Auf die Frage, ob sie sich „eher christlich oder eher atheistisch“ verstehen, haben einige geantwortet: „Weder noch, normal halt.“³

Das „normal halt“ vom Leipziger Hauptbahnhof ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Es bestätigt nicht nur die Alltäglichkeit der Religionslosigkeit, sondern auch, dass atheistische Einstellungen zumindest in Ostdeutschland nicht wirklich mehrheitsfähig sind. Atheismus ist für die befragten Jugendlichen auch – nicht normal. Dieser auf den ersten Blick für die Kirchen erfreuliche Befund hat jedoch seine eigenen Untiefen. Man „reibt“ sich nicht an den Kirchen und ihren Glaubenspositionen. Warum sollte man sich atheistisch profilieren?

Konfessionslosigkeit West – Konfessionslosigkeit Ost

An dieser Stelle müssen wir zwischen der Konfessionslosigkeit West und Ost unterscheiden. Denn wir finden in Deutschland zwei Typen von Konfessionslosigkeit. In Ostdeutschland sind viele gewohnheitsmäßig konfessionslos; sie würden sagen, man sei „ganz normal“ nicht in der Kirche. So waren schon die Eltern und Großeltern nicht in der Kirche – man ist folglich nicht getauft und zieht die Taufe der eigenen Kinder gar nicht in Erwägung. Mitunter wird dieses Phänomen als „Atheismus in

der dritten Generation“ bezeichnet. Das ist jedoch ungenau. Denn es handelt sich hierbei nicht um eine atheistische Gesinnung, sondern um eine moderne Form religiöser Indifferenz. Es hat bei den Konfessionslosen in Ostdeutschland zumeist keinen bewussten Ablösungsprozess von einer Kirche gegeben.

In den alten Bundesländern ist die Lage anders. Wer sich hier von der Kirche trennt, tut dies größtenteils nach einem ausdrücklichen Entscheidungsprozess. Häufig spielen dabei negative Erfahrungen mit den Kirchen eine entscheidende Rolle. Die Mehrheit der Konfessionslosen West ist damit bewusst kirchen- und religionsfern. Etwa 90 % der Konfessionslosen – so liest man in der Mitgliedschaftsuntersuchung der EKD von 2014 – haben sich in einem „Normalzustand Konfessionslosigkeit“ eingerichtet. Weiter heißt es: „Die eigene Konfessionslosigkeit wird als individuelle Entscheidung angesehen.“⁴ Das gilt in besonderer Weise für die eben erwähnten Konfessionslosen West.

Die Konfessionslosen Ost hingegen haben eine solche Entscheidung meist nicht getroffen. Ihre Haltung ist diffus. Wir wissen erstaunlich wenig über jene, die bereits seit mehreren Generationen konfessionslos sind. Der Pastoraltheologe Udo Schmälzle hat das wie folgt formuliert: „Während wir über die Mentalitäten ... der ‚Konfessionslosen der ersten Generation‘, die alle noch getauft wurden, einiges wissen, verfügen wir über die Gruppe der ‚schon immer Konfessionslosen‘ kaum über Kenntnisse. Zu dieser Gruppe gehören ... im Osten Menschen, die bereits über Generationen in diesen Zustand der Konfessionslosigkeit hereingeboren wurden. Die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe unterscheidet

² Rita Kuczynski: Was glaubst du eigentlich? Welt-sicht ohne Religion, Berlin 2013, 13.

³ Monika Wohlrab-Sahr: Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, Pastoraltheologie 90 (2000), 152.

⁴ EKD (Hg.): Engagement und Indifferenz (s. Fußnote 1), 81.

sich fundamental in den alten und neuen Bundesländern.⁵

Bei der Betrachtung der Konfessionslosigkeit Ost wird unterschätzt, dass diese gerade nicht die um einige Jahre verlängerte Konfessionslosigkeit West in den Farben Ostdeutschlands ist. Der fundamentale Unterschied besteht darin, dass die Konfessionslosen West wenigstens noch wissen, warum sie mit Kirche, Religion und Gott nichts zu tun haben wollen, während die Konfessionslosen in Ostdeutschland keine blasse Ahnung davon haben, worum es sich handeln könnte. (Es gibt in Erfurt Studierende der Religionswissenschaft, die noch nie einen christlichen Gottesdienst besucht haben.) Diese völlige Leere erschwert jede Anknüpfung.

Man muss also sehr genau unterscheiden, über welche Konfessionslosigkeit man spricht. Sichtbar wird dieser Ost-West-Unterschied an vielen Themen: so an der nach wie vor enormen Beliebtheit der Jugendweihe im Osten, aber auch an den atheistischen und kirchenkritischen Organisationen. Im Osten Deutschlands sind sie – mit Ausnahme Berlins – völlig bedeutungslos. Denn für ostdeutsche Konfessionslose ist der Kampf gegen Religion und Kirche ohne jede Attraktivität. Nennenswert aktiv sind atheistische Organisationen eigentlich nur da, wo die katholische Kirche stark ist – also im Westen.

So wundert es nicht, dass die Zahl der organisierten und engagierten Kirchen- bzw. Religionskritiker in Deutschland derzeit genauso hoch ist wie vor hundert Jahren – und das bei völlig veränderten Rahmenbedingungen! Man könnte folgern, dass den Feinden vor lauter Konfessionslosigkeit der Feind abhandenkommt. In der Tat ist die Schwäche der säkularen Szene untersuchenswert. Sie sagt viel über deut-

sche Mentalitäten, das religiöse Klima in unserem Land und über die organisierten Freidenker bzw. Kirchenkritiker. Doch dies ist hier nicht unser Thema.⁶

Trotz aller Differenzen im mental noch längst nicht wiedervereinigten Deutschland lohnt an dieser Stelle noch einmal der Blick auf die kirchliche Gesamtlage. Nach wie vor wenden sich in Deutschland viele Menschen „in aller Stille“ von den Kirchen ab. Allein durch Austritte verlieren die großen Kirchen zusammen alle fünf Jahre etwa eine Million Mitglieder. Gelegentlich liegen die Zahlen noch deutlich darüber. So mussten beide im Jahr 2015 mit zusammen knapp 500 000 Austritten die höchsten Zahlen seit der Wiedervereinigung 1990 registrieren. Häufig wird in diesem Zusammenhang berichtet, eine Veränderung bei der Kirchensteuer habe 2015 die plötzlich ansteigenden Austritte verursacht. Diese Erklärung greift jedoch zu kurz. Das unglücklich kommunizierte Steuerrecht mag eine Rolle gespielt haben. Da seinerzeit jedoch überproportional viele Rentner und Pensionäre aus den Kirchen ausgetreten sind, also jene, die gar keine Kirchensteuer zahlen, wird deutlich: Die Bindungskräfte beider großer Kirchen sind inzwischen so schwach, dass jeder sich bietende Anlass für einen Austritt genutzt wird.

Ursachen der Konfessionslosigkeit

Zweifelloos spielt der verordnete DDR-Atheismus und der Kampf der SED gegen die Kirchen eine große Rolle bei der Entstehung der hohen Konfessionslosigkeit in Mitteldeutschland. Und doch überzeugt dieses Argument nicht wirklich. Weitere Faktoren müssen betrachtet werden. Zu nennen ist der Kirchenkampf in der Zeit des National-

⁵ Udo Schmälzle: Was fehlt den Konfessionslosen?, in: Herder Korrespondenz 70/1 (2016), 32-35, 33.

⁶ Vgl. Andreas Fincke: Mit Gott fertig? Konfessionslosigkeit, Atheismus und säkularer Humanismus in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme aus kirchennaher Sicht, Aschaffenburg 2017.

sozialismus, aber auch, dass die Kirchen spätestens im 19. Jahrhundert den Kontakt zum einfachen Volk und zu den Arbeitern verloren haben. Dieser Befund ist besonders wirkmächtig in den Hochburgen der Arbeiter geworden und damit in jenen Regionen, die – wie Mitteldeutschland – später die DDR bildeten. Die Probleme der Ärmern und weniger Gebildeten wurden allzu lange von den großen Kirchen nicht bzw. zu wenig gesehen. So wundert es nicht, dass die aufkommende Arbeiterbewegung den Kirchen kritisch bis ablehnend gegenüberstand. (Man denke an das 1891 im Erfurter Kaisersaal beschlossene Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands mit seiner scharfen Zurückdrängung der Kirchen in den Bereich des Privaten.)

Die Kirchen verstärkten ihrerseits diese Kluft durch ihre häufig konservative und antilibérale Haltung wie z. B. ihre Verurteilung der Revolution von 1848. Der Historiker Martin H. Jung schreibt dazu: „Die Untätigkeit der Christen angesichts der sozialen Probleme und ihre Blindheit für deren strukturelle Ursachen entfremdete die Arbeiterbewegung mit ihrer ohnehin prinzipiell atheistischen Führungsschicht von der Kirche.“⁷ Im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts wurde die Entkirchlichung in den Städten und in stark proletarisch geprägten Regionen erstmals zu einem Massenphänomen. Es entwickelte sich eine religiöse Gleichgültigkeit, die von den Kirchen in ihrer Dramatik nicht erkannt wurde. Verstellt war den Kirchen der Blick, weil sie selbst Teil des politischen Establishments waren und die pointierte Entchristianisierung zwar die Arbeiterschaft, aber nur einen kleinen Teil der Gebildeten erreichte. So unterschätzte man die Dramatik, zumal die politischen Eliten weiterhin kirchenverbunden

blieben. Man kann fragen, ob die Lage heute nicht ähnlich ist: Die Konfessionslosigkeit ist in manchen Bereichen der Gesellschaft dramatisch, während die politischen und geistigen Eliten meist wesentlich kirchen- und religionsfreundlicher sind – oder sich aus taktischen Erwägungen kirchenfreundlich gerieren. Dieses wohlwollende Umfeld verstellte vielen kirchenleitenden Persönlichkeiten auch heute den Blick auf die Realität. Wenn man heute mittels einer Volksabstimmung über Religionsunterricht, Kirchensteuer oder die Stellung der großen Kirchen entscheiden ließe, würde den Kirchen ein wesentlich bescheidenerer Platz in der Gesellschaft und im öffentlichen Leben zugewiesen, als sie ihn derzeit innehaben. Zur Illustration sei an dieser Stelle an den Berliner Volksentscheid über den Religionsunterricht aus dem Frühjahr 2009 erinnert. Damals erreichten die Befürworter des Religionsunterrichts weder das Zustimmungsquorum von 25 % noch die Mehrheit der abgegebenen Stimmen. Die Kirchen könnten aus dieser Niederlage lernen, dass sie sich über ihren Rückhalt in der breiten Bevölkerung Illusionen machen.

Die Zerschlagung der bürgerlichen Mitte gehört schließlich zum folgenreichsten Erbe der DDR. In den alten Bundesländern verdanken die Kirchen der bürgerlichen Mitte, also Lehrern, Ärzten, Offizieren, Geschäftsleuten, Unternehmern usw., viel. Diese bilden oft das Rückgrat an ehrenamtlichem Engagement. In der DDR wurde jedoch gerade diese Schicht zerstört bzw. entzogen sich diese Kreise dem politischen Druck durch Flucht oder Ausreise in den Westen. So gab es in den späten Jahren der DDR kaum noch eine kirchennahe und damit kulturverbundene bürgerliche Mittelschicht. Dieser Umstand hat dem öffentlichen und kirchlichen Leben in der DDR sehr geschadet und wirkt heute als schwieriges Erbe fort. Auch deshalb ist in Ostdeutschland zivilgesellschaftliches En-

⁷ Martin H. Jung: Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/3, Leipzig 2000, 118.

agement schwächer ausgeprägt als in den westlichen Bundesländern. In den Kirchenvorständen bzw. Pfarrgemeinderäten sind bis heute auffällig viele Westdeutsche aktiv. Überproportional füllen sie jene Leerstellen aus, die zu DDR-Zeiten entstanden sind.

Ostdeutsche Identitäten

In den östlichen Bundesländern dient die Areligiosität inzwischen verstärkt der Abgrenzung vom Westen. So hat sich eine eigene Konfessionslosenidentität ausgebildet. Sichtbar wird diese in zahlreichen Lebensbezügen. Relativ gut beobachten lässt sie sich an der Jugendweihe, die für die Mehrheit ostdeutsch sozialisierter Familien von großer emotionaler Bedeutung ist. Seit der Wiedervereinigung haben mehr als 1,5 Millionen Jugendliche an einer Jugendweihe teilgenommen. Dieser religionslose Passageritus ist in vielen ostdeutsch sozialisierten Familien fraglos beheimatet und ein wesentlicher Aspekt familiärer Identität. Kirchlich gebundene Menschen rümpfen beim Thema Jugendweihe gern die Nase und sagen, sie sei ein Ritual ohne Inhalt, eine Weihe ohne Gott, ein Passageritus ohne Passage. Das kann man so sehen, und wer eine solche Feier besucht oder Jugendweihereden analysiert, findet hinreichend Belege für diese Position. Nur: Sie ist trotzdem, vielleicht gerade wegen ihres kargen Inhalts, wegen ihrer Unverbindlichkeit beliebt. Machen wir uns nichts vor: Die Jugendweihe vermittelt den Kirchenfernen Kontinuität und jene Lebensbegleitung, die einst Konfirmation und Firmung bzw. Erstkommunion garantierten.

Im Osten Deutschlands sind die Kirchen in schwierige Verhältnisse geraten. Zugleich gibt es Streit darüber, wie prekär die Lage denn nun wirklich sei. Wer Statistiken zitiert und Beobachtungen referiert, hört oft: „Na, so schlimm ist es nicht. Wir sollten besser sehen, was gelingt ... Bei uns gibt es einen

schönen Kirchenchor ...“ Das stimmt. Es gelingt vieles, es gibt überraschende Lebendigkeit und wunderbare Chöre. Aber die Gesamtlage ist ernst. In einem Brandenburger Dorf hat ein Kirchbauverein, bestehend mehrheitlich aus Konfessionslosen, kürzlich eine Kirche für etwa 200 000 Euro saniert. Zum monatlichen Gottesdienst kommen nach wie vor etwa drei bis fünf Gemeindeglieder; die letzte Taufe liegt viele Jahre zurück. Die Entwicklung der Gemeindegliederzahl lässt befürchten, dass die Gemeinde in 20 Jahren den Frostschutz der modernisierten Heizung nicht mehr bezahlen kann. Und doch hatte keiner den Mut, den Bau aufzuhalten, auch nicht mit dem Hinweis, dass vier Kilometer entfernt die nächste wertvolle Kirche steht. Wir haben im Osten wunderschöne Kirchen und nur wenige Menschen, die zum Beten kommen. Oder anders formuliert: Wir haben Konfessionslose, die sich in einem erstaunlichen Maße für die Rettung alter Dorfkirchen einsetzen – aber wir haben keine Angebote für den kirchenfernen Maurer, wenn das Bauwerk fertig und die Farbe trocken ist. Eingangs hatten wir konstatiert, dass die Wiedervereinigung Deutschland konfessionsloser gemacht hat. Heute muss man feststellen: In den 1990er Jahren ist in Deutschland ein weltanschaulicher Dammbruch geschehen. Seither, so könnte man provokant formulieren, ist die Konfessionslosigkeit die am schnellsten wachsende weltanschauliche Orientierung in Deutschland. (Auf diesen Satz entgegen meine kirchennahen Freunde gern, dass religiöse Indifferenz keine Orientierung sei. Und flugs haben wir eine erweckliche Diskussion, die vor allem eines bewirkt: Sie lenkt vom Ernst der Lage und vom Thema ab.)

Die Kunst der kleinen Schritte

Es gibt für die Kirchen in der gegenwärtigen Lage kein Patentrezept. Viele Pfarrerrinnen

und Pfarrer leisten eine hervorragende Arbeit, sind engagiert und ideenreich. Aber gegen den Zeitgeist, gegen die allgemeine Religionsdistanz und den religiösen Analphabetismus haben sie es schwer. Deshalb sind die kleinen Schritte wichtig. In der Apostelgeschichte wird eine Episode berichtet, welche für unser Thema erhellend sein kann. Es geht um den sog. „Kämmerer aus Äthiopien“ (Apg 8,26-40). Dieser liest eher zufällig einen Abschnitt aus dem Propheten Jesaja. Der Text bleibt ihm jedoch verschlossen. Ein Passant spricht ihn an und fragt, ob er Hilfe zum Verständnis benötige. Als dies bejaht wird, erklärt der Hinzugekommene den Text des Propheten. Der Kämmerer ist derart angetan, dass er sich sofort taufen lässt – und beide gehen auseinander. Keiner fragt, ob die Taufe eine Kirchenmitgliedschaft begründet und welche Kirchensteuer ab nun zu errichten sei. Der neu Getaufte geht vielmehr fröhlich seiner Wege. Man kann diese Geschichte mit Blick auf unser Thema wie folgt zusammenfassen: Wer fragt, bekommt eine Antwort und geht in Freiheit seiner Wege. Was er mit den neuen Erkenntnissen macht, liegt in seiner bzw. Gottes Hand.

