

Islam europäischer Prägung

Derzeit leben rund 700.000 Musliminnen und Muslime in Österreich, wovon die Mehrheit einen türkischen Migrationshintergrund hat. Die hohe Zahl von Asylwerber/innen und Flüchtlingen aus islamisch geprägten Ländern wie Syrien, Afghanistan und dem Irak hat in den letzten Jahren zu einem Anstieg der muslimischen Bevölkerung in Österreich geführt.

Mit dem Steigen der Zahl der Muslim/innen erhält auch die Frage nach der Übereinstimmung der Glaubensinhalte des Islam mit unserem europäischen Wertefundament verstärkt an Bedeutung. Ein moderner, liberaler Islam europäischer Prägung vertritt eine Auslegung religiöser Schriften in Einklang mit Grundsätzen wie der Gleichberechtigung von Mann und Frau, dem Vorrang staatlicher Gesetze vor religiösen Normen und der Trennung staatlicher und religiöser Institutionen.

Religiöse Rituale sind Teil des Alltags vieler Musliminnen und Muslime in Österreich. Dies zeigt auch die im Auftrag des ÖIF von Peter Filzmaier und der Donau Universität Krems durchgeführte

Studie zu muslimischen Gruppen in Österreich, in der knapp die Hälfte der befragten Muslim/innen angibt, dass der Islam nicht nur in der Familie, sondern auch in der Gesellschaft aus ihrer Sicht eine starke Rolle spielen sollte. Religion darf nicht zum trennenden Element der Gesellschaft werden. Das friedliche Miteinander in Freiheit von Menschen unterschiedlicher oder ohne Religion in Österreich muss beibehalten und gefördert werden, auch durch gezielte Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten und Publikationen wie diesem Sammelband, der einen Blick auf einen fortschrittlicheren Islam ermöglicht.

Bedeutende islamische Theolog/innen wie Mouhanad Khorchide, Zekirija Sejdini, Seyran Ateş oder Saïda Keller-Messahli sind wichtige Stimmen in der Diskussion um einen Islam, der in Einklang mit Europa, Österreich und seinen Grundwerten steht. Dieser Sammelband fasst Beiträge namhafter Expertinnen und Experten zusammen und ist als ein Beitrag zur Debatte um einen „Islam europäischer Prägung“ zu sehen.

SUSANNE RAAB

Leiterin Sektion Integration im Bundesministerium für Europa, Integration und Äußeres

FRANZ WOLF

Direktor Österreichischer Integrationsfonds

Kurzbeschreibung

Seit der letzten Volkszählung im Jahr 2001 hat sich der Bevölkerungsanteil der Muslim/innen in Österreich von 4 auf 8 Prozent in etwa verdoppelt. In absoluten Zahlen entspricht dies rund 700.000 Muslim/innen in ganz Österreich. In den kommenden Jahren wird sich diese Zahl weiter erhöhen. Je nach Szenario ist bis zum Jahr 2046 mit einem Anstieg des Anteils der Muslim/innen an der Gesamtbevölkerung in Österreich auf bis zu 21 Prozent zu rechnen. In Wien könnte bis dahin nahezu jede/r Dritte muslimischen Glaubens sein. Zu diesem Ergebnis kommt eine aktuelle Studie des Vienna Institute of Demography der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.¹

Vor dem Hintergrund der wachsenden Zahl an Muslim/innen, derzeit vor allem aus Ländern wie Syrien und Afghanistan, stellt sich die Frage, wie die Integration in einem säkularen, wenngleich religionsfreundlichen, demokratischen Staat gelingen kann. Ein Blick auf die Ergebnisse einer aktuellen Studie der Donau Universität Krems von Peter Filzmaier und Flooh Perlot² zeigt, dass unter vielen Muslim/innen in Österreich Ansichten und Vorstellungen vorherrschen, die nicht zu unserer Gesellschaft passen.

So zeigen etwa die Hälfte der befragten Flüchtlinge und 4 von 10 Befragten türkischer Herkunft Verständnis, wenn Männer Frauen nicht die Hand reichen. Ein Viertel der Flüchtlinge ist der Meinung, dass islamische Rechtsvorschriften berücksichtigt werden sollen.

Jeweils mehr als 8 von 10 Flüchtlingen und Personen türkischer Herkunft beurteilen die Ehre der eigenen Familie als sehr oder eher

1) „Demographie und Religion in Österreich – Szenarien 2016 bis 2046“ – Vienna Institute of Demography, August 2017.

2) „Wertehaltung und Erwartung von Flüchtlingen in Österreich“ – Integrationsbeirat, Februar 2017.
(https://www.bmeia.gv.at/fileadmin/user_upload/Zentrale/Integration/Studien/Studie_Wertehaltungen_und_Erwartungen.pdf).

wichtig, und die gewaltsame Verteidigung der Familienehre wird von mehr als einem Drittel der Flüchtlinge und von knapp jedem/jeder Dritten Befragten türkischer Herkunft befürwortet.

Knapp die Hälfte jener, die sich als sehr gläubig bezeichnen, stimmen der Aussage zu, dass Israel der Feind aller Muslim/innen sei, und der Aussage, dass Jüd/innen zu viel Macht auf der Welt hätten, stimmt gut ein Drittel der befragten Syrer/innen und ein Viertel der Befragten türkischer Herkunft klar zu, ein weiteres Drittel stimmt dem eher zu.

Dies zeigt auch, dass viele Menschen, die nach Österreich kommen, oft durch andere Wertesysteme geprägt sind, was auch mit der Religion und den damit verbundenen Werthaltungen zusammenhängt. Moderate und aufgeklärte Stimmen im Islam finden dabei noch zu wenig Gehör.

Der vorliegende Sammelband soll zu dieser Diskussion einen Beitrag leisten und einen Weg aufzeigen, wie ein Islam europäischer Prägung aussehen kann. In zehn Beiträgen widmen sich renommierte Expert/innen aus verschiedenen Fachrichtungen unterschiedlichen Aspekten einem Islam europäischer Prägung.

Den Auftakt bildet ein Beitrag des islamischen Religionspädagogen Mouhanad Khorchide, der in seiner Analyse die Bedeutung eines Islam europäischer Prägung vor allem vor dem Hintergrund eines gemeinsamen europäischen Wertefundaments beleuchtet. Ein europäisch geprägter Islam, so Khorchide, fragt nach dem Menschen, nach seiner Freiheit, nach seiner Selbstbestimmung, nach seinem Wohl, nach seiner Glückseligkeit und nach seiner Verantwortlichkeit für sich und für das Kollektiv.

Der Rechtsphilosoph Christian Stadler stellt daraufhin eingehende Reflexionen zu den rechtskulturellen Wertegrundlagen der europäischen Rechtszivilisation an. Im Dialog mit einem Islam europäischer Prägung muss es laut Stadler auch darum gehen, gemeinsame Wertefundamente aufzusuchen und kritisch zu reflektieren. Wolfram Reiss zieht in einem Exkurs Parallelen zur Integration nicht-islamischer Religionsgemeinschaften in deutschsprachigen Ländern und stellt unter anderem fest, dass andere Religionsgemeinschaften vor sehr ähnlichen Problemen stehen wie der Islam.

Einen Blick in die Geschichte wirft Rüdiger Lohlker in seinem Beitrag über die muslimische Zeit auf der Iberischen Halbinsel, auch al-Andalus genannt. Er geht dabei unter anderem der Frage nach, ob das Bild eines friedlichen bzw. kooperativen Zusammenlebens von Menschen verschiedenen Glaubens zutreffend ist. Zekirija Sejdini rückt die Universitäten mit ihrem gesellschaftlich-öffentlichen Bildungsauftrag ins Zentrum der Aufmerksamkeit und sieht in der Etablierung der islamischen Theologie an europäischen Universitäten eine Chance für die islamische Theologie selbst, um sich in einem freien Raum, wie es die Universität ist, zu erneuern und neue theologische Ansätze zu liefern.

Katharina Pabel widmet sich dem neuen österreichischen Islamgesetz von 2015, welches das bisherige Islamgesetz aus dem Jahr 1912 abgelöst hat. In der Zusage des Staates etwa, islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen zu ermöglichen und den Aufbau von Forschung und Lehre in islamischer Theologie zu unterstützen, sieht Pabel ein Angebot zur Stärkung konstruktiver Kräfte der muslimischen Gemeinschaften in Österreich und den Versuch, die Integration der Muslim/innen zu fördern.

Der Beitrag von Farhad Khosrokhavar widmet sich dem Islam in Frankreich und Großbritannien und Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen „französischem Laizismus“ und „britischem Multikulturalismus“. Der Artikel von Saïda Keller-Messahli bietet hingegen einen Überblick über die Geschichte und Gegenwart des Islam auf dem Balkan, in dem die Autorin ein entschiedenes Auftreten gegen den Islamismus fordert.

Handan Aksünger widmet ihren Beitrag der Geschichte des Alevitentums und der Situation der anatolischen Alevit/innen in Deutschland und Österreich heute. Über die Eröffnung der liberalen Ibn-Rush-Goethe Moschee in Berlin im Juni 2017 und die Notwendigkeit eines liberalen Islam in Europa schreibt abschließend die Autorin und Rechtsanwältin Seyran Ateş.

Inhalt

Vorwort	3
Kurzbeschreibung	6
Prof. Dr. Mouhanad Khorchide – Professor für Islamische Religionspädagogik an der Universität Münster und Leiter des Zentrums für Islamische Theologie:	
Islam europäischer Prägung – eine islamwissenschaftliche Perspektive	11
Ao. Univ.-Prof. MMag. DDr. Christian Stadler – Professor am Institut für Rechtsphilosophie der Universität Wien, Rechtsphilosoph und Mitglied des Expertenrats für Integration:	
Zu Wesen und Wert des Europäischen	29
Univ.-Prof. Dr. Wolfram Reiss – Professor für Religionswissenschaft und stellvertretender Institutsvorstand des Instituts für Systematische Theologie und Religionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien:	
Integration nicht-islamischer Religionsgemeinschaften in deutschsprachigen Ländern	41
Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohker – Professor für Islamwissenschaft am Institut für Orientalistik der Universität Wien:	
al-Andalus – ein Gesicht des europäischen Islam?	77
Univ.-Prof. Mag. Dr. Zekirija Sejdini – Professor für islamische Religionspädagogik und Leiter des Instituts für Islamische Theologie und Religionspädagogik an der Universität Innsbruck:	
Islamische Theologie an europäischen Universitäten	97
Univ.-Prof. Dr. Katharina Pabel – Professorin und Dekanin der Rechtswissenschaftsfakultät an der Johannes Kepler Universität Linz:	
Das neue Islamgesetz in Österreich	111

Prof. Farhad Khosrokhavar – Studienleiter der französischen Elitehochschule „École des hautes études en sciences sociales“ (EHESS):		
Der Islam in Frankreich und Großbritannien	127	
Saïda Keller-Messahli – Islamexpertin in der Schweiz, Gründerin des Forums für einen fortschrittlichen Islam und Mitbegründerin der Ibn Rushd-Goethe-Moschee in Berlin:		
Islam auf dem Balkan – ein historischer Überblick bis hin zur Gegenwart	143	
Prof. Handan Aksünger – Juniorprofessorin für Alevitentum an der Universität Hamburg:		
Zur Situation der anatolischen Aleviten in Deutschland und Österreich	161	
Seyran Ateş – Deutsche Rechtsanwältin, Autorin und Frauenrechtlerin türkischer und kurdischer Abstammung:		
Eine Moschee für alle – liberale Muslim/innen in Deutschland	182	
Weiterführende Literatur		202

Islam europäischer Prägung – eine islamwissenschaft- liche Perspektive

Beitrag von: Mouhanad Khorchide



Prof. Dr. Mouhanad Khorchide
ist Professor für Islamische
Religionspädagogik an der Universität
Münster und Leiter des Zentrums
für Islamische Theologie.

„Der Islam ist der Islam, es gibt nur einen Islam.“ Mit diesem Satz bringen viele Muslim/innen ihre Skepsis gegenüber Begriffen wie „Euro-Islam“, „Europäischer Islam“ bzw. „Islam europäischer Prägung“ zum Ausdruck. Ihre Verunsicherung betrifft keineswegs eine theologische Debatte, sondern es handelt sich im Grunde um eine Identitätsverunsicherung. Denn das Bestreben eines homogenen Bildes vom Islam widerspricht der Wirklichkeit der islamischen Vielfalt sowohl in der Geschichte als auch der Gegenwart. Fragt man heute zum Beispiel in Indonesien, was man dort unter „Scharia“ versteht, bekommt man andere Antworten als in Saudi-Arabien oder Nordafrika. In Indonesien ist zum Beispiel die Vereinbarkeit zwischen Islam und Demokratie eine Selbstverständlichkeit, in Saudi-Arabien sehen die meisten Gelehrten dies anders. Im Libanon genießen muslimische Frauen viel mehr Rechte und Partizipationsmöglichkeiten in der Gesellschaft als zum Beispiel in den meisten arabischen Golfstaaten.

Um die Diskussion um einen europäischen Islam sachlich zu führen, muss daher zwischen statischen Elementen im Islam, wie dem Monotheismus, dem Glauben an den Propheten Mohammed und den Koran, den religiösen Ritualen, wie dem rituellen Gebet oder dem Fasten im Ramadan, auf der einen Seite und dynamischen Elementen, die vor allem die Gesellschaftsordnung betreffen, auf der anderen Seite unterschieden werden. Auch Ersteres beinhaltet dynamische Elemente, die vom Kontext abhängig sind: Ein Reisender bzw. ein Kranker ist z. B. im Ramadan von der Pflicht des Fastens befreit, er darf auch seine Gebete zusammenlegen usw. Auch sind sich die islamischen Dogmatik- und Rechtsschulen in vielen Fragen, die das Gottesbild und Gotteshandeln betreffen, sowie in Fragen der Ausführung der religiösen Rituale nicht einig.

Warum gibt es nicht *den* Islam, sondern eine innerislamische Pluralität?

Viele Muslim/innen wie Nichtmuslim/innen gehen von der naiven Vorstellung aus, der Islam sei mit all seinen Schulen, Lehren, Positionen, mit all seinen Argumenten und Gegenargumenten, Rechtsprechungen usw. als fertiges Produkt durch den Propheten Mohammed

verkündet worden, demnach sei der Islam statisch und abgeschlossen. Dies ist deshalb eine naive Vorstellung, weil schon ein erster grober Blick in die islamische Ideengeschichte zeigt, welche Entwicklungen hier bereits kurz nach dem Ableben des Propheten stattgefunden haben. Die bekannten islamischen Konfessionen (Sunniten, Schiiten, Ibaditen, Ahmadyya usw.), aber auch die sunnitischen Rechtsschulen (Hanafiten, Malikiten, Schafiten, Hanbaliten) zum Beispiel oder die theologischen Schulen (Aschariten, Maturiditen, Mutaziliten usw.) sowie die verschiedenen Positionen und Auslegungen innerhalb der islamischen Lehre waren zur Zeit der Verkündigung durch den Propheten Mohammed im siebten Jahrhundert noch nicht vorhanden. Sie haben sich erst viele Jahre nach seinem Tod gebildet und etabliert und sind nicht vom Himmel gefallen. Diese innerislamische Vielfalt hat Thomas Bauer auf eindrucksvolle Weise in seinem Buch über die Kultur der Ambiguität im Islam dokumentiert.