Man mag entgegenen, dass viele heutzutage gar nicht fragen. Das ist richtig, trifft aber nur die halbe Wahrheit. Die Kirchen erwarten viel zu sehr, dass Menschen mit ihren Fragen zu ihnen kommen – sie werden nicht kommen. Daher wäre ein Perspektivenwechsel notwendig. Es gilt, den theologischen Phrasenkoffer zu entrümpeln und die Menschen in ihren eigenen Lebensbezügen aufzusuchen. Man kann das mit einer einfachen Beobachtung erläutern: Im Sommer 2016 fand in Leipzig ein Katholikentag statt. In diesem Rahmen sollte ein prominenter Arbeitskreis den Dialog mit den sog. Ungläubigen organisieren. Trotz engagierter Vorbereitung fanden diese Gespräche nicht statt, weil Konfessionslose nicht zum Katholikentag gehen. Zugleich

hatte der Katholikentag angeboten, Vertreter der Kirche in Leipziger Betriebe und Vereine zu entsenden, um mit den Menschen über Glaubensfragen zu reden. Hieran war das Interesse erstaunlich groß.

Daher gilt: Die Kirchen sollten den Problemen mutiger ins Auge sehen. Noch ist Zeit für Korrekturen. Es mag sein, dass einige Handlungsfelder unverändert fortgesetzt werden können – aber alles gehört auf den Prüfstand. Gottesdienste und Kasualien, Schaukästen und Gemeindebriefe, aber auch Kirchenzeitungen und kirchennahe Zeitschriften wie die hoch subventionierte Zeitschrift „Chrismon“ sind in ihrer Außenwirkung zu überdenken. Die Botschaft von Gottes Menschwerdung in Jesus Christus, von Jesu Tod und Auferstehung ist nicht banal. Wenn diese heute als belanglos empfunden wird, so gibt es ein grundsätzliches Vermittlungsproblem. Das betrifft die großen theologischen Linien, aber auch das Erscheinungsbild vieler Kirchengemeinden vor Ort. Es wäre schon viel gewonnen, wenn man sich Schaukästen und Gemeindebriefe mit den Augen Konfessionsloser ansehen würde. Wer versteht das verträumte „A“ hinter dem Sonntagsgottesdienst? Steht es für Abenteuer, Außenreiter oder Abendmahl? Merken kirchliche Insider, dass ein Sündenbekenntnis am Anfang des Gottesdienstes für viele Menschen verstörend ist? Ist es angemessen, dass in der Erfurter Altstadt sonntags zeitgleich in mehreren Kirchen klassische Gottesdienste stattfinden? Also jene Gottesdienste, die von Außenstehenden nicht verstanden werden?

Was die Sache so schwierig macht, sind gegenläufige Befunde. Wir brauchen einerseits niederschwellige Angebote für Kirchenferne: kurze Andachten, einfache Angebote, unbeschwerte Kirchenmusik. Andererseits benötigen wir mehr geistliche und spirituelle Formate. Die evangelische Predigt ist viel zu oft ein Bildungsergebnis –

aber kein spirituelles Erlebnis. Pfarrerinnen und Pfarrer eilen von Termin zu Termin und werden immer mehr zu Gemeindefachleitern, und ihre heilige Schrift ist nicht die Heilige Schrift – sondern der Kalender. Die Stärke der Kirchengemeinden liegt jedoch in ihrer pastoralen Arbeit, in der Seelsorge vor Ort.

Und schließlich: Was mit Blick auf die Konfessionslosen sogar eher kontraproduktiv ist, das sind kirchliche Großereignisse wie die Feierlichkeiten zum Reformationsjahr 2017. Mit Mega-Events wie einem großen Gottesdienst auf den Elbwiesen bei Wittenberg und der zur Schau getragenen Nähe von Staat und Kirche wird man bei vielen Menschen eher den Eindruck verstärken, dass die Kirchen mit dem „wirklichen Leben“ nichts zu tun haben. Das gilt auch für die häufig zu beobachtende Politisierung vieler Statements gerade im evangelischen Kontext. Wenn wir Menschen erreichen wollen, müssen die Kirchen ihre pastorale, ihre spirituelle Kompetenz stärken. Die fortwährende Politisierung ist ein Irrweg.

Eine besondere Herausforderung für die Kirchen in der Konfessionslosigkeit stellt schließlich die Erwachsenenbildung dar. Denn ein Erbe des DDR-Atheismus ist die dramatische Unkenntnis in Bezug auf religiöse Themen. Wenn wir Menschen erreichen wollen, benötigen wir ein Mindestmaß an geistesgeschichtlicher, philosophischer und letztlich biblischer Bildung. Daher sollte man die kirchliche Bildungsarbeit in ihrer Breite stärken. Viel zu lange war man auf die Arbeit mit Kindern und Jugendlichen fixiert, weil man in der nachwachsenden Generation die Zukunft der Kirchen sah. Das jedoch ist zu kurz gedacht. Die Kirchenmitgliedschaft wird im Erwachsenenalter gewonnen – und verloren.

Wir sollten schließlich die Konfessionslosen ernst nehmen. Auch das Desinteresse an Gott hat seine Bedeutung. Wir können Konfessionslose erreichen, wenn wir als Suchende den Suchenden begegnen, jeden herablassenden Ton vermeiden und Sätze wie „Werte brauchen Religion“⁸ aus dem Phrasenkoffer streichen. Das wird nicht leicht, aber 27 Jahre nach der Wiedervereinigung müssen wir über neue Wege nachdenken. Wir brauchen eine Sprache, die Menschen verstehen, und Veranstaltungen, die missionieren, ohne missionierend zu sein. Wir brauchen Seelsorger, die Zeit haben und nicht als Event-Manager durch den Ort hetzen. Mehr als 80 % der ostdeutschen Jugendlichen waren nie in ihrem Leben in einer Kirche. Sie werden kaum einen klassischen Sonntagsgottesdienst besuchen. Gemäß einer aktuellen und repräsentativen Studie sagen 84 % der 26- bis 34-jährigen männlichen Erwachsenen in Deutschland, dass sie ohne Glauben an Gott glücklich sein können.⁹ Wie wollen wir diese jungen Männer erreichen?

Öffnen wir die hübsch sanierten Kirchen zu jedem sich bietenden Anlass und gehen wir dahin, wo die Konfessionslosen sind. Die ostdeutschen Konfessionslosen verbindet eine besondere Eigenschaft: Da sie kaum schlechte Erfahrungen mit der Kirche gemacht haben, gucken sie interessiert, wenn jemand von diesem fremden Stern kommt. Na, das ist doch was!

⁸ Wichtigstes Argument der Kirchen und der CDU beim Berliner Volksentscheid 2009 über die Einführung des Religionsunterrichts als Pflichtfach.

⁹ www.generation-what.de/portrait/data/till-death-does-part (Abruf: 6.4.2017).

Harald Lamprecht, Dresden

Braucht der Islam eine Reformation?

Podiumsdiskussion mit DİTİB und liberalen Muslimen
auf dem Berliner Kirchentag

Die Reformation im 16. Jahrhundert hat die christliche Kirche von innen heraus erneuert. Erstarrungen und Verengungen, die sich zwischen Gott und die Menschen geschoben und die Botschaft des Evangeliums verdunkelt hatten (Ablasshandel, Werkgerechtigkeit, Messe nur auf Latein etc.), konnten überwunden werden.

In mancher Hinsicht befindet sich der Islam der Gegenwart auch in einer Erstarrung. Fixiert auf Traditionen und Auslegungshorizonte aus vergangenen Jahrhunderten gibt es etliche Stimmen in der islamischen Welt, denen die Verbindung von Islam und Moderne schwerfällt. Braucht (auch) der Islam eine Reformation? Über diese Frage wurde im Zentrum Weltanschauungen auf dem Berliner Kirchentag im Rahmen der Veranstaltungsreihe „Streit-Zeit“ heftig debattiert. Dass das Thema zugespitzt formuliert ist und fälschlicherweise suggeriert, der Islam hätte noch keine Reformen gehabt, gab Friedmann Eißler von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, der die Debatte moderierte, unumwunden zu. Auch sollte es in der Veranstaltung weder um einen historischen Vergleich von Christentum damals und Islam heute, noch um die Probleme der aktuellen türkischen Politik gehen. Stattdessen stand die Frage im Mittelpunkt: Welche religiösen Aussagen und praktischen Ansätze für eine „Reformation“ gibt es gegenwärtig innerhalb des Islam? Spannend an dieser Diskussion war,

dass sie keine Belehrung „des Islam“ durch „das Christentum“ inszenierte, sondern Einblick in eine innermuslimische Debatte über diese Fragen gewährte, denn alle drei Podiumsgäste waren Muslime.

Der Kämpfer

Erster Referent war Abdel-Hakim Ourghi, 1968 in Algerien geborener Islamwissenschaftler und seit 2011 Leiter des Fachbereichs Islamische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Freiburg i. Br. Im September 2016 hatte er mit anderen die Vereinigung „Säkulare Muslime“ gegründet und mit der „Freiburger Deklaration“¹ ein dezidiert an den Menschenrechten orientiertes Programm vorgestellt. Seine Aussagen waren scharf und z. T. polemisch zugespitzt: Im Körper des Islam wüte eine hausgemachte Krankheit, dafür brauche es ein innerislamisches Therapiekonzept. Die Behauptung, der Islam habe nichts mit Gewalt zu tun, sei ein kollektives Verdrängen, denn die Extremisten beten in den Moscheen und zitieren Koranverse. Sie versuchten, den Grundsatz zu etablieren, Nichtmuslime seien „unsere Feinde“. Ourghi sprach von der „Generation des Erlaubten und Verbotenen“. Die moderne Unübersichtlichkeit

¹ <http://saekulare-muslime.org/freiburger-deklaration/>; vgl. auch MD 1/2017, 24-26.

der Welt versuche sie mit dem Rückzug auf ein religiös begründetes Regelwerk zu sortieren, das alle Handlungen in Erlaubtes und Verbotenes einteilt. Diese Sozialisation werde in Moscheen bezogen, und darum nannte Ourghi diese Moscheen „Orte der Vorradikalisierung“.

Der Islam brauche dringend eine Reformation – egal, wie man das nennen möchte, denn die Muslime benötigen einen Islam, der mit den Grundsätzen unserer Gesellschaft vereinbar sei, meinte Ourghi. Es gehe darum, den Islam von menschengemachtem patriarchalischem Ballast zu befreien. Muslime müssten mehr zum Akteur der Selbstbestimmung werden. Wie kann das gehen?

Ourghi nannte vier Punkte: 1. *Koran*: Es genügt nicht, den Koran im historischen Kontext verstehen zu wollen, wie es die traditionellen Gelehrten anhand der „Anlässe der Offenbarung“ machen, sondern man muss lernen, zwischen dem ethischen Sinn und dem historischen Kontext zu unterscheiden. Der in Mekka offenbarte (ältere) Teil des Korans ist zeitlos, die späteren Suren aus Medina hingegen sind politisch bestimmt und daher als zeitbedingt zu verstehen. 2. *Prophetenbild*: Es ist zu unterscheiden zwischen dem Kunder der Religion und dem Staatsmann, dessen politisches Handeln auch historisch zu verstehen und entsprechend zu kritisieren und nicht nur zu glorifizieren ist. 3. *Sunna*: Heute wird der Koran in vielen Gemeinden durch die sunnitische Tradition (Sunna) nahezu verdrängt, obwohl diese erst Jahrhunderte später entstanden ist. Einer solchen „Koranisierung der Sunna“ im Sinne einer faktischen Gleichstellung der Autoritäten von Sunna und Koran ist zu widerstehen. 4. *Die Wissenstradition der Muslime*: Sie ist wichtig, aber sie darf sich nicht einseitig an Ideen und Entwürfen festhalten, die in anderen Zeiten und Kontexten entstanden sind.

Es gebe im Islam Stimmen, wie die einer türkischen Zeitung, die meinen, der Islam brauche keine Reform, denn Reformen könnten nur in verdorbenen Religionen durchgeführt werden. Demgegenüber erklärte Ourghi, er kritisiere den Islam nicht, um ihn zu verlieren, sondern um ihn zu befreien. Die Muslime sollten sich aus der Unmündigkeit befreien und ihren Glauben ohne Tabus und Denkverbote reflektieren.

Der Diplomat

Bekir Alboğa, 1963 in der Türkei geboren, lebt seit 1980 in Deutschland, studierte ebenfalls Islamwissenschaft und ist seit 2004 bei der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DİTİB) angestellt, wo er zunächst als Beauftragter für den interreligiösen Dialog und inzwischen als Generalsekretär fungiert. In dieser Funktion war er bisher bei fast jedem Kirchentag mit auf einem Podium, wie er einleitend berichtete. Mit den aktuellen Entwicklungen in der Türkei ist seine Position nicht einfacher geworden, denn auch wenn DİTİB immer wieder die eigene Unabhängigkeit behauptet – der Einfluss Ankaras auf DİTİB durch die staatliche Religionsbehörde Diyanet ist unübersehbar. Alboğa war schon vorher als Verbandsvertreter in der deutschen Politik ein kluger Diplomat, der seine Worte zu wählen weiß. Dass er überhaupt bereit war, an einem Podium mit Abdel-Hakim Ourghi teilzunehmen, der die islamischen Verbände in der Vergangenheit hart kritisiert hatte, brauchte etliches an Überzeugungskraft durch EZW und Kirchentag.

Seine Ausführungen begann Alboğa dann auch mit einem Angriff auf Ourghi. Dessen Beitrag sei „halbwissenschaftlich“. Er spreche lediglich Dinge aus, von denen er wisse, dass die Leute sie hören wollen. Das galt allerdings in stärkerem Maß für Alboğas Beitrag selbst. Dieser verwies auf die sunnitischen Rechtsschulen und stellte als

Markenkern der hanafitisch-maturidischen Richtung heraus, dass Vernunft und Offenbarung eng aufeinander bezogen seien. In dieser Glaubensauffassung sei er selbst (wie die allermeisten Türken) aufgewachsen. Daher sollten nach seiner Meinung wissenschaftliche und religiöse Institutionen Hand in Hand in Kooperation arbeiten, nicht in Konkurrenz, sondern in Ergänzung gemäß dem Spruch von Albert Einstein: Wissenschaft ohne Religion ist lahm, Religion ohne Wissenschaft ist blind.

Eine Reformation habe der Islam schon gehabt, nämlich seit 1839 im Osmanischen Reich und dann vor allem durch Kemal Atatürk in der Republik Türkei nach 1923: Das Kalifat wurde abgeschafft, die Sufi-Orden geschlossen, westliche Gesetzgebung eingeführt, die Staatsreligion durch Laizismus ersetzt, das lateinische Alphabet eingeführt usw. Alle türkischen Muslime bringen – so Alboğa – diese Tradition des Laizismus mit. Daher würden sie auch die Werteordnung des Grundgesetzes „ohne Wenn und Aber akzeptieren“. Die Hälfte der Mitarbeiterinnen bei DİTİB trage kein Kopftuch, und niemand dränge sie dazu, denn die hanafitische Tradition gehe davon aus, dass der innere Glaube nicht an einer äußeren Religionspraxis ablesbar sei. Auch gebe es innerhalb von DİTİB keine Diskussion, ob man ein islamisches Recht einführen möchte.

Diese Darstellung provozierte einige kritische Rückfragen: Die kemalistischen Reformen in der Türkei seien politische Veränderungen zur Anpassung an den Westen gewesen. Was haben sie mit einer religiösen Reformation des Islam zu tun? Wenn Alboğa solch ein Verfechter des Kemalismus sei, müsste er heute in der Opposition sein. Seine Antwort blieb diplomatisch allgemein: Die maturidische Schule habe kein Problem mit der Vernunft und könne deshalb mit der Religionspraxis eines säkularen Staates zufrieden sein. In Ankara

gebe es sogar atheistische Professoren an der Theologischen Hochschule. Und weil sie zwischen Religion und Staat trennen, könnten sie auch damit leben, was jetzt in der Türkei der Staat mache.

Die Reformerin

Nushin Atmaca, 1984 in Berlin geborene Islamwissenschaftlerin, arbeitet am Leibniz-Zentrum Moderner Orient in Berlin und hat 2016 den Vorsitz des Liberal-Islamischen Bundes (LIB)² von Lamyia Kaddor übernommen. Der LIB versteht sich als Interessenvertretung für Muslime mit liberaler theologischer Auffassung, die keinem anderen Verband angehören, und kämpft dafür, dem Koran offen und vorurteilsfrei begegnen zu können.

In der Diskussionsfrage „Braucht der Islam eine Reformation?“ beobachtete Atmaca mehrere falsche Grundannahmen: 1. *Die Annahme einer historischen Linearität*, als ob sich geschichtliche Entwicklungen immer nach gleichen Mustern verhielten – aber es gibt unterschiedliche Formen von Modernität und unterschiedliche Wege dahin, nicht nur das europäische Modell; 2. *die Annahme einer Parallelität*, als ob die Entwicklung des Islam zeitverzögert parallel zu der Entwicklung der Kirchen verlaufen müsste; 3. *eine paternalistische Haltung*, die von oben herab auf die Muslime blickt und fragt, wo sie denn stehen geblieben seien, und schließlich 4. *ein Unwissen in Bezug auf die islamische Geistesgeschichte*, das übersieht, dass es im Islam schon immer Reformen gegeben hat und sich auch heute viele Muslime für Veränderungen einsetzen.