Deshalb braucht der Islam eine ständige Reform und in jedem Kontext eine entsprechende ständige kritische Reflexion.

Der Islam ist somit die Summe all dieser Prozesse und Entwicklungen, an denen der Mensch wesentlich beteiligt war. Auch heute ist der Islam mit vielen Argumenten und Gegenargumenten konfrontiert, auf die er, wenn er zeitgemäß bleiben will, eingehen muss, auch wenn dies bedeuten sollte, manche seiner Positionen zu revidieren und neu zu überdenken. Deshalb braucht der Islam eine ständige Reform und in jedem Kontext eine entsprechende ständige kritische Reflexion. Muslim/innen, die dies verweigern, nehmen dem Islam seine Seele und machen aus ihm eine Ansammlung von Aussagen, die zum Teil für ein vergangenes Jahrhundert, aber nicht für unser heutiges geeignet sind.

Was wir heute unter Islam verstehen, ist ein gewachsenes Produkt historischer Versuche vieler Gelehrter, den Islam auszulegen und zu interpretieren. Diese Bemühungen sind prinzipiell ergebnisoffen. Daher kann man nicht von *dem* Islam bzw. von *der* Scharia sprechen¹. Wer vom Islam oder von Scharia spricht, muss zuerst erklären, was er damit meint. Gelehrte bleiben jedoch Kinder ihrer Zeit und der Kontexte, in denen sie wirken. Diese beeinflussen deren Schaffen und die Ergebnisse deren Interpretationen. Daher ist Scharia ein menschliches Produkt, verstanden als die Summe der Bemühungen der jeweiligen Gelehrten, im jeweiligen Kontext den Islam zu deuten. Der Islam ist somit nicht

1) Vgl. Khorchide, Mouhanad: Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik. Freiburg/Br. 2013.

vom Himmel gefallen und keineswegs statisch. Er ist letztendlich das, was die Muslim/innen im jeweiligen Kontext daraus machen. Und da der Islam keine Kirche kennt, obliegt es dem Diskurs, zu bestimmen, welcher Islam sich letztendlich in welchem Kontext durchsetzt. Daher ist die Frage nach einem europäisch geprägten Islam berechtigt und notwendig.

Ein europäisch geprägter Islam

Wenn wir in unserem Kontext von Europa sprechen, dann geht es um bestimmte Werte, die ich als „unveräußerliche Werte des Zusammenlebens“ bezeichne. Um welche Werte handelt es sich hierbei? Und wie lassen sich diese Werte islamisch begründen?

Wenn wir in unserem Kontext von Europa sprechen, dann geht es um bestimmte Werte, die ich als „unveräußerliche Werte des Zusammenlebens“ bezeichne.

Nicht verhandelbare Werte des Zusammenlebens

Gerade moderne plurale Gesellschaften benötigen ein hohes Maß an Partizipation und Teilhabe ihrer Bürger/innen, wenn sie funktionieren sollen. Gerade demokratische Staaten sind stärker auf eine eigene politische Identität angewiesen als despotisch oder autoritär regierte Gesellschaften², denen wir in den meisten islamischen Ländern begegnen. Was hält aber unsere europäische Gesellschaft zusammen? Gibt es eine Wertebasis Europas, die auch für Muslim/innen gilt?

Säkularität als Trennung von Kirche und Staat

Gerade in der arabischen Welt wird Säkularität nicht lediglich als Trennung von Kirche und Staat verstanden, sondern im Sinne des französischen Modells der *laïcité* als radikal betriebene Säkularität und daher von der Überzeugung geleitet, dass nur eine nachreligiöse Denkweise zukunftsweisend sei, dass religiöse Praktiken und Denkweisen vormodern seien.³ Die Konsequenz daraus ist eine Abwehrhaltung bei vielen, vor allem arabischen, Muslim/innen gegenüber dem Begriff „Säkularität“. Die Säkularität, wie sie in Westeuropa verstanden und praktiziert

wird, bedeutet, dass es keine Staatsreligion geben darf. Diese Form der Säkularität will sowohl den Staat vor religiösen Machtansprüchen als auch Religionen vor politischer Instrumentalisierung schützen und ist daher als Basis für die religiöse Neutralität des Staates zu verstehen. In einem säkularen Staat wird niemand zu einem Glauben gezwungen. Gleichzeitig wird die religiöse Gemeinde vor staatlichen Eingriffen geschützt und der Staat verzichtet auf die Favorisierung einer spezifischen religiösen oder säkularen Weltanschauung⁴.

Jürgen Habermas hat nach dem 11. September 2001 in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels geäußert, auch wer nicht religiös sei, sollte die Kraft, die aus den religiösen Quellen kommen kann, nicht verleugnen. Habermas möchte den religiösen Gemeinschaften in der postsäkularen Gesellschaft einen Platz in der Öffentlichkeit einräumen, weil er der Überzeugung ist, dass Menschen Wertebindungen brauchen, und er befürchtet in einer Gesellschaft ohne Religion ein Wertevakuum⁵. „Werte fallen nicht vom Himmel“, betont auch Clemens Sedmak⁶ und verweist auf die besondere Bindekraft religiöser Orientierungen.

Freiheit, Gleichheit und Solidarität

Drei zentrale Werte der Französischen Revolution sind für ein friedliches und konstruktives Zusammenleben unentbehrlich: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Josef Freise interpretiert sie für uns heute als Verbundenheit, Solidarität und „compassion“⁷. Auch wenn diese Werte zumeist als säkulare und „religionsfreie“ Werte verstanden werden, muss jeder diese mit der eigenen religiösen oder nichtreligiösen Tradition verbinden. Werte müssen zur gelebten Lebenswirklichkeit werden, damit sie keine leeren Parolen bleiben.

Werte müssen zur gelebten Lebenswirklichkeit werden, damit sie keine leeren Parolen bleiben.

2) Vgl. Taylor, Charles: Für einen neuen Säkularismus, in: Transit 39, Sommer 2010. Europäische Revue: S. 16.

3) Vgl. Freise, Josef in: Ders./Khorchide, M. (Hrsg.): Wertedialog der Religionen, Freiburg/Br. 2014: S. 115 ff.

4) Vgl. Koenig, Matthias: Recht auf Religionsfreiheit – ein neuzeitliches Differenzierungsmuster und seine Entstehung, in: Gabriel, K./Gärtner, C./Pollak, D. (Hrsg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012: S. 296.

5) Vgl. Habermas, Jürgen: Der Riss der Sprachlosigkeit, in: Frankfurter Rundschau Nr. 240, 16. Oktober 2001: S. 18.

6) Vgl. Sedmak, Clemens: Die politische Kraft der Liebe. Christsein und die europäische Situation, Innsbruck 2007: S. 118.

7) Vgl. Freise, Josef in: Ders./Khorchide, M. (Hrsg.): Wertedialog der Religionen, Freiburg/Br. 2014: S. 115 ff.

Freiheit bezieht sich auf viele Dimensionen, dazu gehören: die freie Meinungsäußerung, Versammlungsfreiheit, die Freiheit, sich zu organisieren, und die Wahlfreiheit. „So gibt es keinen Zwang zu einer ganz bestimmten normierten Lebensweise. Der Vertrag von Amsterdam⁸ hat beispielsweise die homosexuelle Lebensgemeinschaft der heterosexuellen Lebensgemeinschaft mit Blick darauf gleichgestellt, dass es keine Diskriminierung geben darf. Homosexuelle Lebensweisen werden von offiziellen Vertretern der monotheistischen Religionen noch weithin abgelehnt, aber innerhalb der Religionsgemeinschaften gibt es intensive Diskussionen und Neuorientierungen dazu. Hier zeigt sich, dass religiöse Menschen und Gruppen sich dem Diskurs mit Gruppen nichtreligiöser Orientierung geöffnet haben und ihre eigenen religiösen Traditionen neu interpretieren.“⁹ Zur Freiheit gehört aber auch, dass Werte nicht von „oben“ aufgezwungen werden, sondern von den Subjekten selbst angeeignet werden. Dazu braucht es entsprechende Sensibilisierung der Subjekte, die ihre eigenen Erfahrungen machen müssen, um sich Werte in Freiheit aus Überzeugung zu verinnerlichen.