Trotz dieser grundsätzlichen Kritik äußerte sich Atmaca im Vergleich mit den anderen Referenten am konkretesten und differen-

² www.lib-ev.de, www.liberales-muslime-deutschland.de; vgl. zum LIB auch in diesem Heft 268f.

ziertesten über den aktuellen innermuslimischen Reformbedarf. Ihr Grundansatz dabei war, nicht die vielen Anknüpfungsmöglichkeiten innerhalb des reichen islamischen Erbes zu übergehen, sondern diese fruchtbar zu machen. Denn die gegenwärtige Erstarrung habe ihre Wurzeln weder im 7. noch im 11. Jahrhundert, sondern erst Ende des 16. und insbesondere Anfang des 20. Jahrhunderts. Mit dem Ende des Osmanischen Reiches und dem Gefühl des Niedergangs der islamischen Welt und der Übermacht des Westens habe die moderne Krise des Islam begonnen. Darauf habe es im Grunde zwei Richtungen der Reaktion gegeben: 1. die Anpassung an westliche Konzepte (z. B. im Kemalismus der Türkei) und 2. eine Gegenbewegung „zurück zu den Wurzeln“: Diese bezog sich zwar positiv auf die religiösen Quellen, aber in dieser Strömung setzte sich eine fundamentalistische Lesart durch, die zu einer Verengung des Denkens und der Theologie führte. Es setzte sich die Vorstellung durch, es gebe so etwas wie den einen wahren Islam. In der Konsequenz wird versucht, die innere Vielfalt zu unterdrücken, die den Islam über Jahrhunderte gekennzeichnet hatte.

Aktuellen Reformbedarf sieht Atmaca vor allem in vier Bereichen: *1. Die innermuslimische Vielfalt des Denkens und der Lebensweisen zurückgewinnen.* Es gibt nicht nur den einen wahren Islam. Anderen Auffassungen darf nicht der Glaube abgesprochen werden – wie das heute leider in Mode gekommen ist. Ausdrücklich bezog Atmaca auch konservative Strömungen mit ein, die – neben den liberalen – durchaus ihr Daseinsrecht innerhalb des Islam haben. Diese Weite unterschied sie wohlthuend von den auf seine Weise wiederum ausgrenzenden Aussagen von Abdel-Hakim Ourghi („Alles, was nicht mit einem modernen, aufgeklärten Islam zu tun hat, hat bei uns im Westen nichts zu suchen.“)

2. Stärkung der Eigenverantwortlichkeit des Individuums gegenüber den religiösen Autoritäten. Jeder Mensch steht selbst in der Verantwortung vor Gott und sollte auch die Freiheit haben, über sein religiöses Leben zu entscheiden. Religiöse Autoritäten sind deshalb nicht abzuschaffen, aber ihre Macht ist zu relativieren. *3. Abrücken von einem totalitären Verständnis des Islam.* In der Moderne (genauer: seit dem anwachsenden Fundamentalismus im 20. Jahrhundert) hat sich die Auffassung verbreitet, der Islam sei ein Regelwerk, das jeden Aspekt des Lebens strukturiert und alle Handlungen in Erlaubtes und Verbotenes einteilt. Demgegenüber sollte der Islam mehr als ethischer Leitfadens und moralischer Kompass verstanden werden, der den Menschen in den Mittelpunkt stellt und ihm hilft, im Angesicht Gottes ein gutes Leben zu führen. *4. Reflektierter Umgang mit den religiösen Quellen.* Bereits die traditionelle islamische Literatur bemüht sich um eine Unterscheidung zwischen überzeitlichen und kontextuellen Versen im Koran. Daran kann man anknüpfen und mit heutigen wissenschaftlichen Methoden weiterarbeiten. Es geht darum, den Sinn der koranischen Botschaft zu erschließen und nicht bei ihrer äußeren Form hängen-zubleiben. Es muss gefragt werden, wie diesem Sinn in der Gegenwart am besten Ausdruck verliehen werden kann.

Atmaca benannte auch deutlich, wogegen der Liberal-Islamische Bund sich positioniert: 1. Nicht zu gebrauchen sind Ignoranz gegenüber bestehenden Problemen, Autoritätsgläubigkeit, Entmündigung des Einzelnen. 2. Keine Heiligsprechung von antimuslimischer Islamkritik: Auch wenn es Reformbedarf gibt, ist darauf zu achten, dass pauschale antimuslimische Äußerungen nicht als „berechtigte Islamkritik“ dargestellt werden. Es gibt zu viel strukturelle Diskriminierung und Alltagsrassismus in Deutschland. 3. Keine Kultivierung der

Andersartigkeit: Muslime sind nicht grundsätzlich irgendwie anders, sondern normale Menschen. Unter ihnen gibt es fundamentalistische und liberale Auffassungen, wie eigentlich überall. 4. Keine Vereinnahmung der liberalen Muslime: In den Medien gibt es eine Tendenz, zwischen guten und bösen Muslimen zu sortieren. Für den LIB ist es wichtig, in den Auseinandersetzungen nicht von Rechtspopulisten instrumentalisiert zu werden.

Die Diskussion

Auf dem Podium ging es zeitweise hitzig zu – insbesondere zwischen Abdel-Hakim Ourghi und Bekir Alboğa. Ein aus dem Publikum eingebrachter Vergleich mit der Gewaltgeschichte des Christentums wurde von Ourghi mit einer bemerkenswerten Begründung zurückgewiesen: Es helfe den Muslimen nicht, dass es auch Gewalt im Christentum gegeben habe. Sondern es helfe, darauf zu sehen, wie Christen mit der Gewalt umgegangen seien und welche Position sie heute dazu haben. Solche Vergleiche helfen nicht, wenn sie verhindern, dass die richtigen Fragen gestellt werden.

Wie steht es mit den Menschenrechten und mit der Todesstrafe für den Abfall vom Islam („Apostasie“)? Nushin Atmaca bezeichnete die Menschenrechte als Bestandteil der Scharia, denn nach ihrem Verständnis ist die Scharia ein ethischer Leitfaden, dem zufolge alle Menschen gemäß ihrer Würde gleich zu behandeln sind. Die Todesstrafe sei kein Gebot des Korans, wie auch Ourghi ausführte, sondern späterer Tradition entspringe, von der man sich heute lösen müsse, denn die Menschenrechte stehen über den Religionen, meinte er.

Angesprochen auf verschiedene Publikationen zum Umgang mit Frauen u. a. auf DiTIB-Büchertischen antwortete Alboğa ausweichend, es würden ja auch noch Bibeltexte trotz der Gewaltpassagen gedruckt. Im Übrigen sei man mit dem Grundgesetz zufrieden, und es gebe keine Diskussion zur Einführung der Scharia in den Gemeinden seines Verbandes.

Ein Fazit

Braucht der Islam eine Reformation? Er steckt mitten darin, wie Abdel-Hakim Ourghi und Nushin Atmaca auf je eigene Weise mit ihrem Engagement eindrucksvoll zeigen. Auch dass der Bereich der sogenannten liberalen Muslime keineswegs einheitlich ist, sondern eine Bandbreite verschiedener Auffassungen abdeckt und auch dort innere Spannungen dazugehören, wurde erkennbar. Alle drei Podiumsgäste haben sich nachdrücklich zu Demokratie und Menschenrechten bekannt. Für Ourghi geht das aber nur in Abgrenzung von und in harter Auseinandersetzung mit einem großen Teil der islamischen Tradition.

Atmaca bemüht sich demgegenüber stärker darum, Liberalität und Offenheit aus der islamischen Tradition selbst heraus zu entwickeln und diese auch religiös zu begründen. Damit ist der Weg des LIB für religiös engagierte Muslime vermutlich attraktiver als die stark von säkularer Religionskritik durchzogene Position Ourghis.

Bei Bekir Alboğa hingegen blieb das Bekenntnis zu den Menschenrechten lediglich auf der Ebene einer schlichten Behauptung einer Identität mit dem DiTIB-Islam – unter Absehung von allen gegenläufigen Indizien. Allerdings: Jede andere Stellungnahme hätte ihn unter den derzeitigen Verhältnissen möglicherweise seinen Job gekostet.

Philip Lewis, Bradford

„Made in Britain“

Die Geburt eines „adjektivischen“ Muslims?¹

Die erste große Einwanderungswelle von Muslimen nach Britannien erfolgte in den 1960er Jahren, und man kann sagen, dass inzwischen drei Generationen von Muslimen hier leben. Wie bewegen sich die verschiedenen Generationen innerhalb von drei unterschiedlichen religiösen und gesellschaftlichen Welten? 1. Der Welt des traditionellen Islam, der aus dem Heimatland ihrer Familie importiert wurde; 2. Ausdrucksformen des Islam, die aus der weltweiten Gemeinschaft der Muslime – der *umma* – bezogen werden und heutzutage per Mausclick überall zugänglich sind; 3. Britannien selbst, wo innerhalb einer neuen Generation von Akademikern und Hochqualifizierten viele nach neuen und weiten Lesarten des Islam suchen, die mit den Erfahrungen vereinbar sind, die sie im Leben tatsächlich machen. Eine Minderheit entscheidet sich für die Perspektive gewaltbereiter dschihadistischer Salafiten bzw. die des Islamischen Staats.²

Die meisten Migranten der ersten Generation, die mehrheitlich aus ländlichen

Gegenden Südasiens stammten, gehörten verschiedenen muslimischen Bevölkerungsgruppen an, in denen häufig Kultur, Religion und Volkszugehörigkeit miteinander verschmolzen. Für viele ihrer Kinder und Enkel funktioniert das so nicht mehr. Sie werden in der Schule oder am Arbeitsplatz mit Fragen zu ihrer Religion konfrontiert. Besonders seit dem 11. September 2001, den Terroranschlägen in London am 7. Juli 2005 und jetzt wegen des Islamischen Staats müssen sie reflektierter und sprachfähiger werden. Auch können wir eine Verschiebung in der Einstellung zur Gesamtgesellschaft von einer Generation zur nächsten beobachten: von Kontaktvermeidung zu gesellschaftlicher Teilnahme.

Es ist klar, dass die muslimische Welt derzeit vielfältige Krisen durchmacht, und die britischen muslimischen Gemeinschaften sind aufgrund ihres transnationalen Charakters nicht immun gegen diese Krisen.³ Krisen können Offenheit und Selbstkritik bewirken, aber auch Verteidigungshaltung und Verleugnung. Und es besteht die Notwendigkeit einer Kontextualisierung des Islam in Britannien.⁴

Es ist offensichtlich, dass Muslime nicht alle auf eine einzige Art religiös sind und ihr Leben nicht auf die gleiche Weise vom Islam bestimmt wird. Eine neuere Studie,

¹ Vortrag im Rahmen der EZW-Langzeitfortbildung „Curriculum Weltanschauungsfragen“ am 22.9.2016 in London (aus dem Englischen übersetzt von Ulrike Liebau). Der Untertitel lautet im Original: „The Birth of the Adjectival Muslim?“ „Adjectival Muslim“ meint hier die zunehmende Verfasstheit muslimischer „Konfessionen“ in Britannien (Sufi, Salafisten, Traditionalisten wie Deobandi/Barelwi/Ahl-i Hadith) neben der bisher bestehenden ethnischen Organisation des Islam nach Herkunftsländern (Anm. d. Ü.). Der englische Text ist abrufbar unter www.mcsci.org.uk/2015/12/11/made-in-britain-the-birth-of-the-adjectival-muslim.

² Vgl. Sam Harris / Maajid Nawaz: *Islam and the Future of Tolerance. A Dialogue*, Cambridge, Massachusetts, 2015.

³ Vgl. Innes Bowen: *Medina in Birmingham. Najaf in Brent. Inside British Islam*, London 2014.

⁴ Vgl. *Contextualising Islam in Britain 2009* (www.exeter.ac.uk/media/universityofexeter/webteam/shared/pdfs/misc/Contextualising_Islam_in_Britain.pdf) und 2012 (www.cis.cam.ac.uk/wp-content/uploads/2016/01/Contextualising-Islam-in-Britain-II.pdf).

die sich mit der Teilnahme junger britischer Muslime am politischen Leben befasste, hat vier verschiedene Typen von Muslimen ermittelt: 1. diejenigen, die ihre muslimische Identität herunterspielen und nur eine symbolische ethnisch-religiöse Identität beibehalten; 2. Muslime mit einer kosmopolitischen, internationalistischen und multikulturellen Identität; 3. solche mit einer doppelten Identität: Sie sehen sich selbst als britische Muslime (die größte einzelne Gruppe); 4. eine kleine Gruppe von Muslimen, die sich in erster Linie als Muslime und bestenfalls in zweiter Linie und aus rein pragmatischen Gründen als Briten verstehen; ihre emotionale Bindung an Britannien ist gering.⁵

Die muslimische religiöse Landschaft verändert sich

Der „Muslim Council of Britain“ (MCB) hat 2015 eine wichtige Studie veröffentlicht, „British Muslims in Numbers“⁶, die von einer Soziologin (Universität Oxford) erstellt wurde. Sie bietet Datenmaterial, das ein differenziertes Bild zeichnet – sowohl in positiver als auch in negativer Hinsicht.

Demografie, Altersprofil und Volkszugehörigkeit: Die Anzahl der Muslime ist zwischen 2001 und 2011 von 1,55 Millionen auf 2,71 Millionen gestiegen (davon leben 77 000 in Schottland und 3800 in Nordirland). Der Anteil an der Gesamtbevölkerung beträgt 4,8 %, aber 8,1 % aller Kinder im schulpflichtigen Alter (5 bis 15 Jahre) sind Muslime. 33 % der Muslime sind 15 Jahre oder jünger (Gesamtbevölkerung: 19 %). Der Altersdurchschnitt liegt bei 25

Jahren (Gesamtbevölkerung: 40). 47 % der Muslime wurden im Vereinigten Königreich geboren, 68 % haben Wurzeln in Südasien. Mehr als 75 % leben in den Ballungszentren im Großraum London sowie in den West Midlands, in Nordwestengland und in der Region „Yorkshire and the Humber“.

Bildung und sozioökonomisches Profil: Der Anteil der Muslime in hochqualifizierten Berufen liegt bei 5,5 % (Gesamtbevölkerung: 7,6 %). Der Anteil der Muslime (über 16 Jahre) mit einem Studienabschluss oder noch höherer Qualifizierung ist ähnlich wie in der Gesamtbevölkerung (24 % bzw. 27 %). 43 % von 330 000 Vollzeitstudenten sind weiblich. Der Anteil derjenigen ohne Berufsausbildung hat sich zwischen 2001 und 2011 von 39 % auf 26 % reduziert. Nur wenige Muslime absolvieren eine Lehre: 0,7 % (Gesamtbevölkerung: 3,6 %) der 16- bis 24-Jährigen. 18 % der muslimischen Frauen zwischen 16 und 74 Jahren sind Hausfrauen (Gesamtbevölkerung: 6 %).

Überraschende Ergebnisse: Mehr als ein Fünftel (21,3 %) der Muslime zwischen 16 und 74 Jahren hat nie gearbeitet (ohne Einbeziehung von Studenten). Bei der Gesamtbevölkerung sind das nur 4 %. Zwischen 2001 und 2011 wuchs der Anteil der Muslime, die in den 10 % am stärksten sozial benachteiligten Kommunen leben, von 33 % auf 46 % (1,22 Millionen). Es gibt etwa 260 000 muslimische Haushalte mit verheirateten Partnern und minderjährigen Kindern (35 %; Gesamtbevölkerung: 15 %). Aber es gibt unter den Muslimen auch ungefähr 77 000 Alleinerziehende und 135 000 Single-Haushalte. 2011 waren 13 % der Gefängnisinsassen Muslime.

Eine von Frauen geleitete Moschee?

Der „Bradford Muslim Women’s Council“ (MWC) sorgte im Frühjahr 2015 für erheb-

⁵ Vgl. Asma Mustafa: Identity and Political Participation among Young British Muslims, Basingstoke 2015.

⁶ British Muslims in Numbers. A Demographic, Socio-economic and Health Profile of Muslims in Britain Drawing on the 2011 Census (Juni 2015).

liches Medieninteresse mit dem Vorschlag, die erste vollständig von Frauen geleitete Moscheegemeinde im Vereinigten Königreich und ein Kompetenzzentrum für muslimische Frauen ins Leben zu rufen. Die öffentliche Vorstellung des Projekts im August 2015 war klug vorbereitet: Es waren drei Redner eingeladen, um den Vorschlag zu empfehlen und zu verteidigen: Scheich Akram Nadwi aus Cambridge⁷, ein angesehenen Traditionalist; Shuruq Naguib, eine junge Wissenschaftlerin, Ägypterin, die an der Universität von Lancaster lehrt; und Dilwar Hussain, ein Politikberater aus Leicester, Vorsitzender der Reforminitiative „New Horizons in British Islam“.

Dieser Vorstoß ist ein weiterer willkommener Ausdruck einer neuen Generation intelligenter und hoch qualifizierter Muslime, die auf kommunaler und regionaler Ebene Organisationen voranbringen, die sich kritisch mit ihren eigenen Gemeinschaften und der breiteren Gesellschaft auseinandersetzen. In der Tat gab es 2010 – ebenfalls von Bradford ausgehend – schon ein Vorgängernetzwerk des MWC, das „Professional Muslim Institute“ (PMI), mit dem Ziel, beruflich hoch qualifizierte Muslime in der gesamten Region zu unterstützen und sich dem Problem zuzuwenden, dass es der regionalen muslimischen Community an einer nennenswerten Führung mangelt.⁸ YouTube-Videos lassen die Themen erkennen, die der MWC anpackt: vom Thema „sexuelle Übergriffe im öffentlichen Raum“ bis zu einer Präsentation der fesselnden Autobiografie des Liverpooleser Muslims Zia Chaudhry („Just Your Average Muslim“, 2013).

Allerdings hat der MWC mehr getan, als einen Beitrag zum aufkeimenden muslimi-

schen Sektor gemeinnütziger Organisationen zu leisten. Er ist bestrebt, die Aufmerksamkeit auf einige der beunruhigendsten Themen zu lenken, die die muslimische Welt heute bewegen, und einen zukunftsfähigen Weg zu bahnen.

Der Umgang mit erdbebenähnlichen Veränderungen in der muslimischen Welt

Mehr Sichtbarkeit und Einfluss von Frauen: Für den MWC in Bradford arbeiten einige der fähigsten und erfolgreichsten muslimischen Frauen der Stadt: Eine leitete zehn Jahre lang ein mehrere Millionen Pfund schweres Forschungs- und Entwicklungsprojekt der Joseph-Rowntree-Stiftung; eine andere war die ranghöchste Muslimin in der Stadtverwaltung; eine dritte ist eine ortsansässige Schriftstellerin, die gerade einen Preis für ihre Theaterstücke gewonnen hat; eine vierte ist Mitglied des nationalen christlich-muslimischen Forums und hat einen Master-Abschluss des angesehenen Fachbereichs „Peace Studies“ der Universität Bradford. Das Hauptreferat auf ihrer Konferenz „Daughters of Eve“ (2011) hielt die pakistanisch-amerikanische muslimische Theologin Riffat Hassan, die als Pionierin eines progressiven Islam gilt.

Zum MWC gehören britische Musliminnen, die in einer Gesellschaft leben, in der Religionsfreiheit garantiert ist. Das bedeutet – mit den Worten Mona Siddiquis, der ersten Professorin für islamische Theologie und interreligiöse Beziehungen an der Universität von Edinburgh –, dass Religionszugehörigkeit nicht länger ein Schicksal ist, das sich bei der Geburt entscheidet, sondern für viele Gegenstand einer bewussten Wahl.⁹ Diese Frauen ernten die Früchte eines sich über mehrere Generationen erstreckenden Kampfes von Frauen. Sie profitieren von dem in der Gesellschaft erreichten Niveau

⁷ Carla Power hat eine fesselnde Biografie über ihn geschrieben: *If the Oceans Were Ink. An Unlikely Friendship and a Journey to the Heart of the Quran*, 2015.

⁸ Vgl. Keighley News, 27.3.2010.

⁹ *My Way. A Muslim Woman's Journey*, 2015.

der Gleichberechtigung der Geschlechter, und einige sind bestürzt, wenn ihre eigenen Gemeinschaften – aus religiösen und kulturellen Gründen – solchen Normen mit Widerwillen zu begegnen scheinen. So suchen sie nach weiten, emanzipatorische Impulse aufnehmenden Interpretationen ihrer Tradition.

Das ist keineswegs einfach, was auch in Mona Siddiquis Autobiografie deutlich wird. Sie äußert sich besorgt darüber, dass die Trennung der Geschlechter bei vielen Veranstaltungen immer üblicher werde, wobei *hijab* oder *niqab* als Ausdruck einer nicht hinterfragbaren Frömmigkeit gelten. Indem eine solche Kleidung ein islamisches Anderssein betone, habe sie eine Kultur der Verteidigung und des Für-Sich-Seins geschaffen. Siddiqui sagt außerdem: Angesichts dessen, dass muslimische Frauen so oft Opfer von Ungerechtigkeit seien und ihre Rechte in verschiedenen Teilen der Welt missachtet werden, sei es aus ihrer Sicht sehr bedauerlich, wenn das Thema „Beziehungen zwischen den Geschlechtern“ auf Kleidungsfragen reduziert werde.

Infragestellung und Pluralisierung religiöser Autorität: Siddiqui ist sich der vielen Gründe des weltweiten Wiedererstarkens eines konservativen Islam bewusst, aber der Grund, der sie am meisten beunruhigt, ist die anhaltende intellektuelle Krise. Sie beruft sich auf den 2010 verstorbenen algerischen Gelehrten Mohammed Arkoun, Professor an der Sorbonne in Paris, Autor des provokanten Werks „The Unthought in Contemporary Islamic Thought“. Darin hat er dargelegt, dass die muslimische Welt mit den geistigen, politischen und wissenschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahrhunderte einfach nicht Schritt gehalten habe. Die traditionellen religiösen Führer hätten sich in ihren religiösen Einrichtungen verschanzt, unfähig, die Realität zutreffend zu beschreiben, ge-

schweige denn, sie aus islamischer Sicht zu interpretieren.

Eine Infragestellung vieler Aspekte der üblichen Lehre und Praxis des Islam gab es schon in der Zeit vor der Kolonialisierung. Im 18. Jahrhundert kamen in Indien, in Zentralarabien, in Westafrika und im Jemen machtvolle Kräfte auf, die eine Erneuerung des Islam anstrebten, und zwar im Sinne einer Rückkehr zu dem unverfälschten Glauben der *salaf*, der Generation der frühen, gerechten Muslime.¹⁰ In Indien war die Bewegung – unter Führung von Schah Wali Allah (gest. 1762) – nicht militant und widmete sich hauptsächlich der Bildung. Bei zwei anderen führenden Vertretern der islamischen Erneuerungsbewegung war das nicht so: bei ibn ‘Abd al-Wahhab (gest. 1792), der in Zentralarabien wirkte, und bei Usman Dan Fodio (gest. 1817), der im Gebiet des heutigen nördlichen Nigeria tätig war. Beide sahen die Reinigung des Islam als einen Auftrag, der unter Anwendung von Gewalt ausgeführt werden muss, und sich selbst in genau der gleichen Rolle wie die Gefährten des Propheten vor mehr als tausend Jahren: als einsame Boten des einen Gottes, die Gottes Wort mit Waffengewalt in ihre heidnische Umgebung brachten (wobei sie Mohammed falsch wiedergaben). Dan Fodio wurde sogar zum Kalifen des neuen islamischen Staates Sokoto ausgerufen.

Die Herausforderungen, mit denen die muslimische Welt konfrontiert war, vervielfältigten und verschärften sich durch den Kolonialismus. In dieser Zeit mussten die muslimischen Denker – aus einer Position der Schwäche heraus – eine Situation bewältigen, in der sie mit „einer stärkeren Kultur, aber auch mit einer neuen Phase in der Geschichte der Menschheit konfrontiert

¹⁰ Vgl. Jonathan A. C. Brown: *Misquoting Muhammad. The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*, London 2014.

waren“ (Brown). Eine der unheilvollen Folgen dieses Zusammentreffens war die Aufspaltung der muslimischen Bildung in zwei Systeme: 1. die traditionellen islamischen „Seminare“ – *dar al ‘uloom* – in denen die *‘ulama*, ausgebildet wurden, die religiösen Gelehrten, die Moscheegemeinden und andere muslimische Einrichtungen leiteten. 2. die westlich geprägten Hochschulen und Universitäten, an denen die muslimischen Eliten moderne Fachrichtungen studierten. In einer bahnbrechenden Veröffentlichung hat Fazlur Rahman („Islam and Modernity“)¹¹ schon 1982 die Dringlichkeit aufgezeigt, diesen Graben zu überbrücken, sowie Möglichkeiten, wie das geschehen könnte. Weil das aber bis heute noch nicht gelungen ist, wurde 2012 innerhalb des Institute of Education (London University) das „Centre for Research and Evaluation in Muslim Education“ gegründet. Noch immer scheint das Verhältnis zwischen den beiden Bildungssystemen von gegenseitiger Feindschaft geprägt zu sein. Das hat dazu geführt, dass eine oberflächliche, selbstgefällige Apologetik die Oberhand gewonnen hat, die von islamistischen und salafitischen Muslimen weltweit hervorgebracht wurde. Sie hat eine ernsthafte wissenschaftliche Arbeit verdrängt und die einst reichen Traditionen der islamischen Theologie ausgedünnt.¹²

Ein Beispiel: Der Südafrikaner Ebrahim Moosa, einer der führenden islamischen Gelehrten Amerikas, wurde ursprünglich in einem traditionellen Deobandi-Seminar in Indien ausgebildet. (Die Deobandi betreiben die Mehrheit der islamischen Ausbildungseinrichtungen im Vereinigten Königreich.) Kürzlich kehrte er nach Indien zurück, um zu untersuchen, ob sich der

Lehrplan solcher Seminare während der 40 Jahre seit seinem Weggang verändert hat. Er kommt zu dem Ergebnis, dass kein einziges der Seminare die modernen Wissenschaften – Sozialwissenschaften, Geisteswissenschaften – einbezieht und mit den grundlegenden traditionellen Lehrstoffen ins Gespräch bringt. Als Grund für die Bedenken, die solchen neuen Fachrichtungen entgegengebracht werden, sieht Moosa die Angst und den Abscheu vor einem materialistisch geprägten Westen, dessen wissenschaftliche Traditionen als vergiftet gelten.¹³

Sich verschärfende innermuslimische Spannungen: In der Vergangenheit waren Konflikte zwischen muslimischen Richtungen ein Tabuthema. Inzwischen wird von muslimischer Seite jedoch eingeräumt, dass es sie gibt. In der Januarausgabe 2016 des politischen Monatsmagazins „Prospect“ macht der für Kunst und Literatur zuständige Redakteur Sameer Rahim in einem Beitrag mit dem Titel „Who Speaks for Islam in Britain?“ darauf aufmerksam, dass der sunnitische Islam eine dezentralisierte Religion ohne offiziell legitimierte Leitungsstruktur sei. Die meisten Moscheegemeinden hätten sich um einzelne ethnische Gruppen herum gebildet, die kaum miteinander sprechen würden. Ein ganzes Heft der Zeitschrift „Critical Muslim“ (April-Juni 2014, Titel: „Sects“) spürt dem Thema „Feindseligkeit zwischen muslimischen Gruppierungen in Vergangenheit und Gegenwart“ nach. In einem ausgezeichneten Blog weist ein Bradford Stadterverordneter im Zusammenhang mit dem oben erwähnten Vorschlag des MWC, eine von Frauen geleitete Moscheegemeinde zu gründen, darauf hin, dass die Leiter der Bradforder Moschee hauptsächlich Männer der ersten Generation seien, die den Geist bzw. die pakistanische Kultur

¹¹ Fazlur Rahman: *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982.

¹² Vgl. Khaled Abou El Fadl: *Reasoning with God. Reclaiming Shari’ah in the Modern Age*, Lanham 2014.

¹³ Vgl. Ebrahim Moosa: *What is a Madrasa?*, Edinburgh 2015.

der Gründungszeit verkörpern. Sie seien in einer Zeit und an einem Ort gefangen, die woandershin gehörten. Die Gemeindeleitung werde durch weltliche Interessen ihres Familienclans bestimmt, durch religiöse Abgrenzung und/oder durch Dogmatismus.¹⁴

Diese Beobachtungen werden durch Bemerkungen verstärkt, die kürzlich von muslimischen Gelehrten selbst kamen. Zum einen von Scheich Abdal-Hakim Murad (Timothy Winter), Dekan des Cambridge Muslim College, in einer Podiumsdiskussion zum Thema „Trust in Religious Leadership“ (Veranstalter: Woolf Institute), bei der er gemeinsam mit dem Erzbischof von Canterbury und dem britischen Oberrabbiner auftrat. Als er gefragt wurde, ob für die Muslime ein dem Oberrabbiner vergleichbarer Repräsentant denkbar sei, erläuterte er, dass muslimische Gemeinden noch nicht reif genug dafür seien, jemanden als Repräsentationsfigur zu akzeptieren, der in Bezug auf Lehre oder Herkunft nicht den gleichen Hintergrund habe wie sie selbst.¹⁵ Scheich Shams Ad-Duha Muhammad, ein Gelehrter der Deobandi-Bewegung, Direktor des Ebrahim College in Tower Hamlets, stellt im College-Magazin mit Bedauern fest: Obwohl es in einer Weltstadt wie London entscheidend für eine gesunde Entwicklung und das zukünftige Wohl der muslimischen Gemeinden sei, dass sie lernen, mit ihren Unterschieden gut zu leben, spiele dies in dem, was von den meisten Gruppen gelehrt werde, keine wesentliche Rolle. „Gute“ Muslime seien so beschäftigt damit, einander anzugreifen und zu versuchen zu beweisen, dass sie den wahren Islam entdeckt haben, dass nur noch wenig Energie übrig sei, um wichtigere Dinge anzugehen – wie ihre eigene geistige, geistliche und morali-

sche Entwicklung, die Verbreitung der Botschaft des Islam oder die Bekämpfung von Problemen, vor denen die Gemeinde stehe, z. B. Kriminalität, Drogenmissbrauch, Gangs oder der Niedergang der Moral.

Ein einflussreicher sufisch orientierter Muslim betreibt eine sehr hilfreiche Internetseite, auf der die meisten britischen Moscheen aufgelistet sind, die sich aus ethnischen oder anderen Gründen stark von anderen abgrenzen. Er bietet auch engagierte Beiträge über die Ausgrenzungspolitik muslimischer Gruppen, die er für den Ausschluss fähiger Konvertiten von Leitungsfunktionen innerhalb der Moscheegemeinden verantwortlich macht, sowie zum Thema Radikalisierung.¹⁶

Frauen in Führungspositionen? In vielen muslimischen Gemeinden gibt es immer noch eine tief verwurzelte Abneigung dagegen zu akzeptieren, dass es legitim ist, dass Frauen Führungspositionen innehaben oder sich die Leitung mit Männern teilen – sowohl in religiösen als auch in politischen Institutionen. Einer der in dem Blog des Bradford Stadterordneten erwähnten Gründe dafür ist, dass patriarchalische Einstellungen weiterhin lebendig sind – eingebettet in die aus dem Herkunftsland mitgebrachte, auf Clan-Zugehörigkeit basierende Politik. 2012 machte es in Bradford ein „Bürgerkrieg“ zwischen den aus Kaschmir stammenden Clans möglich, dass der Politclown George Galloway ins Parlament gewählt wurde.¹⁷ Überall da, wo unter den Muslimen eine bestimmte Volkszugehörigkeit dominiert, herrscht dieses Muster – in London trifft das auf die sylhetisprachigen Bengalen im Stadtteil Tower Hamlets zu, aber es ist nicht der Fall in Hackney und

¹⁴ Vgl. „Muslim women's mosque“, 1.6.2015, <http://cllrshabbir.blogspot.co.uk>.

¹⁵ Vgl. Church Times, „Christian, Jewish and Muslim panel debate collective mistrust“, 20.11.2015.

¹⁶ Siehe www.Muslimsinbritain.org.

¹⁷ Vgl. Lewis Baston: *The Bradford Earthquake*, Democratic Audit, Liverpool 2013; zu Galloway vgl. auch Kai Funkschmidt: Antisemitismus in der britischen Labour-Partei, in: MD 5/2016, 193-195.

Newham, Stadtteile, in denen es unter der muslimischen Bevölkerung eine erhebliche Vielfalt gibt.¹⁸

Allerdings waren – mit nur einer Ausnahme – alle muslimischen Parlamentsabgeordneten, die 2015 neu ins Amt kamen, Frauen. Damit sind acht der dreizehn muslimischen Abgeordneten im britischen Parlament weiblich. Wie im Fall von Naz Shahs Wahlsieg in Bradford liegt das allerdings mehr daran, dass die Labour-Partei Frauen aus Quotengründen bevorzugt auf sichere Listenplätze setzt, als daran, dass die aus Kaschmir stammenden Clans sich plötzlich ein anderes Fell übergestreift hätten.

Typisch für die Ansichten örtlicher Imame der Deobandi-Richtung ist die des muslimischen Rechtsexperten Mufti Saiful Islam, der in Bradford zwei Privatschulen betreibt sowie ein nicht als Internat geführtes „Seminar“ für Studenten mit familiären Verpflichtungen. Seine Sichtweise geht aus seinem 2010 veröffentlichten Buch hervor („Your Questions Answered“), von dem 5000 Exemplare gedruckt wurden. Er wird darin gefragt: „Viele muslimische Glaubensschwestern reisen ohne *mahram* [Person, die sie nicht heiraten dürfen] in ferne Städte und sogar in andere Länder, um zu studieren oder zu arbeiten ... Dürfen sie das?“ Die Antwort des Muftis ist eindeutig: Eine Frau dürfe nicht allein reisen, noch nicht einmal auf der Haddsch. Im Vergleich zur Haddsch seien Reisen aus Studien- oder beruflichen Gründen weniger wichtig, denn im Islam liege die Verantwortung für die Versorgung einer Frau vor ihrer Heirat beim Vater und nach der Heirat beim Ehemann. Und es sei Frauen nicht erlaubt, ohne dringenden Grund ihr Haus zu verlassen. Somit dürften sie wegen eines Studiums oder einer

Arbeit nicht ohne *mahram* reisen (S. 244). Der Mufti erinnert seine Leser auch daran, dass es eines der Vorzeichen des Tags des Gerichts Gottes sei, dass sich das geschäftliche Treiben so ausweite, dass Frauen ihren Männern bei der Abwicklung ihrer Geschäfte zur Hand gehen (S. 284).

Solche Ansichten stehen in krassem Gegensatz zu denen Qari Asims, eines jungen Gelehrten der sufischen Barelwi-Bewegung, der außerdem als Rechtsanwalt arbeitet (vgl. imamsonline.com). Er gehört dem Netzwerk des MWC als einer der ortsansässigen Imame an, genießt das Vertrauen der MWC-Musliminnen und wird von ihnen als Redner eingeladen.