Religionsfreiheit ist eine weitere Dimension der Freiheit, die vor jeglichem Zwang in religiösen Fragen schützen soll. Dazu gehören sowohl die aktive als auch die passive Religionsfreiheit. Das heißt, dass alle Menschen das Recht haben, ihren religiösen Überzeugungen gemäß zu leben und zu handeln, solange sie nicht in Konflikt mit dem Gesetz bzw. mit den demokratischen Grundwerten geraten. Alle Menschen haben aber auch das Recht darauf, keiner Religion anzugehören. In Europa gibt eine symmetrische Anerkennung religiöser Minderheiten und Mehrheiten.¹⁰

Solidarität in einer Gesellschaft setzt voraus, dass sich alle Bürger/innen in dieser Gesellschaft auf Augenhöhe begegnen und dass der/die „Andere“ in seiner/ihrer Andersheit anerkannt wird.

Hans Joas unterstreicht, dass überall da, wo Menschen das Wohlergehen ihrer Person und ihrer Gruppe auf Kosten anderer durchsetzen wollen, wo Menschen diskriminiert und ausgegrenzt werden, um

8) Der Vertrag wurde von den Staats- und Regierungschefs der Europäischen Union in Amsterdam am 18. Juni 1997 beschlossen und am 2. Oktober 1997 unterzeichnet.

9) Freise, Josef in: Ders./Khorchide, M. (Hrsg.): Wertedialog der Religionen, Freiburg/Br. 2014: S. 124.

10) Vgl. Koenig, Matthias: Recht auf Religionsfreiheit – ein neuzeitliches Differenzierungsmuster und seine Entstehung, in: Gabriel, K./Gärtner, C./Pollak, D. (Hrsg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012: S. 312.

eigene Privilegien zu schützen, es einen Werteverfall gibt und Werte von Gleichheit und Gerechtigkeit verfallen.¹¹

Wie steht der Islam zu demokratischen Grundwerten?

Der Islam kennt keine Kirche oder eine ähnliche Institution, die eine für alle Muslim/innen verbindliche Auslegung darlegt. Das heißt, es gibt unterschiedliche Lesarten und Interpretationen des Islam. Es kommt also darauf an, für welche Lesart des Islam sich Muslim/innen hier in Europa stark einbringen, welches Verständnis sich im Diskurs durchsetzt. Der Islam, wie ich ihn verstehe und lehre, sieht sich keineswegs als Gesetzesreligion, die ein juristisches Schema darstellen soll, das möglichst alle Lebensbereiche erfassen soll, sondern als eine ethische und spirituelle Religion. Dazu bedarf es allerdings, den Koran in seinem historischen Kontext des siebten Jahrhunderts auf der arabischen Halbinsel zu verorten und entsprechend zu lesen. Der Koran wurde diskursiv verkündet und kann daher auch nur im Diskurs verstanden werden. Das heißt, ohne den historischen Kontext der Verkündung des Koran kann der Koran nur missverstanden werden. Der Islam, verstanden als Angebot, sich seinem Inneren zuzuwenden, sich selbst zu läutern und sich einer spirituellen Erfahrung zu öffnen, vermittelt den Menschen keine Gesetze und hat daher keine Machtansprüche, sondern liefert eine Grundlage für die Ableitung ethischer Prinzipien. Der Mensch wird als Statthalter bezeichnet, der Gottes Intention nach Liebe „... er liebt sie und sie lieben ihn“ (Koran 5:54) und Barmherzigkeit (Koran 7:156) durch sein Handeln und durch seinen Charakter bezeugt und so zu einer erfahrbaren Wirklichkeit hier und jetzt auf der Erde macht. Darin liegt Religiosität und darin verwirklicht sich Gottes Dienst als Dienst an seiner Schöpfung.

Nur ein inklusivistisches Islamverständnis, das Nichtmuslim/innen als gleichberechtigte und gleichwürdige Menschen ansieht, bietet eine Grundlage für eine Begegnung in Respekt und Achtung vor

11) Vgl. Joas, Hans: Führt Säkularisierung zum Moralverfall? Einige empirisch gestützte Überlegungen, in: Stimmen der Zeit 2012/5: S. 302.

dem Anderen. Im Exklusivismus, demzufolge nur die eigene Religion heilshafte Erkenntnis der letzten Wirklichkeit ermöglicht, liegt sogar eine Grundlage für Gewalt, weil er dem „Anderen“ seine geistige und manchmal auch physische Existenzberechtigung abspricht, und ist daher abzulehnen. Nach islamischem Verständnis ist Gott die Wahrheit, dadurch ist die Wahrheit absolut und für niemanden verfügbar. Gläubige können daher nicht über die Wahrheit verfügen, niemand kann über Gott verfügen, sie sind vielmehr nach der Wahrheit Suchende. Man kann sich der Wahrheit annähern, sie aber nie besitzen. Dass Gott die Wahrheit ist, soll gerade die Wahrheit vor Vereinnahmung durch den Menschen schützen und den Menschen zur Bescheidenheit aufrufen, ein Suchender zu bleiben, der die Wahrheit mit dem Wissen anstrebt, sich ihr annähern, sie aber nie besitzen zu können. Wahrheiten von oben aufzuzwingen, widerspricht dem Geist eines humanistischen Islam, der den Menschen zum freien Menschen macht. Um in einen fruchtbaren Dialog mit unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen zu kommen, muss von allen Seiten auf Totalitätsansprüche verzichtet werden. Das bedeutet keineswegs, dass man seine eigene Wahrheit, von der man ausgeht, relativiert. Sie ist für den einen die eigene Wahrheit und zeichnet den eigenen Weg. Insgesamt betrachtet ist sie aber ein Weg unter vielen anderen. Die Geschichte zeigt, wie totalitäre Wahrheitsansprüche zum Missbrauch von Religionen für Machtansprüche, die nicht selten mit Gewalt legitimiert wurden, geführt haben.

Wahrheiten von oben aufzuzwingen, widerspricht dem Geist eines humanistischen Islam, der den Menschen zum freien Menschen macht.

Ein Islam jenseits einer Gesetzesreligion

Gelehrte der islamischen Jurisprudenz waren bemüht, ein juristisches Schema zu entwerfen, das möglichst alle Lebensbereiche erfassen soll. Aus dem Islam wurde eine „Gesetzesreligion“, aus dem Koran ein juristisches Buch. Dies geschah auf Kosten spiritueller und ethischer Aspekte im Islam. Der Islam kann ein Teil Europas sein, wenn Muslim/innen nicht den Anspruch auf ein Parallelrecht stellen. Dies setzt eine historische Lesart der einzelnen juristischen Regelungen im Koran und in der prophetischen Tradition (Sunna), die die Gesellschaftsordnung betreffen, voraus. Demnach soll es heute nicht um die wortwörtliche Übertragung einzelner juristischer Regelungen, die

aus dem historischen Kontext des 7. Jahrhunderts auf der arabischen Halbinsel gewachsen sind (z. B. im Strafrecht) gehen, sondern um das Streben nach der Verwirklichung allgemeiner koranischer Prinzipien. Im Koran sind folgende Prinzipien zu finden: Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit, Unantastbarkeit der menschlichen Würde und die soziale Verantwortung. Diese decken sich mit demokratischen Grundsätzen, wie wir sie in den Gesellschaften Europas kennen.