„Suchet der Stadt Bestes“

Was die Stärkung der Rolle von Frauen angeht, ist der MWC unnachgiebig, aber er versucht auch, über die tiefen Gräben innerhalb der muslimischen Gemeinden hinweg Brücken zu bauen. Das Kompetenzzentrum des MWC ist teilweise von dem „offenen Haus“ des Londoner „St Ethelburga's Centre for Reconciliation and Peace“ inspiriert. Mitglieder des MWC sind seit Langem in vielen Friedensinitiativen in der Stadt engagiert, die vom Bischof, der Polizei oder Professoren des Instituts für „Peace Studies“ der Universität Bradford vorangetrieben wurden. Diese Initiativen reichen von einem London-weiten Netzwerk, das dem Terrorismus entgegenwirken will, über Kurse für junge Gemeindeleiter bis hin zur Beteiligung an einem Friedensnetzwerk von Frauen.

Es wird sich zeigen, ob der MWC – zumindest in seiner Stadt – verhindern kann, dass sich die Gräben vertiefen und Verwerfungen entstehen, wie sie z. B. im 19. Jahrhundert die Auffächerung des Judentums in verschiedene konfessionelle Richtungen überschatteten.

¹⁸ Vgl. Eren Tatari: *Muslims in British Local Government*, Leiden 2014.

In der Diskussion um die rechtliche Anerkennung der islamischen Verbände in Deutschland macht Bekir Altaş, Generalsekretär der Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG), den Standpunkt der Verbände aus der Sicht der IGMG klar: Es gebe in Deutschland keine staatliche Anerkennung einer Vereinigung als Religionsgemeinschaft. Neben weiteren Merkmalen sei es vor allem die umfassende Religionspflege der großen islamischen Verbände, die den parteipolitischen Versuch, diese als „religiöse Vereine“ abzuqualifizieren (Bündnis 90/Die Grünen), ad absurdum führe. Überdies gelte der Grundsatz der Trennung von Religion und Staat nicht für das Verhältnis zu ausländischen Staaten (Türkei), die im Übrigen auch nicht an das Neutralitätsgebot gebunden seien. Wir dokumentieren die Replik von Bekir Altaş auf die Rede von Cem Özdemir beim diesjährigen Jahresempfang der EZW (s. auch MD 4/2017, 131-133).

Bekir Altaş, Kerpen

Status quo der islamischen Dachverbände

Über den Status quo islamischer Gemeinschaften, namentlich der vier Dachverbände Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland e. V., DİTİB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion) e. V., Verband der Islamischen Kulturzentren e. V. und Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V. wird in der Rechtswissenschaft und der Religionspolitik schon seit mehreren Jahrzehnten kontrovers diskutiert. Vor allem das Urteil des Bundesverwaltungsgerichts vom 23.2.2005 (Az. 6 C 2.04), mit dem festgestellt wurde, dass auch islamische Dachverbände Religionsgemeinschaften im Sinne des Grundgesetzes sein können, führte zu einem Umdenken in der Politik und der Gesellschaft. In mehreren Bundesländern wurden die jeweiligen Landesreligionsgemeinschaften als Ansprechpartner akzeptiert. Zudem bestätigten rechtswissenschaftliche und z. T. auch religionswissenschaftliche Gutachten in den Bundesländern Hessen, Hamburg, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen und Rheinland-Pfalz den Status der islamischen Landesreligionsgemeinschaften.

Doch immer noch gibt es Bundesländer wie Bayern, die die islamischen Religionsgemeinschaften nicht als solche akzeptieren wollen. Daher werden sie auch nicht in den sogenannten gemeinsamen Angelegenheiten (Res Mixta) wie dem Religionsunterricht als Kooperationspartner mit einbezogen. Dass der Religionsunterricht dann stattdessen ohne Beteiligung der islamischen Religionsgemeinschaften an den Schulen angeboten wird, bedeutet nichts anderes als die Nichtachtung der Vorgaben des Grundgesetzes.

Noch weitergehend möchte die Partei Bündnis 90/Die Grünen – die sich gerne für ihre innovativen Ansätze in religionspolitischen Fragen rühmt – die bisherigen Entwicklungen in der Religionspolitik wieder umkehren. In dem bei ihrer 40. Ordentlichen Bundesdelegiertenkonferenz getroffenen Beschluss „Religions- und Weltanschauungsfreiheit in der offenen Gesellschaft“ heißt es: „Die vier großen muslimischen Verbände (DİTİB, Islamrat, Zentralrat der Muslime, V.I.K.Z.) erfüllen

aber aus grüner Sicht zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht die vom Grundgesetz geforderten Voraussetzungen an eine Religionsgemeinschaft im Sinne des Religionsverfassungsrechts. Sie sind religiöse Vereine.“ „Ihre Identität und Abgrenzung untereinander ist nicht durch Unterschiede im religiösen Bekenntnis begründet, sondern politischen und sprachlichen Identitäten aus den Herkunftsländern und der Migrationsgeschichte geschuldet. Die DİTİB ist dabei zudem eine Tochterorganisation des Präsidiums für Religionsangelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı) in Ankara. Die strukturelle Abhängigkeit von einem Staat und dessen jeweiliger Regierungspolitik entspricht nicht der grundgesetzlich geforderten Trennung von Religion und Staat.“ Geadelt wurde mit dem Beschluss das Thesenpapier der Grünen-Politiker Volker Beck und Cem Özdemir mit dem bemerkenswerten Titel „Den Islam und andere Religionen der Einwanderer ins deutsche Religionsverfassungsrecht integrieren – Gleiche Rechte für Muslime, Aleviten und Jeziden!“. Darin erklärten die Verfasser schon im Jahr 2015, dass es sich bei den vier großen „Interessenverbänden“ nicht um Religionsgemeinschaften handle, da sie national, politisch oder sprachlich, nicht aber bekenntnisförmig geprägt seien. In ihrem zwölf Seiten langen Papier bleiben die Gründe für diesen Befund allerdings nebulös.

Der Beschluss sowie das Thesenpapier sind dem Versuch geschuldet, altbekannte, schon längst überwunden geglaubte Vorbehalte und Kontroversen um islamische Religionsgemeinschaften wieder aufleben zu lassen. Auf diese Weise – so scheint es – sollen die ihnen nicht genehmen islamischen Gemeinschaften aus der gesellschaftlichen und politischen Partizipation wieder ausgeschlossen werden.

In Hinblick darauf wird im Folgenden dargelegt, dass es sich bei den vier islamischen Dachverbänden um Religionsgemeinschaf-

ten handelt. Die Darlegung religionsverfassungsrechtlicher Grundsätze in diesem Zusammenhang soll die Diskussion wieder auf eine sachliche und richtige Ebene führen.

Anerkennung

Fast gönnerhaft gestehen die Grünen den islamischen Gemeinschaften zu, als Religionsgemeinschaften anerkannt zu werden, wenn sie die rechtlichen Voraussetzungen dafür erfüllen. Dieses wohlmeinende Zugeständnis offenbart allerdings eine Unkenntnis über das deutsche Religionsverfassungsrecht.

Anders als in anderen Ländern wie z. B. in Spanien gibt es nämlich in Deutschland das Rechtsinstitut der staatlichen Anerkennung einer Vereinigung als Religionsgemeinschaft nicht. Mithin bedürfen Religionsgemeinschaften in Deutschland keines staatlichen „Ritterschlags“, um als solche zu gelten. Vielmehr sind Gemeinschaften, die ihre Satzung entsprechend gestaltet haben und diesen Aufgaben umfassend nachgehen, ohne weiteren Hoheitsakt kraft ihres Selbstverständnisses und ihres äußeren Erscheinungsbildes schon eine Religionsgemeinschaft. Diese ist auch nicht verpflichtet, sich in einer bestimmten Form zu organisieren. Denn die Verfassung gewährleistet ihr die Möglichkeit einer irgendwie gearteten rechtlichen Existenz einschließlich der Teilnahme am allgemeinen Rechtsverkehr. „Es genügt jedes Minimum an Organisation, welches immer entsteht, wenn sich Menschen auf der Grundlage eines gemeinsamen Glaubens zur Erfüllung sich daraus ergebender Aufgaben vereinigen.“¹ Werden jedoch bestimmte Rechte – wie z. B. nach Art. 7 Abs. 3 GG (Religionsunterricht), Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV (Selbstbestimmungsrecht) – in Anspruch genommen, reichen allein die

¹ BVerwG, Urt. v. 23.02.2005 – Az.: 6 C 2.04.

Behauptung und das Selbstverständnis des Verbandes nicht mehr aus; dann muss es sich vielmehr auch tatsächlich entsprechend der verfassungsrechtlichen Vorschriften um eine Religionsgemeinschaft handeln. Dies im Streitfall zu prüfen und zu entscheiden, obliegt als Anwendung einer Regelung der staatlichen Rechtsordnung den staatlichen Organen, letztlich den Gerichten.²

An dem gleichen Mangel krankte im Übrigen schon das Thesenpaper von Beck/Özdemir. Denn auch darin war durchweg von „anerkannten“ Religionsgemeinschaften die Rede.

Religionsgemeinschaften nach dem Grundgesetz

Um über ihr eigenes Selbstverständnis hinaus als Religionsgemeinschaft³ im Sinne des Grundgesetzes zu gelten, muss die Gemeinschaft bestimmte Merkmale aufweisen. Bei der Definition wird dabei nach wie vor auf die Formel von Gerhard Anschütz zurückgegriffen. Danach handelt es sich bei der Religionsgemeinschaft um einen die Angehörigen ein und desselben Glaubensbekenntnisses oder mehrerer verwandter Glaubensbekenntnisse für ein Gebiet zusammenfassenden Verband zur allseitigen Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgaben.⁴

² Vgl. BVerfG, Beschl. v. 05.02.1991 – 2 BvR 263/86. S. dazu auch Engin Karahan, Rechtlich zweifelhaft, politisch 10 Jahre in der Vergangenheit, www.religion-recht.de/2015/11/rechtlich-zweifelhaft-politisch-10-jahre-in-der-vergangenheit (Abruf: 12.2.2017).

³ Die herrschende Meinung geht davon aus, dass die Begriffe „Religionsgemeinschaft“ in Art. 7 Abs. 3 und „Religionsgesellschaft“ in Art. 137 Abs. 2 GG deckungsgleich sind. In Hinblick auf die Definition der Religionsgemeinschaft im Sinne des Art. 7 Abs. 3 werden noch zusätzlich das Bestehen einer klaren Mitgliedschaftsregelung und die Rechtstreue der Vereinigung verlangt.

⁴ Gerhard Anschütz, Die Verfassung des deutschen Reiches vom 11.08.1919, 14. Aufl. 1933, Art. 137 Anm. 2 (S. 633).

1. Personales Substrat: Im Zentrum einer Religionsgemeinschaft stehen natürliche Personen. Bei einem mehrstufigen Verband (Dachverbandsorganisation) bilden die Konfessionsangehörigen, die sich zum Zweck der Religionsausübung in lokalen Vereinen zusammenschließen, welche wiederum einen landes- oder bundesweiten Verband gründen, die personale Grundlage.⁵

Die Struktur der vier islamischen Gemeinschaften stellt sich ähnlich dar: Auf der grundlegenden Ebene (z. B. des Islamrats) befinden sich die Gläubigen, die sich zu Moscheevereinen zusammengeschlossen haben. Diese wiederum haben sich in Regionalverbänden zusammengetan, die sich in Bundesverbänden organisiert haben. Die Mitgliedschaft des einzelnen Gläubigen im Dachverband ist demnach über Zwischeninstanzen vermittelt. Das personale Substrat der islamischen Dachverbandsorganisationen bilden somit die Gläubigen in den ihnen angeschlossenen Moscheevereinen. Von ihnen reicht ein durch die gemeinsame Religion geprägtes organisatorisches Band bis hin zu den Dachverbänden.

2. Minimum an organisatorischer Struktur: Des Weiteren verfügen die islamischen Gemeinschaften über ein Minimum an organisatorischer Struktur, d. h. mehrere Personen haben sich verbunden, um sich für längere Zeit der Religionsausübung zu widmen. Alle islamischen Vereinigungen sind als Vereine organisiert und bestehen schon seit langer Zeit in Deutschland. So besteht beispielsweise der Islamrat, der ausschließlich Moscheevereine bzw. -gemeinden umfasst, seit 1986, also seit über 30 Jahren. Damit ist er unzweifelhaft auf Dauer angelegt.

3. Pflege eines gemeinsamen Bekenntnisses: Gegenstand der Religionsgemeinschaft ist die Pflege eines gemeinsamen Bekenntnisses. Im Mittelpunkt aller vier Dachverbände

⁵ BVerwG, Urt. v. 23.02.2005 – Az.: 6 C 2.04.

steht ihrem Selbstverständnis gemäß das islamische Bekenntnis. Dies ist in ihren Satzungen auch so niedergelegt.

An diesem Punkt setzt allerdings die Kritik der Grünen ein. Es gebe gar keinen Unterschied im Bekenntnis zwischen den Religionsgemeinschaften. Die Unterschiede seien vielmehr auf Sprache, Herkunft und Politik zurückzuführen. Dabei verkennt die Partei aber einen wesentlichen religionsverfassungsrechtlichen Grundsatz: Welchen Inhalt das Bekenntnis hat, entscheidet das Selbstverständnis der Gemeinschaft. So entscheidet es darüber, ob sich Angehörige einer oder mehrerer verwandter Konfessionen in einer Religionsgemeinschaft zusammenfinden. Unerheblich ist dabei, dass sie sich untereinander – ebenso wie möglicherweise von anderen islamischen Spitzenorganisationen in Deutschland – in konfessioneller Hinsicht nicht nennenswert unterscheiden. Das Bundesverwaltungsgericht hat unmissverständlich zum Ausdruck gebracht: „Die Angehörigen einer Konfession oder mehrerer verwandter Bekenntnisse sind dem Staat gegenüber nicht rechenschaftspflichtig, weshalb sie sich nicht in einer einzigen, sondern in mehreren Religionsgemeinschaften organisieren.“ Dies sei als Ausdruck ihres religiösen Selbstverständnisses zu akzeptieren.⁶

Des Weiteren ist den Religionsgemeinschaften eine wirtschaftliche, kulturelle oder politische Betätigung nicht verwehrt. Erforderlich ist dabei aber ein Zusammenhang mit der religiösen Zwecksetzung der Vereinigung.⁷

4. *Umfassende Pflege der Religion:* Die Religionsgemeinschaft zielt auf die umfassende Erfüllung der durch das religiöse Bekenntnis gestellten Aufgaben ab. Dieses Merkmal dient dazu, die Religionsgemein-

schaften von den religiösen Vereinen abzugrenzen. Die religiösen Vereine bezwecken nicht die allseitige, sondern nur die partielle Pflege des religiösen Lebens ihrer Mitglieder. Sie können sich z. B. karitativen Aktivitäten oder auch zahlreichen anderen Tätigkeiten widmen, für die die jeweilige Religion Handlungsgebote oder -maßstäbe vorsieht, etwa im beruflichen, kulturellen oder wissenschaftlichen Bereich.⁸

Bei den islamischen Dachverbänden erfolgt die Erfüllung der durch das gemeinsame Bekenntnis gestellten Aufgaben entsprechend ihres Selbstverständnisses arbeitsteilig auf den verschiedenen Ebenen des Verbandes. So entfaltet sich das religiöse Gemeinschaftsleben in den Moscheevereinen bzw. -gemeinden. Dort finden die gemeinsamen Gebete, insbesondere das Freitagsgebet, statt. Weiterhin ist hier zu verorten: das Feiern von religiösen Festen, die religiöse Unterweisung/Bildung von Kindern und Erwachsenen, die Veranstaltung von religiösen Seminaren, die Seelsorge, die Bestattung Verstorbener etc. Der Dachverband hingegen nimmt eine Leitungsfunktion wahr. Dazu gehört die Vorgabe von Leitlinien (z. B. Festlegung von Gebetszeiten oder Festtagen), die Zuständigkeit für die grundlegenden Fragen des Glaubens und für die Wahrung islamischer Werte, die Vertretung der Interessen der Mitglieder gegenüber staatlichen Gremien, die personellen und inhaltlichen Vorgaben für die Kooperation mit dem Staat, das Eintreten für die Einführung eines islamischen Religionsunterrichtes sowie für die Einführung theologischer Fakultäten an deutschen Hochschulen, der Dialog mit den anderen Religionsgemeinschaften etc.

Das Gemeinschaftsleben in der Gesamtorganisation der Dachverbände wird dadurch verwirklicht, dass alle von ihr

⁶ Ebd.

⁷ Nina Coumont, *Islam und Schule*, in: Stefan Muckel (Hg.), *Der Islam im öffentlichen Recht des säkularen Verfassungsstaates*, Berlin 2008.