Notwendigkeit der Entsexualisierung des Islam

In vielen islamischen Gesellschaften herrschen noch immer patriarchalische Strukturen. Wenn dort gefragt wird, warum muslimische Frauen ein Kopftuch tragen, warum Frauen und Männer in den Moscheen nur getrennt hintereinander oder sogar nur in verschiedenen Räumen beten, warum sich einige muslimische Männer und Frauen nicht die Hand geben, dann wird oft mit dem Schutz vor sexuellen Reizen argumentiert. Eine Frau ohne Kopftuch sei zu reizvoll für die Männer, Frauen, die in der Moschee neben Männern beten bzw. vorne predigen, würden die Männer durch ihre Reize vom Gebet ablenken, und wenn sich Männer und Frauen die Hand geben, könnte dies zu einer sexuellen Erregung führen. Daher sollte man beide Geschlechter möglichst voneinander fernhalten und sie so vor dieser drohenden sexuellen Reizung schützen. Hinter diesen verbreiteten Argumenten steht jedoch ein Frauenbild, das die Frau auf ein sexuelles Objekt reduziert, und ein Männerbild, das den Mann als triebhaftes Tier darstellt. Beide Geschlechter werden ständig verdächtigt. Daher müsse man Männer und Frauen am besten von klein auf so erziehen, dass sie sich möglichst meiden, um ja nicht der Versuchung zu erliegen und somit der Sünde zu verfallen.

Hat Gott nach dem Verständnis des Islam Männer und Frauen tatsächlich als Sexobjekte bzw. triebhafte Tiere erschaffen? Müssen sie durch restriktive Trennung in der Gesellschaft voneinander geschützt werden? Meine Antwort lautet: definitiv nein!

Gerade dieses in vielen islamischen Gesellschaften verbreitete, aber verzerrte Bild von Männern und Frauen reproduziert patriarchalische Strukturen, in denen Frauen auf ihre Sexualität reduziert werden, sie lediglich Objekte der Geschichte sind, die hauptsächlich von Männern geschrieben wird. Ein europäisch geprägter Islam benötigt heute eine Revolution der Entsexualisierung, die erlauben soll, dass sich Männer und Frauen als Menschen in Würde und Respekt begegnen können, ohne dauernd verdächtigt zu werden, den anderen verführen bzw. von ihm verführt werden zu wollen.

Mehr Spiritualität für Europa?

Wenn europäische Muslim/innen einen Islam vertreten, der sich primär als Quelle von Spiritualität und Ethik versteht, dann können sie einen Beitrag leisten, sich für Spiritualität als Wert, der Europa heute bereichern kann, stark einzubringen. Spiritualität im Islam, verstanden als Hervorhebung des Göttlichen im Menschen, ist keineswegs vom gelebten Leben zu trennen, denn sie kann sich nur in der Konfrontation im Alltagsleben entfalten. Gute Eigenschaften im Menschen zu fördern und schlechte zu lenken, ist keine rein kognitive Aufgabe, sondern vielmehr eine Auseinandersetzung mit sich selbst in verschiedenen Lebenssituationen. Der Gelehrte und Mystiker Al-Gazālī (gest. 1111) spricht vom „Schmücken des Herzens mit guten Charaktereigenschaften“ wie Geduld, Dankbarkeit, Liebe, Hoffnung, Gottvertrauen usw.

Spiritualität in diesem Sinne ist keineswegs ein speziell islamischer Wert, denn auch das Christentum sowie das Judentum streben die Erfüllung von Spiritualität und damit die Gottesgemeinschaft auch hier im Diesseits an. Die Betonung vom Stellenwert von Spiritualität im Islam kann einen Beitrag dafür leisten, dass Europa spiritueller wird. Das soll keineswegs so missverstanden werden, dass Europa spirituell homogen werden soll, denn jede Konfession hat ihren eigenen Weg zu Spiritualität. Diese Vielfalt der Angebote zur Erfüllung spiritueller Bedürfnisse soll geschützt werden, denn Vielfalt ist nach dem Koran gottgewollt: „Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu

einer einzigen Gemeinschaft gemacht [...] Wetteifert nun nach den guten Dingen!“ (Koran 5:48)

Ein europäisch geprägter Islam, wie ich ihn verstehe, fragt nach dem Menschen, nach seiner Freiheit, nach seiner Selbstbestimmung, nach seinem Wohl, nach seiner Glückseligkeit und nach seiner Verantwortlichkeit für sich und für das Kollektiv.

Ein europäisch geprägter Islam, wie ich ihn verstehe, fragt nach dem Menschen, nach seiner Freiheit, nach seiner Selbstbestimmung, nach seinem Wohl, nach seiner Glückseligkeit und nach seiner Verantwortlichkeit für sich und für das Kollektiv. Aus einer islamischen Perspektive ist Gott der absolute Humanist, der einen absoluten Glauben an den Menschen und seine Souveränität hat. Für die Gläubigen selbst bedeutet dies, dass der Glaube an Gott den Glauben an den Menschen als solchen, unabhängig von seiner Weltanschauung, beinhaltet.¹²

Verunsicherte Identitäten und die Angst vor der Nähe

Nur wenn ich weiß, wer ich bin, und mir meiner Identität sicher bin, habe ich keine Angst, mich dem „Anderen“ zu öffnen, in ihm das „Neue“ zu sehen. Die Begegnung des Islam mit Europa im Zuge der Arbeitermigration führte jedoch zu Identitätsverunsicherungen auf beiden Seiten, was statt Nähe Distanz hervorrief.

Gerade Angehörige der sogenannten zweiten und dritten Generation der Muslim/innen fühlen sich mit der hiesigen Gesellschaft stark verbunden, ihre Distanz zur Heimatkultur ihrer Eltern und Großeltern ist groß. Je stärker sie sich integriert fühlen, desto größer sind auch ihre Erwartungen an das Aufnahmeland; das zeigt sich vor allem im Anspruch auf Gleichbehandlung und Chancengleichheit in allen gesellschaftlichen Institutionen (Bildung, Arbeits- und Wohnungsmarkt), aber auch in der Erwartung, anerkannt und akzeptiert zu sein.¹³ Die Erwartungen der Jugendlichen an die europäischen Gesellschaften sind hoch. Hier, wo sie geboren und aufgewachsen sind, wünschen sie sich eine Heimat, die ihnen nicht nur Chancengleichheit im Bildungssektor, am Arbeitsmarkt und am Wohnungsmarkt

12) Vgl. Khorchide, Mouhanad: Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus. Freiburg/Br. 2015.

13) Vgl. Mehrländer, Ursula: Türkische Jugendliche – keine beruflichen Chancen in Deutschland? Bonn 1983.

bietet, sondern auch eine innere Heimat, in der sie sich als anerkannte Menschen entfalten können. Werden diese Erwartungen nicht erfüllt und haben die Jugendlichen das Gefühl, diskriminiert zu sein, dann kommt es zu verschiedenen Reaktionen. Manche kapseln sich ab, sie gehen zu beiden Systemen – zur Kultur der Eltern und zur Mehrheitsgesellschaft – auf Distanz. In der Literatur werden sie meist als „Marginalisierte“ bezeichnet. Andere Jugendliche nutzen allerdings die ihnen in den europäischen Gesellschaften gebotenen Chancen, sich in sie einzubinden und entsprechend aufzusteigen. Sie verharren nicht in einem Opferdiskurs, der ihnen einreden will, dass die Gesellschaft ihr Feindbild sei, sondern entfalten ihre Identität, auch ihre Zugehörigkeit zum Islam auf eine Art und Weise, die ihnen erlaubt, in ihrem Glauben sogar eine Ressource zu sehen, sich aktiv an der Mitgestaltung ihrer Gesellschaft zu beteiligen. Diese Jugendlichen nehmen ihre Verantwortung für sich und für die Gesellschaft ernst und definieren sich selbst als Teil der europäischen Bevölkerung.