⁸ Vgl. BVerfG, Beschl. v. 16.10.1968 – 1 BvR 241/66; Beschl. v. 4.06.1985 – 2 BvR 1703/83.

erfassten Menschen vom einfachen Gemeindemitglied bis zum Vorsitzenden sich der gemeinsamen religiösen Sache verpflichtet fühlen und auf dieser Grundlage ihre Aufgaben erfüllen.⁹

Die vorstehenden Ausführungen belegen, dass gerade die umfassende Pflege des religiösen Bekenntnisses das Kernelement aller vier islamischen Gemeinschaften darstellt. Angesichts dieses Befunds ist der Versuch von Bündnis 90/Die Grünen, die Dachverbände lediglich als religiöse Vereine einzuordnen zu wollen, geradezu absurd. Entweder kennt die Partei die religiösen Aktivitäten der Gemeinschaften nicht, oder sie unterschlägt sie schlichtweg. Die Partei will den Eindruck erwecken, dass die vier Gemeinschaften und ihre Moscheegemeinden lediglich der Kultur- und Brauchtumpflege dienen und die religiösen Aktivitäten nur Nebenprodukte sind. Dies würde bedeuten: „unter ihren Dächern sammeln sich nicht die Anhänger muslimischer Konfessionen mit eigenen Bekenntnisschriften ..., sondern Landsleute, gelegentlich auch politische Gesinnungsgenossen, hauptsächlich Deutschtürken einerseits und Muslime arabischer Herkunft andererseits.“¹⁰ Dass dies fern der Realität ist, haben die obigen Ausführungen belegt.

Einfluss auf eine Religionsgemeinschaft durch ausländischen Staat

Hinsichtlich der DITIB wird in dem Beschluss der Grünen die strukturelle Abhängigkeit vom türkischen Staat bemängelt. Diese widerspreche der grundgesetzlich geforderten Trennung von Religion und Staat. Dieser Einwand ist jedoch nicht überzeugend. Der Grundsatz der Trennung von

Staat und Religion (Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 1 WRV) betrifft nur das Verhältnis zwischen dem deutschen Staat und den Religionsgemeinschaften. Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 1 WRV beansprucht keine Geltung für das Verhältnis zu ausländischen Staaten und den in Deutschland tätigen Religionsgemeinschaften. Auch das Neutralitätsgebot richtet sich nicht an ausländische Staaten.¹¹

Auch die oben dargestellte Definition der Religionsgemeinschaft verlangt nicht, dass die Organisation einer Religion frei von jeglichem ausländischen Einfluss sein muss. Auch die in der Bundesrepublik ansässigen und tätigen Organisationen von Staatsreligionen bzw. Staatskirchen können Religionsgemeinschaften im Sinne des Grundgesetzes sein.¹²

Es ist im Übrigen Ausfluss der Religionsfreiheit bzw. der religiösen Vereinigungsfreiheit, wenn sich Einzelne oder eine Gruppe dafür entscheiden, einer religiösen Autorität zu folgen, die von einem ausländischen Staat beeinflusst oder sogar maßgeblich gesteuert wird.

Eine Besonderheit ergibt sich jedoch in Hinblick auf den Religionsunterricht im Sinne des Art. 7 Abs. 3 GG. Nach Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG werden die Inhalte des

¹¹ Stefan Muckel, Sind der DITIB-Landesverband Rheinland-Pfalz, die Schura Rheinland-Pfalz, der Verband der Islamischen Kulturzentren e. V. und die Ahmadiyya Muslim Jamaat Religionsgemeinschaften, die zur Durchführung eines islamischen Religionsunterrichts geeignet sind?, Rechtsgutachten erstattet dem Ministerium für Bildung, Wissenschaft, Weiterbildung und Kultur des Landes Rheinland-Pfalz, Stand 22.9.2014, 43.

¹² Heinrich de Wall, Rechtsgutachten über die Eigenschaft von „DITIB Landesverband Hamburg e. V.“, „SCHURA – Rat der Islamischen Gemeinschaften in Hamburg e. V.“ und „Verband der Islamischen Kulturzentren“ e. V. Köln als Religionsgemeinschaften und weitere Aspekte ihrer Eignung als Kooperationspartner der Freien und Hansestadt Hamburg in religionsrechtlichen Angelegenheiten, erstellt im Auftrag der Freien und Hansestadt Hamburg, Stand 9.3.2011, 40.

⁹ BVerwG, Urt. v. 23.02.2005 – Az.: 6 C 2.04.

¹⁰ Patrick Bahners, Integrationsdebatte bei den Grünen, Mir gäbet nix, www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatte/n/bundesparteitag-der-gruenen-cem-oezdemir-fuer-mehr-integration-13930056.html (Abruf: 12.2.2017).

Religionsunterrichts von der Religionsgemeinschaft festgelegt. Dies ist Ausdruck der religiösen Selbstbestimmung. Ein fremdbestimmter Religionsunterricht ist von der Verfassung nicht vorgesehen. Daher können die Grundsätze des Religionsunterrichts weder vom deutschen noch von einem ausländischen Staat festgelegt werden.

Ein unzulässiger ausländischer Einfluss liegt aber nicht schon dann vor, wenn ausländische Würdenträger Einfluss in einer Religionsgemeinschaft haben, auch wenn sie gleichzeitig staatliche Ämter bekleiden, wie dies in Staatskirchensystemen nicht unüblich ist. Entscheidend ist in einem solchen Fall aber, dass dieser Einfluss als Ausdruck des Selbstverständnisses der Religionsgemeinschaft auf deren Selbstbestimmung beruht, nicht aber auf einseitig obrigkeitlicher Bestimmung durch den Staat.¹³

Zudem ist in Hinblick auf die Ausübung von religionsbezogenen Hoheitsrechten in Deutschland durch ausländische Staaten zu beachten, dass sowohl die Anglikanische Kirche in Hamburg den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts besitzt als auch die Dänische Seemannskirche. Beide sind Staatskirchen, zumindest staatsabhängig. In Bezug auf diese wird auch nicht vertreten, dass der Status dieser Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts die religionsrechtlichen Bestimmungen des Grundgesetzes verletzen. Vor diesem Hintergrund kann auch nicht verlangt werden, dass von ausländischen Staaten beeinflusste oder gelenkte Gemeinschaften vom Begriff der

Religionsgemeinschaft nach Art 7 Abs. 3 prinzipiell auszuschließen sind.¹⁴

Im Übrigen wird bei einem greifbaren ausländischen staatlichen Einfluss die hiesige staatliche Aufsicht aktiviert, der auch der Religionsunterricht unterliegt. In mehreren Bundesländern ist die DiTIB am Religionsunterricht beteiligt. An keinem der Standorte konnte ein unzulässiger Einfluss des türkischen Staates festgestellt werden.

Schlussbetrachtung

Die vier islamischen Dachverbände sind Religionsgemeinschaften im Sinne des Grundgesetzes. Die hiergegen vorgebrachten Vorwände von Bündnis 90/die Grünen sind nicht einmal im Ansatz geeignet, dieser Realität etwas entgegenzusetzen. Nicht beachtet wird bei der Kontroverse um die islamischen Religionsgemeinschaften zudem, dass es letztendlich um die Belange und Rechte der ihnen angehörenden Gläubigen geht. Der Zusammenschluss zu den Religionsgemeinschaften ist nämlich der Ausdruck ihrer Religionsfreiheit. Die grundrechtlich garantierte Möglichkeit der Bildung einer Religionsgemeinschaft soll den Weg eröffnen, sich als Vereinigung von Menschen zur Verwirklichung des allgemeinen religiösen Zwecks zu organisieren, dieser Organisation eine rechtliche Gestalt zu geben und am allgemeinen Rechtsverkehr teilzunehmen.¹⁵ Wird also den islamischen Gemeinschaften der Status als Religionsgemeinschaft abgesprochen, so negiert dies zugleich die Religionsfreiheit ihrer Mitglieder.

¹³ Heinrich de Wall, Zwischen-Resümee der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises der Deutschen Islam Konferenz (DIK), Vorlage für die 3. Plenarsitzung der DIK, 13. März 2008, Berlin, Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen eines islamischen Religionsunterrichts / UAG der AG 2 (DIK), Anlage, Stand: 20.2.2008.

¹⁴ Gerhard Robbers, Neuere Entwicklungen des Religionsunterrichts in öffentlichen Schulen, in: Festschrift für Friedhelm Hufen zum 70. Geburtstag, hg. von Max-Emanuel Geis u. a., München 2015, 393f.

¹⁵ BVerwG Urt. v. 23.02.2005 – Az. 6 C 2.04.

INFORMATIONEN

ISLAM

Neue Charta des Liberal-Islamischen Bundes (LIB). Der Liberal-Islamische Bund hat sich zum diesjährigen Tag des Grundgesetzes (23.5.2017) eine Charta gegeben. Die „LIB-Charta“ betont die Freiheitsrechte des Einzelnen, insbesondere die Freiheit der Gedanken und der Meinungsäußerung, die Gewissens- und Religionsfreiheit, die Entscheidungsfreiheit in Fragen der Partnerschaft sowie der Eheschließung und der Familiengründung.¹ Ausgangspunkt und Grundlage des LIB sind die im Grundgesetz und in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte niedergelegten Werte, weshalb die Unantastbarkeit der Würde des Menschen an erster Stelle genannt wird. Allen Menschen stünden unabhängig von Ethnie, Hautfarbe, Geschlecht, sexueller Orientierung, Religion und sonstigen Überzeugungen sowie Herkünften die in diesen Grundlagen verankerten Rechte zu. Zu allen Punkten werden Stellen aus Koran und Sunna zitiert, besonders prominent der Koranvers Sure 17,70, der als Beleg für die Achtung der Menschenwürde dient: „Nun haben wir tatsächlich den Menschenkindern Würde verliehen ...“² Der umfangreichste Teil der Charta ist die Präambel, die darlegt, dass zwischen den Menschenrechten und der Scharia kein Widerspruch bestehe. Denn die Scharia sei nicht als rechtliches Regelwerk zu verstehen, sondern als individueller ethischer Leitfaden der Gläubigen. Zweck der Scharia sei „das Herstellen gemeinwohlorientierter Zustände“, was nur kontextbezogen

geschehen kann und daher nicht nur die Unterscheidung von „überzeitlichen Geboten“ (wie die Achtung der Menschenwürde) und historisch bedingten juristischen Regelungen notwendig macht, sondern auch die Interpretation dieser zeitbedingten Regelungen „im Lichte der überzeitlichen Gebote“, die damit zu entscheidenden Kriterien im hermeneutischen Prozess werden. Die Verwirklichung der Scharia wird somit ethischen Leitlinien unterworfen, die unzeitgemäße und dem heutigen Kontext zuwiderlaufende rechtliche Regelungen relativieren bzw. außer Kraft setzen können und sollen – ein im Grunde in jeder Generation erforderlicher und für das hoch flexible und auslegungsoffene System „Scharia“ charakteristischer Prozess. Mit dieser Hermeneutik sind die Menschenrechte, die das Ergebnis jahrtausendelanger Menschheitserfahrung sind und der kritischen Prüfung durch die Vernunft standhalten, nicht nur mit der islamischen Tradition vereinbar, sondern „als Bestandteil der Scharia anzusehen und nicht als etwas ‚Externes‘“, so die LIB-Charta.

Aus dieser Haltung heraus werden weitere Grundsätze formuliert: Gleichheit vor dem Recht, Schutz des Privaten, Ja zur Demokratie, zur Rechtsstaatlichkeit und zur pluralistischen Gesellschaft im „religionsoffenen Säkularismus“ des Grundgesetzes, schließlich: Schutz für Gottes Schöpfung.

Der LIB legt mit der Charta ein wichtiges und zukunftsweisendes Dokument vor und stellt sich damit ausdrücklich in eine Reihe „mit zeitgenössischen Reformtheologinnen und Reformtheologen“. Im Vergleich mit einem Positionspapier des LIB zum Thema „Was ist ein liberales Islamverständnis?“ von vor ein paar Jahren (2012), das die Frage der Liberalität im Blick auf das Verständnis von Koran und Tradition ausführlich diskutiert, fällt auf, dass in der Charta das Wort „liberal“ außer im Namen des Vereins überhaupt nicht (mehr) vorkommt. Der LIB

¹ LIB-Charta: <https://lib-ev.jimdo.com>.

² Andere Übersetzungen: „Und Wir haben ja die Kinder Adams geehrt“, „Und wahrlich, Wir zeichneten die Kinder Adams aus“, „Und Wir haben den Kindern Adams Ehre erwiesen.“

zieht es vor, seine Auffassung von „liberal“ durch den Inhalt des Dokuments selbst zum Ausdruck zu bringen, nämlich „eine kritische und freiheitliche Annäherung“ an die eigene Religion und ihre Texte, was auch bedeute, den Glauben in Einklang mit den eigenen Lebensumständen zu leben und weiterzuentwickeln, ohne dabei an Spiritualität zu verlieren.³ Mit dem Hinweis darauf, den Islam ohne Verlust an Spiritualität zu leben, wird die Offenheit hin zu Muslimen mit traditionelleren und konservativen Islamauslegungen signalisiert, deren Beitrag zur „Vielfalt des Islam“ positiv gewürdigt wird. Man bezieht sich wertschätzend auf die islamische Tradition. Zugleich distanziert sich der LIB deutlich von „Reformern“, die z. B. mit den konservativen Verbänden härter ins Gericht gehen, wie etwa Abdelhakim Ourghi, Saïda Keller-Messahli oder Ahmad Mansour. Dies zeigte sich zuletzt an der umgehenden ablehnenden Reaktion des LIB auf die Freiburger Deklaration der „säkularen Muslime“ vom September 2016,⁴ die freilich auch ohne Koranzitate auskommt und nur einmal den Philosophen Ibn Ruschd (Averroës) zitiert. Was darüber hinaus die Inhalte und die Frage des hermeneutischen Umgangs mit dem Koran angeht, sind die Unterschiede zwischen LIB und „säkularen Muslimen“ (wie auch zum Muslimischen Forum Deutschland) allerdings nicht groß. Es gibt eine zunehmend lebendige „liberale“ islamische Szene mit unterschiedlichen Akteuren, die in den nächsten Jahren Positionen, Koalitionen, aber auch Abgrenzungen und mögliche soziale Räume aushandeln werden. Der LIB steht dabei gewissermaßen zwischen den scharf traditionskritischen Reformern und den konservativ geprägten großen Islamverbänden.

³ Selbstvorstellungsvideo auf www.youtube.com/channel/UCgl2a1CfmX0l0iuJ0PG91IA.

⁴ Siehe MD 1/2017, 24-26.

Gerade deshalb wäre es natürlich besonders interessant gewesen, schon in der Charta mehr über die genauere Identifizierung der sogenannten „überzeitlichen Gebote“ zu erfahren, die als ethisches Regulativ gegenüber problematischen historisch bedingten Normen in Anschlag gebracht werden, ebenso auch über das Zustandekommen der doch auffallenden Formulierung von den Menschenrechten als „Bestandteil der Scharia“ – einer Formulierung, die im islamistischen Repertoire, wenn auch mit ganz anderen Akzenten, zu einem selbstverständlichen Bestandteil des Diskurses geworden ist.

Der LIB wurde 2010 unter dem Vorsitz von Lamya Kaddor gegründet (Sitz in Köln) und macht sich für die „Akzeptanz unterschiedlicher und selbstbestimmter Lebensgestaltungen“ ebenso stark wie für eine progressive, offene und unvoreingenommene Lesart des Islam, die die historischen und sozialen Kontexte bei der Auslegung des Korans berücksichtigt. Frauen und Männer sind gleichberechtigt, es gibt weibliche Vorbeterinnen wie die Imamin Rabeya Müller. Gemeinden bestehen in Köln, Frankfurt, Berlin, Stuttgart und Hamburg; im Kreis Ennepe-Ruhr ist ein Standort im Aufbau. Die Mitgliederzahlen dürften sich im eher niedrigen dreistelligen Bereich bewegen. Erste Vorsitzende ist seit April 2016 die Islamwissenschaftlerin Nushin Atmaca.

Friedmann Eißler

SCIENTOLOGY

Abrechnung mit Scientology. (Letzter Bericht: 3/2017, 99-102) Vor einem Jahr zeigte der Bayerische Rundfunk in deutscher Erstausrstrahlung die Dokumentation „Scientology – Ein Glaubensgefängnis“. Acht Scientology-Aussteiger, zum Teil aus der höchsten Führungsebene der Organi-

sation, kamen zu Wort und schilderten anschaulich, wie dort Menschen manipuliert und schikaniert werden. Neben Lawrence Wright, der die Buchvorlage zu dieser Dokumentation lieferte, ist die amerikanische Schauspielerin Leah Remini (geb. 1970) eine prominente Scientology-Aussteigerin. Sie wurde als Hauptdarstellerin der Fernsehserie „King of Queens“ bekannt. Die Sitcom lief in Deutschland von 1998 bis 2007 und gehört hier zu den erfolgreichsten ihrer Art.

Nun rechnet die Schauspielerin mit ihrer siebenteiligen Dokumentation „Leah Remini: Ein Leben nach Scientology“ mit der Gruppe ab. Nach 35 Jahren Mitgliedschaft verließ Remini vor vier Jahren Scientology. Die Folgen der Serie zeigt der Kabelsender A&E ab dem 25. Mai 2017 immer donnerstags als deutsche TV-Premiere. Um herauszufinden, wie die Deutschen über Scientology denken, hat der Kabelsender im April 2017 von dem Meinungsforschungsinstitut Forsa eine repräsentative Umfrage durchführen lassen. Dabei ergab sich, dass etwa zwei Drittel (68 %) der Deutschen die Aktivitäten der Scientology-Organisation für gefährlich halten, nur 14 % schätzen die Gruppe als ungefährlich ein.

Was Remini in ihrer Zeit als Scientologin und anschließend erlebte, fasst sie in dieser Dokumentation zusammen und bezieht auch Schilderungen anderer Aussteiger ein. Sie berichtet von den Methoden der Organisation, vom Umgang mit Kritikern und Aussteigern sowie vom sogenannten „Trennungsbefehl“, der Forderung, jeglichen Kontakt zu Personen oder Familienmitgliedern abzubrechen, die Scientology kritisch gegenüberstehen. Auch wenn kulturbedingte Unterschiede zu den USA unübersehbar sind, informiert diese Serie zielgruppenorientiert über eine problematische Gruppe. Auf der Internetseite der Serie sind neben Hintergrundmaterialien zu den einzelnen Folgen auch ein Scientology-Glossar und

Kontaktadressen von Beratungsstellen zu finden (www.ae-tv.de/leahremini).

Michael Utsch

JEHOVAS ZEUGEN

Kritik der Bundesregierung am Verbot von Jehovas Zeugen in Russland. (Letzter Bericht: 3/2017, 105f) Das Oberste Gericht Russlands hat die Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas im April 2017 als eine extremistische Gruppe eingestuft und sie deshalb verboten. Ihr Vermögen soll beschlagnahmt werden. Nach eigenen Angaben zählen die Zeugen Jehovas in Russland rund 170 000 Anhänger, fast ebenso viele wie in Deutschland.

Die Bundesregierung hat Russland daraufhin aufgefordert, sich an seine internationalen Verpflichtungen zu halten und den Zeugen Jehovas die ungehinderte Ausübung ihrer Religion zu ermöglichen. Das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit sei in der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sowie im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte fest verankert. Zu deren Respektierung und Wahrung habe sich Russland völkerrechtlich bindend verpflichtet (Pressekonferenz am 21.4.2017).

Jehovas Zeugen verfolgen keine politischen Ziele. Es führt deshalb in die Irre, sie als extremistisch einzustufen. Auch wenn die Religionsgemeinschaft in mancherlei Hinsicht ein hohes Konfliktpotenzial aufweist (strikt hierarchische Organisation mit Absolutheits- und Exklusivitätsanspruch, soziale Ächtung von Aussteigern), stellt sie keine Bedrohung für eine aufgeklärte und mündige Bevölkerung dar. Eine Regierung, die eine Religionsgemeinschaft verbietet, mischt sich auf übergriffige Weise in private Gewissensentscheidungen seiner Bürger ein.

Michael Utsch

IN EIGENER SACHE

Religiöse Aufklärung in der Flüchtlingsarbeit (Faltblätter in mehreren Sprachen).

Die Weltanschauungsbeauftragten der beiden großen Kirchen haben Texte herausgegeben, die in leicht verständlichem Deutsch und in einigen Muttersprachen der Geflüchteten über Religionsfreiheit und problematische religiöse Strömungen und Gruppen informieren.

Geflüchtete Menschen wissen meist wenig über die Rolle der Religionen und über religiöse Gruppen in Deutschland. Viele von ihnen werden aber bereits nach kurzer Zeit mit Einladungen von religiösen Gruppen konfrontiert. Leicht verständliche Texte in einfachem Deutsch sowie auf Arabisch, Paschto, Urdu, Farsi, Englisch, Französisch und Serbisch sollen Geflüchteten helfen, sich zu informieren und Orientierung zu finden. Darüber hinaus bieten sie eine solide Wissensgrundlage für die Verantwortlichen in der Flüchtlingsarbeit.

Die Texte behandeln den Islamismus in Deutschland, den christlichen Fundamentalismus und die Religionsgemeinschaft Jehovas Zeugen. Außerdem enthalten sie

Basisinformationen zur religiösen Situation in Deutschland und zum Thema Religionsfreiheit. Sachlich informieren sie über den Glauben der missionierenden Gruppierungen und erklären deren Besonderheiten. Die Informationen sollen die Leser zum persönlichen Urteil befähigen und verhindern, dass die umworbene Menschen sich unreflektiert an Gruppen binden, die negativen Einfluss auf ihre Integration ausüben können.

Herausgeber der Texte ist die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Kooperation mit der Konferenz der Diözesanverantwortlichen und Beauftragten für Weltanschauungsfragen in den römisch-katholischen Bistümern Deutschlands sowie der Konferenz der Landeskirchlichen Beauftragten für Sekten- und Weltanschauungsfragen in der EKD. Die kirchlichen Weltanschauungsbeauftragten stehen allen Menschen und Einrichtungen auch über diese Erstinformation hinaus für eine Beratung zur Verfügung.

Alle Texte können auf der Internetseite der EZW kostenfrei als PDF abgerufen werden: <http://ezw-berlin.de/html/8236.php>.

Michael Utsch

STICHWORT

Speisegebote

Neben der Sexualität ist das Essen der am stärksten regulierte Lebensbereich menschlicher Gesellschaften: Beide Lebensvollzüge sind unverzichtbare Grundlagen des biologischen wie sozialen (Über-)Lebens von Individuum und Art. Essensbezogene kulturelle Bräuche und religiöse Gebote gehören dabei zu den zentralen Eigenarten, die eine Kultur von der anderen unterscheidet und ihr Selbstbild im Gegenüber zu anderen prägt. Alle Religionen und Kulturen kennen die Ernährung betreffende Vorschriften und Bräuche. Speisegebote betreffen sowohl die Auswahl der Nahrungsmittel als auch Zubereitung und Verzehr. Neben der Einteilung in erlaubte und nicht erlaubte Speisen finden sich Regelungen unter anderem im Hinblick auf geeignete Tages- und Jahreszeiten (z. B. Fasten- und Festzeiten), Anlässe (Festmahl, Krieg, Reise), Vermischung von Speisen, Zubereitungsart, Speisen- und Personenfolge bei Zubereitung und Verzehr, Tischgenossen, Lebenssituation der Essenden, Geschlecht sowie religiöse und soziale Stellung. Oft ruhen Speisegebote auf kultischen Reinheitsvorstellungen. Besonders häufig betreffen sie den Verzehr von Fleisch, da dieses das Töten voraussetzt. Davon abgeleitet ist in Judentum und Islam das Blut als Sitz des Lebens tabu (Lev 17,11). In manchen Religionen beruht der Kern der Heilslehre auf Essensvorschriften (Manichäismus).

In vielen Religionen finden sich Formen des Kultmahls, i. e. das feierliche Essen und Trinken besonders zubereiteter Speisen mit Kultgenossen an einem besonderen (Tempel, Berg) oder speziell bereiteten Ort (Altar) zu festgesetzten Zeiten. Häufig geschieht dies im Bewusstsein der Gegenwart der (einer) Gottheit oder der Erinnerung an

sie. Das Kultmahl hat für die Teilnehmer sozial integrierende und gemeinschaftsvergewissernde Funktion. Opfertgaben und die Vorstellung einer göttlichen Gastgeber-schaft beim Kultmahl kulminieren bisweilen in der Vorstellung, dass hier die göttliche Kraft substanziiell einverleibt werde (Theophagie).

Funktionen und Begründungen

Religionspsychologisch haben Speisegebote identitätsstiftende Funktion nach innen wie nach außen. Sie dienen: (a) *Der Sichtbarkeit*: Wer anders isst, ist gezwungen, sich nach außen zu seinem Glauben und zu seiner Gemeinschaft zu bekennen. (b) *Der Selbstvergewisserung*: Indem ich mich an Speisegebote halte, versichere ich mich der Zugehörigkeit zu meinem Gott und meiner Gemeinschaft. Diese Funktion wird in religiösen Texten selten explizit, aber das AT begründet zumindest *eine* Essensvorschrift soziofunktional: Die Israeliten sollen Passah mit ungesäuertem Brot feiern, damit ihre Kinder „warum“ fragen und daraufhin die Geschichte vom Exodus, die Gründungsgeschichte ihres Volkes, hören (Ex 12,26f). (c) *Der Abgrenzung* (Separation): Essen schafft Gemeinschaft, und offensichtlich führen Essensgebote zu Abgrenzungen; die Verbote der einen kontrastieren die Bräuche der Umgebung. Das ist intendiert. Zum Umgang Israels mit den Kanaanäern heißt es: „Hüte dich [... vor] den Bewohnern des Landes, damit sie, wenn sie ihren Göttern nachlaufen und ihnen opfern, dich nicht einladen und du von ihrem Opfer isst“ (Ex 34,15). Im Extremfall kann man mit manchen oder allen außerhalb der eigenen Gruppe nicht essen, weil sie kultisch unrein sind. Dies dient zumal in endogamen Kleingruppen auch der Bestandswahrung. Zur Separation gehört andererseits die Integration: Weil Speisegebote Abgrenzung bewirken, gilt umgekehrt, dass Kommen-

salität (Tischgemeinschaft) nach innen die Gemeinschaft stiftet und stärkt. Der Mensch gehört zu der Gruppe, mit der er zusammen isst.

In Judentum und Islam sind Speisegebote einzig durch Gottes Anordnung legitimiert und hinreichend begründet. Hinzutretende funktionale Erklärungen und Begründungen tauchen nur vereinzelt schon früh auf: Bereits Maimonides (12. Jahrhundert) behandelt die schädlichen Eigenschaften nicht erlaubter Speisen. Sie sind dem Wesen des Gebots aber im Grunde fremd. Erst im 19. Jahrhundert treten zunehmend Erklärungen in den Vordergrund, die bestimmte Speisegebote mit einem hygienischen oder medizinischen Nutzen erklären wollen (z. B. Entdeckung der Trichinen im Schweinefleisch). Diese sind aber in sich selbst nicht schlüssig und entsprechen zwar dem rationalistischen Bedürfnis der Zeitgenossen, nicht aber dem Geist der Speisevorschriften. Diese enthalten nirgends medizinische Erwägungen, es fehlte zur Entstehungszeit auch das notwendige Wissen. Doch begründen solche Rationalisierungen regelmäßig die Aufweichung der Speisegebote (Reformjudentum), indem sie ihre Einhaltung ans Gewissen des Einzelnen verweisen: „Der Speiseplan darf die moralischen Forderungen an den Menschen nicht überschatten“ (Romain/Homolka, 138). Auch im Islam finden sich heute zum Beispiel in der pädagogischen Literatur für Jugendliche medizinische Erklärungen für den Sinn der Gebote (Sengül).

Judentum

Im Judentum finden sich ausgefeilte systematische Listen der erlaubten (koscheren) und nicht erlaubten Speisen (Lev 11; Dt 14; zur Problematik der Terminologie „rein“/„unrein“ – besser: „geeignet“/„ungeeignet“ – vgl. Schmitz, 12). Dabei sind

ausschließlich fleischliche Nahrungsmittel verboten. Die Regel betreffs ungesäuerten Brotes bezieht sich nur auf einen bestimmten Vollzug im Rahmen eines kultischen Erinnerungsmahls. Zubereitungs- und Herstellungsvorschriften betreffen z. B. das Nichtvermischen von Blut und Milch (Ex 23,19: „Du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen“), was dazu führt, dass manche jüdischen Küchen zweigeteilt und alle Utensilien doppelt vorhanden sind. Die Auslegungstradition spezifiziert ausgehend von Lev 19,23 für viele Speisen detailliert eine koschere Herstellungsweise unter rabbinischer Aufsicht. So ist für Pflanzen ein Mindestalter vor der ersten Ernte festgelegt, alle sieben Jahre darf nicht geerntet werden, bei der Produktion muss das Sabbatgebot beachtet, eine Armenabgabe gezahlt werden usw. In nachbiblischer Zeit wurden die jüdischen Speisegebote immer mehr ausgeweitet und von Nichtjuden zubereitete Speisen teilweise völlig abgelehnt (so schon Dan 1,8; Judith 10,5f; 12,2f), bis die Ablehnung jeglicher Tischgemeinschaft schon in der römischen Antike als charakteristisch jüdisch galt.

Islam

Islamische Speisevorschriften sind aus dem Judentum abgeleitet, allerdings in ihrem Umfang reduziert. Auch hier steht die kultische Reinheit (*halal*) im Vordergrund, schon der Körperkontakt macht unrein (*haram*). Verboten sind Schwein, Blut und nicht rituell korrekt geschlachtete (also auch natürlich verendete und getötete sowie in anderen religiösen Zusammenhängen geschlachtete) Tiere sowie alle Derivate des Schweinefleischs (Gelatine etc.). Auch hier betreffen Verbote fast nur Fleisch. Hinzu kommt ein Alkoholverbot (Sure 5,92), wobei die Tradition hier lange uneindeutig war, da der Koran Alkohol anfangs noch erlaubte

(Sure 16,67). Zu den „fünf Säulen“ gehört das einmonatige Fasten im Ramadan.

Christentum

Im Alten Testament werden Bundesschlüsse unter Menschen und mit Gott durch gemeinsames Essen besiegelt (Gen 15,9ff; 26,30 u. ö.). Das zukünftige Heil wird im Alten und Neuen Testament als Mahlgemeinschaft vorgestellt (Jes 25,6ff; Mt 8,11f; 22,1-14). Gemeinsames Essen kann dabei religiöse Normen unterminieren und durch neue ersetzen, etwa wenn Jesus mit „Sündern und Zöllnern“ Mahlgemeinschaft hat (Mk 2,15ff; Lk 15,1f u. ö.). Paulus erneuert Jesu Auflösung der Speisegebote (Mk 7,15) in der Auseinandersetzung über ihre Anwendung auf Heidenchristen (Gal 2,11-13) und stellt das Essen von Götzenopferfleisch dem Gewissen des Einzelnen anheim (1. Kor 8,6-10; 10,25). Dabei ist der sozialetische Aspekt entscheidend: nach innen Rücksichtnahme auf die Ängstlichen (1. Kor 8; Röm 14), nach außen Solidarität und Bekenntnistreue (1. Kor 10,28), wobei es in Korinth um heidnisches Opferfleisch, in Rom um Fleisch und Wein ging. Eschatologisch vorausgreifend ist die Bedeutung, wenn der bereits erhöhte Herr mit den Jüngern isst (Lk 24,30; Joh 21,12f). Die Aufhebung aller Speisegebote (nur Fastenregeln überleben teils bis heute) und des ihnen zugrunde liegenden Denkens überführt die kultisch-religiöse Kategorie „rein-unrein“ in eine ethische Dimension: Nicht, was in den Mund hineingeht, macht unrein, sondern was herauskommt (Mk 7). Durch die Beseitigung von Essensregeln wird der universale Anspruch der Zuwendung Gottes im christlichen Glauben deutlich. Zugleich aber kommt mit dem Abendmahl eine neue, *sakramentale* Dimension hinzu. Hier stiftet das Mahl, das zum Leib Gottes wird (Theophagie), Gemeinschaft mit Gott über den Tod hinaus und verbindet

die Mahlteilnehmer zum neuen Leib. Es ist intendiert als Mahl, das nur dem Kreis der initiierten Gemeinschaftszugehörigen (Getauften) zugänglich ist und bringt daher erneut die Kategorie der Abgrenzung ins Spiel.

Hinduismus

Die bei Weitem ausgefeiltesten Ernährungsvorschriften gibt es in jenen Religionen, die als „Hinduismus“ zusammengefasst werden. Dabei sind bzw. machen zwar auch manche Speisen, insbesondere Fleisch, unrein: So wird zwischen „kalten“ Speisen (in Wasser Gekochtes, Milch, Honig) und „heißen“ Speisen (in Öl Gebratenes, Eier, Zwiebeln, Wurzelgemüse) unterschieden, da erstere Ruhe, Enthaltensamkeit und Sanftmut, letztere Begierde, Mut und Aggression fördern. Manche Traditionen erlauben nur, was Tiere freiwillig hergeben, also Wolle und Milch, nicht aber Eier und Fleisch. Fleisch gilt als unrein, weil die Schlachtung dem Gebot der Nichtschädigung von Leben (*ahimsā*) widerspricht, daher ist Vegetarismus insbesondere in höheren Kasten weit verbreitet. Begründet werden die Speiseregeln nicht durch göttliches Gebot, sondern durch ihre wesenhaften Auswirkungen auf Karma und Wiedergeburt. „Ist die Nahrung rein, ist das Wesen des Menschen rein“ (Bhagavadgita 17,7).

Weitaus wichtiger aber sind die Regelungen, die Personen und ihre sozialen Beziehungen in einer hierarchischen Linie betreffen: Alle, die kultisch gesehen einer niedrigeren Gruppe angehören, dürfen Speisen von Höher- und Gleichrangigen annehmen, von unten nach oben ist eine Gabe nicht möglich. Die indische Kaste bzw. Geburtsgruppe (*jāti*) ist weithin geradezu durch Speisegemeinschaft und Endogamie *definiert* – sprichwörtlich bestimmen „Brot und Tochter“ die Kastenidentität. Hier ist die kultische Reinheit also nicht mehr

primär an die Speise selbst geknüpft, sondern an die Menschen, die bei Herstellung und Verzehr beteiligt sind.

Ausgesetzt sind diese Regeln nur bei Speisen, die als Opfergabe im Tempel den Göttern gegeben und anschließend an Besucher verteilt werden. Hier sind kultische Kasten- und andere Statusfragen sowohl für Geber als auch für Empfänger aufgehoben, da jede etwaige Unreinheit durch den Umweg über das Opfer als beseitigt gilt. Vor dem beschriebenen Hintergrund wird klar, wie provokativ es war, als Mahatma Gandhi mit Niedrigkastigen oder sogar Kastenlosen aß, wie überhaupt Reformbewegungen im Hinduismus oft mit der Infragestellung der strikten Kastentrennung beim Essen einhergingen.