Viele Jugendliche greifen aber auch reaktiv bei der Suche nach einem sicheren „Wir-Gefühl“ auf die Religion zurück. Auf die Frage, als was sie sich fühlen, geben sie an, hauptsächlich als Muslim/innen, der Islam würde für sie sehr viel bedeuten. Diese Form der islamischen Identität bezeichne ich als „Schalenidentität“.¹⁴

Für die Konstruktion einer kollektiven Identität bedienen sich diese Jugendlichen eines Islam „ohne Inhalt“; der Islam, den sie leben, ist mit einer leeren Schale zu vergleichen. Die Religion dient der Konstruktion einer kollektiven Identität, die auch Schutz vor dem „Anderen“ bietet. Schalenmuslim/innen stützen sich also auf ausgehöhlte (entkernte) Identitäten. Diese Jugendlichen fühlen sich als unwillkommene Ausländer/innen und als benachteiligte Außenseiter/innen. Durch den Islam, der vor allem als Bindeglied zu anderen Migrantengleichartigen gleicher Herkunft bzw. Religion gesehen wird, können sie ein gewisses Gefühl der Sicherheit aufbauen.

Diese religiöse kollektive Identität ist also als Reaktion zu verstehen – einerseits auf die Erwartungen der Eltern und der eigenen Community,

andererseits auf das Gefühl der Nicht-Anerkennung seitens der Mehrheitsgesellschaft. Gerade aus dem letztgenannten Punkt wird diese Identität über die Beschreibung des Anderen und weniger über die Beschreibung des Eigenen skizziert. Das heißt: Wenn Jugendliche beschreiben, was sie als Muslim/innen ausmacht, geben sie weniger an, was sie sind, sondern vielmehr, was sie nicht sind.

Ein notwendiger Perspektivenwechsel

Ich spreche hier bewusst vom „Neuen“ und nicht vom „Fremden“. Denn das Fremde wird assoziiert mit Unbehagen und Verunsicherung; es ist das vermeintlich Andere, das man auf Distanz halten will. Sieht man hingegen im „Anderen“ das „Neue“, geht man darauf zu, denn das „Neue“ macht neugierig, und was neugierig macht, ist auch anerkennungswert. In „Die Zeit bedenken“ schreibt Vilém Flusser:

„Möglichkeiten erweitern sich, wenn ich den anderen in meine Zeit einbeziehe, d. h. wenn ich ihn anerkenne und liebe [...] ich bin nicht allein auf der Welt, sondern andere sind auch dort [...] Indem ich meine eigene Zukunft dem anderen zur Verfügung stelle, verfüge ich über die seine.“¹⁵

Das Dasein des Eigenen ist erst durch die Ankunft des Fremden möglich. So könnte man Hegels Aussage bezüglich der Entstehung der griechischen Kultur verallgemeinern. In den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Bd. 12) sagte er: „Wir haben soeben von der Fremdartigkeit als von einem Element des griechischen Geistes gesprochen, und es ist bekannt, dass die Anfänge der Bildung mit der Ankunft der Fremden in Griechenland zusammenhängen.“¹⁶ Auch Europa ist eine ostwestliche Fusion. Dazu bemerkt wiederum Herder in den Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, „die ganze Kultur des nord-, ost- und westlichen Europas“ sei „ein Gewächs aus römisch-griechisch-arabischem Samen“.¹⁷ Man darf nicht vergessen,

14) Vgl. Khorchide, Mouhanad: „Die Bedeutung des Islam für MuslimInnen der zweiten Generation“, in: Weiss, H. (Hrsg.): Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation. Wiesbaden 2007: S. 217–242 sowie Khorchide, M.: Die Dialektik von Religiosität und Gesellschaft – Zur Identitätskonstruktion junger Muslime in Europa, in: Ucar, B. (Hrsg.): Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte. Frankfurt/M. 2010: S. 365–385.

15) Flusser, Vilém: Die Zeit bedenken, in: Kunsthochschule für Medien Köln (Hrsg.), Lab. Jahrbuch für Künste und Apparate 2001/2: S. 126.

16) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1924) [1848]. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Kapitel 18. Leipzig. Zugriff am 8.1.2015 unter <http://gutenberg.spiegel.de/buch/1657/18>.

17) Herder, Johann Gottfried (2002) [1784–91]. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Hrsg. v. W. Proß (Bd. III/1). München: S. 651.

dass der Islam im Mittelalter eine konstitutive Rolle für Europa spielte. Gerade zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert fand eine Hellenisierung des Islam statt. Von dieser führt eine direkte Linie zur europäischen Renaissance: Die Muslim/innen retteten das antike griechische Erbe vor dem Vergessen und bereicherten es. Darauf konnte die Renaissance aufbauen.

Wenn heute von der europäischen Renaissance bzw. der europäischen Aufklärung oder gar den europäischen Werten gesprochen wird, impliziert dies eine Selbstgenügsamkeit der europäischen Kultur und somit eine Verdrängung der Ankunft des „Neuen“. Die historischen Einflüsse des Islam auf die Entwicklungen in Europa werden verdeckt und vergessen.

Der Soziologe Joachim Matthes bemerkt zur europäischen Kultur:

*„Die Fähigkeit, die Erfahrung von Fremdheit zu verarbeiten und in Verhaltensformen zu übersetzen, scheint mit der Vermehrung dieser Erfahrung nicht Schritt zu halten. Das europäische Prinzip der kulturellen und territorialen Sortierung von Fremdem und Eigenem hat sich bis in die ‚tiefsten‘ Schichten des Alltagslebens und des Alltagswissens hinein in die Vorstellungs- und Handlungswelt der Europäer eingelassen. Im Zuge dieser Entwicklung hat die neuzeitliche europäische Welt etwas verloren, worüber sie zuvor durchaus verfügte: ein Verständigungs- und Regelwerk für die Koexistenz mit Fremdem im ‚eigenen Haus‘, in räumlicher Mischung.“*¹⁸

Heute erzeugt die Globalisierung Nähe und somit eine Fülle an kulturellen Lebenspraktiken und Ausdrucksformen. Der Philosoph und Medientheoretiker Byung-Chul Han beschreibt dies so:

„Alle Zeichen, alle Symbole und alle Codes, ja alle Kulturen sammeln sich in einem einzigen Hyperraum. In diesem hyperkulturellen Raum überlagern und durchdringen sich die Kulturen, es gibt keine Grenzen, keine Fremde und keine Entfernungen. Es gibt kein ‚Dort‘, alles ist hier und alles ist verfügbar. Man muss sich nicht für eine bestimmte Kultur entscheiden, das ‚Entweder-Oder‘ hat sich zugunsten des ‚Und‘ aufgelöst. Wir leben

*heute in diesem hyperkulturellen Raum und das Konzept der Hyperkulturalität kennzeichnet unsere Zeit.“*¹⁹

Han spricht von einem „Hypermarkt der Kultur“. Alle Zeichen, Symbole und Kulturen gehören uns allen und stehen jedem zur Verfügung. So „bedient“ sich in diesem Hypermarkt jeder selbst, eignet sich an, was ihn interessiert. Das Eigene wird nicht nur ererbt, sondern auch aus dem kulturellen Hyperraum angeeignet.

Ich sehe dieses Szenario, das Han beschreibt, als einen möglichen Ausgang, aber nicht als einzigen. Denn Nähe und Fülle an kulturellen Lebenspraktiken und Ausdrucksformen erzeugen nicht zwangsmäßig einen gemeinsamen hyperkulturellen Raum, Nähe kann auch verunsichern und zur Zurückhaltung führen.