Sikhismus

Eine Besonderheit ist die religiös begründete Gastfreundschaft im Sikhismus (eine hinduistisch-islamischen Mischreligion aus dem 16. Jahrhundert), der ansonsten als Minderheit eine durchaus stark auf Abgrenzung setzende Religion ist. Zum Kernauftrag jeder Gurudwara (Tempel) gehört eine von Ehrenamtlichen betriebene und von der Gemeinde finanzierte Küche mit Speisehalle für das *Kar Langar*. Sie versorgt jederzeit jeden Besucher (nicht nur symbolisch) unabhängig von Religion und Status kostenlos mit warmem Essen – in großen Tempeln sind dies täglich viele Tausende.

Westliche Moderne

In der westlichen Welt binden religiöse und kulturelle Normen oft nur noch so weit, wie sie sich der Einzelne willentlich aneignet. Allenfalls gesundheitliche Erwägungen können noch allgemeine Normen setzen. Zugleich etablieren sich seit dem 19. Jahrhundert (Lebensreformbewegung) neue essensbasierte weltanschauliche Ori-

entierungen, die teils mit der modernen Esoterik verbunden, teils säkular begründet sind. Typische esoterische Denkmuster greifen z. B. östliche Wiedergeburt- und Karmavorstellungen auf und wenden sie als unmittelbaren Tun-Ergehenszusammenhang auf das jetzige Leben an, sodass alle Krankheiten erklärbar werden. Der Esoterikanbieter Rüdiger Dahlke etwa empfiehlt den Fleischverzicht, weil die „Herzlosigkeit der Schlachthöfe“ Herzkrankheiten und das „Zerfleischen“ in den „Tierfabriken“ die „Selbsterfleischung“ in Form von Krebs verursache. Die Australierin Ellen „Jasmuheen“ Greve (geb. 1956) behauptet, sich seit Jahrzehnten ausschließlich von Prana-Energie zu ernähren, und propagiert ein System, das die komplette Umstellung auf diese „Lichtnahrung“ erlaubt (mehrere Todesfälle weltweit).

Grundlage dieser Entwicklungen ist das Streben nach Gesundheit (statt kultischer Reinheitsideale), da eine Zeit, die weithin ohne transzendenzbezogene Hoffnungen auskommt, den eigenen Leib zum Heils-träger macht (Gesundheit, Schönheit, Langlebigkeit). Fasten etwa wird dann durch imaginäre Ziele („Entschlackung“) vor allem als „Heilfasten“ praktiziert. Hinzu kommen Wertorientierungen, die Essen nach Ökologie, Regionalität, Ökonomie, Gentechnik, Tierethik kategorisieren. Sie etablieren eine neue Art von Einteilung in Erlaubtes und Nicht-Erlaubtes. In vielen sozialen Milieus und Essenschulen (Vegan, Fair-Trade, Bio) verbinden sich damit auch Identitätsmarker, die das Selbstbild konstituieren und Gruppenzugehörigkeit signalisieren.

Diese individualisierte, säkulare Liberalität ist eine singuläre Entwicklung. Bezogen auf das Essen ist der westliche Gedanke „Vielfalt ist per se wertvoll“, d. h. Essen als willkommenes Experimentierfeld für fremde kulturelle Einflüsse, keineswegs universal, sondern eher ungewöhnlich. Andersorts gilt das genau Entgegengesetzte: „Das mo-

derne westliche Konzept der Neugier auf fremde Küchen und Speisen ist im traditionellen Indien unbekannt: Man isst kultur-, raum- und kastenspezifisch, das Fremde galt und gilt als gefährlich“ (Syed, 95). Ist es Zufall, dass zwei der ältesten Kulturen der Welt (Indien und China) kulinarisch höchst konservativ sind? Angesichts der identitätsstiftenden Funktion religiöser und kultureller Essensgebote und -bräuche erscheint der gegenwärtige westliche Weg als Indiz eines sich auf vielen Gebieten vollziehenden historischen Experiments. Ob er langfristig erfolgreich, also mit dem dauerhaften Fortbestand einer Kultur kompatibel ist, wird die Zukunft zeigen.

Literatur

- Antes, Peter: Halal oder haram? Essen und Trinken im Judentum und Islam, in: P&S. Magazin für Psychotherapie und Seelsorge 2/2017, 18-21
- Baumgartner, Judith: Ernährungsreform – Antwort auf Industrialisierung und Ernährungswandel. Ernährungsreform als Teil der Lebensreformbewegung am Beispiel der Siedlung und des Unternehmens Eden seit 1893, Frankfurt a. M. 1992
- Dahlke, Rüdiger: Peace Food. Wie der Verzicht auf Fleisch und Milch Körper und Seele heilt, München 2011
- Dierks, Alexandra: Heiliges Essen. Über das Abendmahl, in: P&S. Magazin für Psychotherapie und Seelsorge 2/2017, 10-13
- Finch, Martha L. / Madden, Etta L.: Eating in Eden. Food and American Utopias (At Table), Lincoln 2006
- Funkschmidt, Kai: Erlösung durch Ernährung. Veganismus als Ersatzreligion, in: MD 11/2015, 403-412; 12/2015, 445-455
- Khare, Ravindra S. / Rao, Madhugiri S. A. (Hg.): Food, Society and Culture. Aspects in South Asian Food Systems, Durham, North Carolina, 1986
- Löwner, Gudrun: Heiliges Essen im Sikhismus – Gastfreundschaft über Grenzen hinweg, in: ZMiss 43 (2017), 33-51
- Michaels, Axel: Der Hinduismus, München 1998
- Puskar-Pasewicz, Margaret: Cultural Encyclopedia of Vegetarianism, Santa Barbara 2010
- Romain, Jonathan A. / Homolka, Walter: Progressives Judentum. Leben und Lehre, München 1999
- Sengül, Ahmet Taha: Islam. Wegweiser für Jugendliche, Osnabrück 2009
- Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Die Religionen und das Essen, München 2000
- Schmitz, Bertram: Religiös konnotiertes Essen als Partizipation, Integration und Separation, in: ZMiss 43 (2017), 9-32
- Syed, Renate: „Ein wahrer Hindu isst nichts, das Augen hat“. Die Bedeutung der Nahrung für die Hinduidentität im Altertum und im heutigen Hindunationalismus, in: ZMiss 43 (2017), 87-104
- Vellenga, Sipco: Ritual Slaughter, Animal Welfare and the Freedom of Religion. A Critical Discourse Analysis of a Fierce Debate in the Dutch Lower House, in: Journal of Religion in Europe 8 (2015), 210-234

Kai Funkschmidt

BÜCHER

Constantin Schreiber, Inside Islam. Was in Deutschlands Moscheen gepredigt wird, Berlin 2017, 256 Seiten, 18,00 Euro.

Über acht Monate hinweg besuchte Constantin Schreiber 13 willkürlich ausgewählte Freitagsgebete verschiedener Moscheen in Deutschland. Der Journalist war einige Jahre im Libanon und den Vereinigten Arabischen Emiraten tätig und spricht daher arabisch. Islamfeindlichkeit kann ihm kaum vorgeworfen werden, denn er produzierte 2015 die erste arabischsprachige Sendung für Flüchtlinge in Deutschland. Seine Moscheebesuche begann er, um unberechtigter Verallgemeinerung im Blick auf Hetzpredigten entgegenzutreten und um selbst herauszufinden, ob Moscheen in Deutschland nur Gebetsräume oder doch „Refugien antidemokratischen Gedankenguts“ (9) sind. Besonders interessierte den Journalisten dabei auch, ob und wie die Moscheen zur Integration der Muslime in Deutschland beitragen. Die Ergebnisse seiner Recherche hat Constantin Schreiber nun in seinem Buch „Inside Islam“ veröffentlicht.

Zu Beginn stellt Schreiber vor, wie es überhaupt zu seinen Besuchen von Freitagsgebeten kam, dass es Schwierigkeiten bei der Suche nach Übersetzern der aufgezeichneten Predigten und auch bei der Suche nach Islamwissenschaftlern gab, die bereit waren, die Predigten zu kommentieren und zu decodieren, um westlichen Lesern verständlich zu machen, was bei den Hörern der Predigt ankommt. Der Hauptteil des Buches besteht aus der Übersetzung der Predigten. Jeder Predigt ist eine Kurzzusammenfassung über Ort und Zugehörigkeit der Moschee (sunnitisch/schiitisch/Ahmadiyya; türkisch/arabisch) und das Thema der Predigt vorangestellt. Es folgt eine Zusammenfassung wichtiger tagespolitischer Ereignisse der

Woche, in der Schreiber das Freitagsgebet besuchte, und eine Beschreibung der Moschee, ihrer Lage und der Besucher. Die Predigten werden vollständig übersetzt und mit Anmerkungen zu islamischen Begriffen und Konzepten wiedergegeben. Schließlich wird jede Predigt von Schreiber mit einem Islamwissenschaftler besprochen und kommentiert; Versuche, bzw. (wenn vorhanden) Ergebnisse eines Gesprächs mit dem jeweiligen Imam über die Predigt werden wiedergegeben. Den Schluss des Buches bildet ein Resümee Schreibers.

Zwei der Predigten sind weder stark politisch geprägt noch bewerten sie das Leben in Deutschland negativ. Es sind tatsächlich Predigten zu religiösen Themen, auch wenn Schreiber bei einer dieser beiden Predigten über die Entrichtung der Armensteuer auf Datteln und Kamele nach der Relevanz für das Leben der Hörer in Deutschland fragt. Die zweite dieser nicht-politischen Predigten ruft hauptsächlich dazu auf, sich religiös mehr zu bilden und enthält sogar eine kritische Anspielung gegenüber Salafiten. Im Gegensatz dazu sticht die Predigt in der Şehitlik-Moschee Berlin vom 22.7.2016, der Woche nach dem Putschversuch in der Türkei, als politische Ansprache heraus. Die Predigt verurteilt den Putsch deutlich und bezeichnet die im Putsch Getöteten als Märtyrer. Obwohl die Predigt den Charakter eines Gebets hat und von den Zuhörern immer wieder durch Amen-Rufe unterbrochen wird, spielen vor allem Begriffe wie „Heimat“ und „unsere Nation“ eine Rolle. Darunter wird selbstredend die Türkei verstanden, die „dem Paradies ähnelnde Heimat ... auf die alle Unterdrückten und Benachteiligten, egal welcher Sprache, Hautfarbe und Rasse, ihre Hoffnung setzen“ (97). Auch in der Mehmed Zahid Kotku Tekkesi Berlin wird „unser Land“ mit der Türkei identifiziert und eine Predigt in der darauffolgenden Woche am 30.12.2016 über Weihnach-

ten, „der größten aller Gefahren“ (206), angekündigt.

Häufig wird in den Predigten über die religiöse Unkenntnis, das Desinteresse an der Koranlektüre und die Vernachlässigung des Gebets geklagt. Religiöse Themen spielen also durchaus eine Rolle. Allerdings sind diese Klagen teilweise gepaart mit Kritik an der westlichen Gesellschaft und der Forderung, sich von dieser fernzuhalten. In der einzigen schiitischen Predigt, die Schreiber besuchte, gipfelt diese Kritik im Ausruf des Predigers: „Ihr könnt nicht sagen: ‚Ich bin zugleich Demokrat und Schiit‘“ (219). Demokratie und Liberalismus werden in dieser Predigt zwar als das Gegenteil von Salafismus und Radikalismus bezeichnet, aber dennoch für genauso falsch gehalten.

Der Stil des Buches ist weniger reißerisch, als es der Titel vermuten lässt. Es ermöglicht Lesern, die weder arabisch noch türkisch sprechen, Predigten zur Kenntnis zu nehmen, die Muslime in deutschen Moscheen zu hören bekommen. Wie Muslime ihren Glauben innerhalb der deutschen Gesellschaft und innerhalb der dadurch vorgegebenen Grenzen leben können, dazu wird den Gläubigen in den Predigten kaum Hilfe und Anleitung geboten. Schreiber zieht sogar das düstere Fazit: „Während vor der Moschee-Tür permanent über Integration gesprochen wird, predigt man im Inneren das Gegenteil“ (241).

Es ist aber deutlich, dass es sich bei den von Schreiber gehörten Predigten nicht um eine repräsentative Auswahl handelt.

Das gibt Grund zu der Hoffnung, dass nicht überall so gepredigt wird, aber die Beobachtungen des Autors sind beunruhigend und zeigen, dass an der Integration von Muslimen weiter gearbeitet werden muss.

Hanna-Maria Riesner, Tübingen

AUTOREN

Bekir Altaş (Altas), Jurist, Generalsekretär der Islamischen Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG).

Dr. theol. Friedmann Eißler, Pfarrer, EZW-Referent für Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiösen Dialog.

Dr. theol. Andreas Fincke, Hochschulpfarrer und Leiter der Evangelischen Stadtakademie in Erfurt.

Dr. theol. Kai M. Funkschmidt, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Mormonen und apostolische Gemeinschaften im europäischen Kontext.

Dr. theol. Harald Lamprecht, Beauftragter für Weltanschauungs- und Sektenfragen der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens.

Dr. Philip Lewis, Lecturer in Peace Studies, University of Bradford.

Hanna-Maria Riesner, hat einen 2-Fach-Bachelor in Judaistik / Arabistik und Evangelischer Theologie (LMU München) und studiert seit 2016 Evangelische Theologie (Diplomstudiengang) in Tübingen, Praktikantin der EZW im März 2017.

Prof. Dr. phil. Michael Utsch, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent, zuständig für psychologische Aspekte neuer Religiosität, Krankheit und Heilung, Lebenshilfemarkt, Sondergemeinschaften.

NEUE EZW-TEXTE



Reinhard Hempelmann / Martin Hochholzer /
Johannes Sinabell (Hg.)

Heute glauben in Europa Zwischen Religionsdistanz und Religionsfanatismus

EZW-Texte 247, Berlin 2017, 140 Seiten

Der EZW-Text dokumentiert Vorträge, Berichte und Analysen, die im Zusammenhang einer internationalen ökumenischen Fachtagung der kirchlichen Weltanschauungsbeauftragten 2016 in St. Pölten (Österreich) entstanden sind. Sie beschäftigten sich mit der in die Weite gehenden Frage, was „Heute glauben in Europa“ heißt. Wie sind die Veränderungen der religiösen Landschaft zu beschreiben? Welche kulturellen und rechtlichen Rahmenbedingungen bestimmen die weltanschaulichen und religiösen Entwicklungen mit? Welche theologischen und kirchlichen Aufgaben ergeben sich daraus? Wie können kirchliche Beauftragte für Weltanschauungsfragen mit dazu beitragen, Fanatismus und Extremismus zu überwinden? Wie können sie mit Menschen, die religiös distanziert und indifferent sind, in ein Gespräch und einen Dialog eintreten?



Friedmann Eißler / Kai Funkschmidt (Hg.)

Missionsverzicht? Mission, interreligiöser Dialog und gesellschaftlicher Frieden

EZW-Texte 248, Berlin 2017, 148 Seiten

Missionsverzicht als Voraussetzung für gelingenden Dialog, gar für die Bewahrung des gesellschaftlichen Friedens? Anders als die großen ökumenischen Missionserklärungen der letzten Jahre äußern sich Stimmen aus dem Raum der EKD in dieser Richtung – ein deutscher Sonderweg. Der EZW-Text analysiert und kritisiert damit verbundene Begründungen und Entwicklungen in der Absicht, bisher weniger beachtete Argumente in die Diskussion einzubringen, insbesondere zum christlich-islamischen Dialog und zur „Islammission“. Inhalt und Gestalt christlicher Mission werden aus unterschiedlichen Perspektiven thematisiert. Mission ist nicht als aggressiver Akt der Überwältigung zu verstehen, Dialog nicht als Verleugnung des missionarischen Auftrags, Vorurteile gilt es auf allen Seiten abzubauen. Der EZW-Text enthält einen konzisen Beitrag aus islamischer Sicht zum Verständnis von da'wa, Mission und Dialog.

Die EZW-Texte sind im Abonnement oder im Einzelbezug erhältlich. Wenden Sie sich bei Interesse bitte an die EZW (Auguststr. 80, 10117 Berlin, Tel. 030/28395-211, Fax: -212, Mail: info@ezw-berlin.de). Weitere Informationen und Online-Bestellmöglichkeit unter www.ezw-berlin.de.

IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), einer Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), im EKD Verlag Hannover.

Anschrift: Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon (0 30) 2 83 95-2 11, Fax (0 30) 2 83 95-2 12
Internet: www.ezw-berlin.de
E-Mail: info@ezw-berlin.de

Redaktion: Friedmann Eißler, Ulrike Liebau
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder.

Verlag: EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12,
30419 Hannover, Telefon (05 11) 27 96-0,
Evangelische Bank eG,
Kontonummer 660 000, BLZ: 520 604 10,
IBAN: DE05 5206 0410 0000 6600 00,
BIC: GENODEF1EK1

Bezugspreis: jährlich € 36,- einschl. Zustellgebühr.
Erscheint monatlich. Einzelnummer € 3,00 zuzügl.
Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

Bei Abonnementwunsch, Adressenänderungen, Abbestellungen wenden Sie sich bitte an die EZW.

Druck: verbum Druck- und Verlagsgesellschaft mbH,
www.verbum-berlin.de

EZW, Auguststraße 80, 10117 Berlin
PVSt, DP AG, Entgelt bezahlt, H 54226