Es hängt von unserer Sichtweise ab, ob wir im „Anderen“ das Fremde oder das Neue erkennen wollen. Sind wir bereit, auf dieses „Anderere“ zuzugehen oder ziehen wir uns ins „Eigene“ zurück? Wer sich für die zweite Variante entscheidet, beginnt, das „Eigene“ so zu konstruieren, als wäre es essenziell, immer und unverrückbar statisch nachweisbar so gewesen. Unter welchen Voraussetzungen aber führt Nähe zur Öffnung dem Anderen gegenüber?

Der Islam benötigt ein Europa, das ihm Raum gibt, in dem er sich entfalten kann. Anders kommen Muslim/innen aus der Rechtfertigungsposition nicht heraus, um sich selbst die zentrale Frage stellen zu können: „Wie können wir die Gesellschaft bereichern, was können wir beitragen?“ Ich habe mehrfach die Erfahrung gemacht, dass, wenn muslimische Jugendliche in Begegnungen mit Jugendlichen nicht-muslimischen Glaubens von ihrer religiösen Praxis, von ihrem Moscheebesuch, von ihrem Fasten sprechen, sich die nicht-muslimischen Jugendlichen fragen: „Und wie ist es eigentlich bei uns, in unserer Religion?“ Durch die Ankunft des Islam entdecken viele ihre eigene Religiosität wieder, und zwar nicht im Sinne einer christlichen Identität als Gegenpol zur islamischen Identität, sondern im Sinne einer Erweiterung der europäischen Identität, die nicht mehr als jüdisch-christlich zu sehen ist, sondern als jüdisch-christlich-muslimisch. Die (Wieder-)ankunft des Islam in Europa ruft auch christliche Werte in Erinnerung, die der Islam genauso vertritt: Nächstenliebe, Verantwortlichkeit für die Schöpfung, soziale Verantwortlichkeit, aber auch Familie.

18) Matthes, Joachim: Wie steht es um die interkulturelle Kompetenz der Sozialwissenschaften?, in: IMIS-Beiträge 2002/15: S. 13.

19) Han, Byung-Chul: Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung. Berlin 2005: S. 18.

Ob Europa im Islam das „Fremde“ und somit eine Bedrohung oder aber das „Neue“ sieht, und ob die Muslim/innen in Europa eine Heimat oder eine Diaspora sehen, hängt von der Perspektive des jeweiligen Betrachters ab. Das „Fremde“ für sich gibt es nicht, es ist ein Konstrukt in unseren Köpfen. Fremdheit ist keine Eigenschaft einer Person oder einer Gruppe, sondern das Ergebnis eines Zuschreibungsprozesses. Ein Perspektivenwechsel – „neu“ statt „fremd“, „aufeinander zugehen“ statt „sich zurückhalten“, „sich dem Anderen öffnen“ statt „verschließen“ verlangt jedoch selbstsichere Identitäten, keine ausgehöhlten. Der Prozess beginnt also mit der kritischen Reflexion des Eigenen, um sich dann mit dem notwendigen Selbstbewusstsein offen und ohne Angst dem Anderen, dem Neuen zuzuwenden, mit und von ihm zu lernen, es zu bereichern und sich von ihm bereichern zu lassen.

Ausblick: Gemeinsame Werte als Leitkultur

In den pluralen Gesellschaften Europas begegnen sich unterschiedliche Wertevorstellungen zum Teil auf engstem Raum. Durch die jüngsten Flüchtlingsströme aus Syrien, dem Irak und anderen Ländern ist die Frage nach dem Wertekonsens in unserer Gesellschaft, der eine Orientierung für ein konstruktives und friedliches Zusammenleben darstellt, wieder aktuell geworden. Die Rede von einer Leitkultur könnte allerdings dahingehend missverstanden werden, dass dadurch angestrebt werden soll, allen in Europa lebenden Menschen dieselben kulturellen Bräuche und Traditionen zu oktroyieren. Damit so ein Missverständnis nicht entsteht, schrieb ich hier lieber von gemeinsamen unveräußerlichen Werten. Diese zeigen sich in der Praxis des Zusammenlebens; sie müssen entsprechend eingeübt werden. Dabei handelt es sich um Prozesse, die auch ihre Zeit benötigen. Das heißt, wenn wir von der Unantastbarkeit der Menschenwürde sprechen und von Flüchtlingen und anderen Menschen erwarten, diese ebenso als unveräußerlichen Wert zu leben, dann müssen wir diesen Wert selbst vorbildlich vorleben, damit die Flüchtlinge die Möglichkeit haben, diesen und andere Werte zu erfahren. Nur so können Werte angeeignet werden. Wir benötigen heute statt einer Zeigefinger-Mentalität, wie sie sich zum Teil in der öffentlichen Debatte um Flüchtlinge darstellt, eine

Durch die jüngsten Flüchtlingsströme aus Syrien, dem Irak und anderen Ländern ist die Frage nach dem Wertekonsens in unserer Gesellschaft wieder aktuell geworden.

Kultur der Empathie und der Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein mit gleichzeitiger Bewahrung gemeinsamer Werte, indem diese als handlungsleitend gelebt und erfahren werden, ohne sie zu relativieren. Auf der anderen Seite benötigt ein Wertekonsens den Willen der betroffenen Personen, vor allem der Menschen, die nach Europa aus Gesellschaften eingewandert sind, die zum Teil andere Wertevorstellungen vertreten, sich den „neuen“ Werten zu öffnen, um sich diese anzueignen. Wenn ich an die Muslim/innen in Europa denke, dann stellt sich die Frage nach der Bereitschaft, sich als Teil Europas zu definieren. Solange wir in Europa zum Beispiel weiterhin auf Imame und Geistliche angewiesen sind, die aus dem Ausland angeworben werden, besteht die Gefahr, dass diese religiösen Autoritäten nicht in der Lage sind, den Muslim/innen in Europa ein offenes Islambild zu vermitteln, das den Muslim/innen erlaubt, ihren Glauben so zu leben, dass dieser keineswegs im Widerspruch zum konstruktiven Zusammenleben in den europäischen Gesellschaften steht. Die Rede von einem Wertekonsens benötigt Akteur/innen, die bereit sind, an der Gestaltung dieses Konsenses aktiv zu partizipieren. Daher sehe ich die Notwendigkeit der Etablierung der islamischen Theologie an europäischen Universitäten, um hier einen reflektierten Zugang zum Islam zu verschaffen, um sich mit den heutigen Herausforderungen auch an die islamische Theologie auseinanderzusetzen. Europa benötigt einen Islam, der sich hier zu Hause sieht, einen Islam, der in seinem Selbstverständnis einen Beitrag zum Wertekonsens in Europa leistet. Die Errichtung von Lehrstühlen für islamische Theologie an Universitäten mehrerer europäischer Länder, wie in Österreich, Deutschland und der Schweiz, ist ein wichtiger Schritt, um Multiplikator/innen auszubilden. Diese werden eine schwere Aufgabe haben, die muslimische Basis zu erreichen, um sie über einen reflektierten Islam aufzuklären. Es liegt letztendlich in der Verantwortung der Muslim/innen selbst, den Islam als Teil Europas zu definieren und ihn entsprechend zu leben.

Zu Wesen und Wert des Europäischen

Reflexionen zu den rechtskulturellen
Wertgrundlagen der europäischen
Rechtszivilisation

Beitrag von: Christian Stadler



Ao. Univ.-Prof. MMag. DDr. Christian
Stadler ist Professor am Institut für
Rechtsphilosophie der Universität Wien,
Rechtsphilosoph und Mitglied des
Expertenrats für Integration.

Beispiele
„Europäischer Werte“
Demokratie
Rechtsstaatlichkeit
Menschenrechte

Seit Anbeginn der europäischen Integration ging es um „Werte“ – sei es um den Wert der *Sicherheit in Freiheit* im Angesicht der kontinentalen Erschöpfung nach den Grauen der beiden Weltkriege, die Europa an den Rand der Geschichte getrieben haben, sei es um den Wert der *Freiheit in Sicherheit* im Angesicht etwa eines neuen digitalen – post-dialektischen – Totalitarismus. Sowohl der Europarat als auch die Europäische Union beziehen sich – gleichsam legitimatorisch – auf die „europäischen Werte“, die es (1) selbst einzuhalten bzw. zu realisieren, aber auch (2) zu verteidigen bzw. sicherzustellen gilt. Beispiele dieser „europäischen Werte“ sind: Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Menschenrechte. Sind dies aber tatsächlich „Werte“ oder nur zivilisatorische Errungenschaften, wie Demokratie und Rechtsstaatlichkeit bzw. zeitbedingte Verrechtlichungen der universalen „Menschenwürde“ (die Menschenrechte nämlich), die daher aber schon begrifflich keinesfalls ein europäisches Exklusivum darstellen können, sollen sie denn als das ernst genommen werden, was sie vorgeben zu sein, nämlich Menschenrechte. Es stellt sich angesichts dieser Diskurslage die bange Frage, worin das Wesen der vielbeschworenen „europäischen Werte“ eigentlich zu sehen sei.

Vom Wesen der „Werte“ zwischen Kultur (Vernunft) und Zivilisation (Verstand)

„Werte“ sind – dem kantischen Verständnis folgend – ihrem Wesen nach als dialektische Vernunftbegriffe der (Rechts-)Kultursphäre zuzurechnen, die sich unmittelbar anschaulicher Wahrnehmung entzieht und mit den Kategorien des Verstandes (allein) nicht fassbar ist. Globale Berühmtheit erlangte dabei der Kulturbegriff als eine politische Kategorie, als im Jahre 1996 Samuel Huntingtons These vom „Clash of Civilisations“ erschien, ein Text, welcher in deutscher Übersetzung als „Kampf der Kulturen“ firmierte – was sowohl hinsichtlich der Übersetzung von „Clash“ als „Kampf“ als auch von „Civilisations“ als „Kulturen“ eine durchaus bedeutungsrelevante Akzentverschiebung darstellt.

Der Unterschied, den die deutsche Sprache zwischen „Kultur“ und „Zivilisation“ spätestens seit dem 18. Jahrhundert macht, ist dem

Englischen so nicht gegeben. Im Anschluss an die Aufklärung – v. a. auch an ihre philosophische Grundlegung durch Immanuel Kant – kann man sagen, dass „Kultur“ als Vernunftbegriff zu fassen ist, der u. a. Recht, Religion, Kunst, Ideologie und Identität inkludiert, währenddessen „Zivilisation“ als Verstandesbegriff verwendet wird, der u. a. Naturwissenschaften, Medizin, Technik, Wirtschaft, aber etwa auch Ingenieurswesen und Handwerk umfasst. „Werte“ sind – im Spannungsfeld von „Kultur“ und „Zivilisation“ – zweifellos der „Kultur“ zuzurechnen, ebenso wie das Recht und die Religion – und damit der Sphäre der Vernunft.

Ohne an dieser Stelle näher darauf eingehen zu können, mag doch auf den Umstand hingewiesen werden, dass die vielbeschworene „Globalisierung“, das sog. „globale Dorf“, sich im Wesentlichen auf der Verstandesebene ereignet, im Bereich der „Zivilisation“, z. B. im Bereich des Bauwesens, der Technik, der Wirtschaft – hier findet die eigentliche Universalität statt – wenn auch nur in der Form der Generalität. Die Kultur der *Vernunft* dagegen ist partikular, ja geradezu regional bzw. lokal (z. B. Sozialstaatsmodell, Geschlechtergleichheit, Rechtsstaatlichkeit, Demokratie). Einzig die Religionen (v. a. die missionierenden Buchreligionen, wie Christentum und Islam) versuchen, über die lokale bzw. regionale Besonderheit hinaus das Allgemeine normativ zu inthronisieren, ohne dabei die Individualität des/der Einzelnen (jede/r ist von Gott bzw. Allah angesprochen) oder die Eigenheiten des Besonderen (regionale Besonderheiten werden zumeist in spezifischen Formen des Kultus berücksichtigt) zu zerstören – diese werden nur dialektisch „aufgehoben“, und damit auch „erhöht“ und letztlich identitätsfestigend „bewahrt“.

Zu den philosophischen Anfängen des modernen Europa

Reflektiert man das Wesen und Werden Europas, so kommt man nicht umhin, einen gedankenvollen Blick zurück zu den Anfängen des politischen Denkens in Europa, das Europa wesentlich prägen sollte, zu tun: zum politischen Denken Platons. Seine Staatsphilosophie, dargelegt v. a. in der *Politeia* und in den *Nomoi*, hat schon von seinem

wirkmächtigen Schüler Aristoteles an das politische Denken in Europa gleichermaßen an- wie aufgeregt und zum Widerspruch – und damit zum Selbstdenken, also zur „Aufklärung“ – eingeladen. Sein Hauptwerk – *Politeia* – beschreibt dabei – analog zu den drei menschlichen Seelenvermögen (epithymetikon (*Nährseele*) – thymoeides (*Wehrseele*) – logistikon (*Lehrseele*)) drei „natürliche“ Stände der Polis-Gesellschaft: den Nährstand (die gewinnorientierten Erwerbstätigen), den Wehrstand (die gemeinwohlorientierten Sicherheitstätigen (Militär, Polizei)) und den Lehrstand (die ideenorientiert Führenden (Philosophenkönige)). Jeder dieser 3 Standes- bzw. Seelendimensionen kommt eine zentrale „Tugend“ (Tauglichkeit) zu: der Nährseele/dem Nährstand die Mäßigung, der Wehrseele/dem Wehrstand die Tapferkeit, der Lehrseele/dem Lehrstand die Klugheit. Wenn alle drei Stände bzw. Seelenvermögen zueinander und miteinander in Harmonie für das Ganze wirken, so spricht Platon beim Menschen von „Gesundheit“ und beim Staat von „Gerechtigkeit“ – und der Entwicklung dieses Begriffes dient ja – so der *Trasymachos*-Dialog (1. Buch der *Politeia*) – das gesamte politische Denken Platons – und darüber hinaus der Ethik Europas, wenn man sich die kulturprägende Bedeutung der vier Kardinaltugenden vor Augen führt: Mäßigung – Tapferkeit – Klugheit – Gerechtigkeit.

Solche gesellschaftlichen Standessysteme gab es um 400 v. Chr. etwa auch in Indien und Ägypten – aber es gibt einen zentralen Differenzierungsaspekt: Die Standesgrenzen sind bei Platon durch bildungsbasierte Leistung überwindbar, es kann zu Lebzeiten eines Menschen die Möglichkeit geben, dass er (oder auch sie, es sind für Platon auch Frauen gleichermaßen vernunft- wie politikfähig) bis in den Herrscherstand aufsteigt. Grundlage dafür ist fortlaufende Bildung und Bewährung im Amt des Wächters. Zum Wächteramt wurden nur die bildungsbesten Burschen und Mädchen (etwa im Alter von 16 bis 18 Jahren) geladen. Der zur Verfügung stehende „Personalpool“ ist dabei für Platon recht groß, da alle Burschen und Mädchen mit 7 Jahren einer ca. 10-jährigen hochkompetitiven Bildungspflicht nachzukommen hatten – aber da es alle betraf, kann man von einem hohen Grad an Chancengleichheit (für das 4. vorchristliche Jahrhundert) sprechen, verbunden mit einem ebenso hohen kompetitiven Selektionsdruck, Elemente, die Platon zweifellos von Sparta übernommen hat. Ein zentrales Momentum, das (der Idee nach) Europa charakterisiert, ist somit leistungsbasierte Bildung und bildungsbasierte Leistung.

Ein zentrales Momentum, das (der Idee nach) Europa charakterisiert, ist somit leistungsbasierte Bildung und bildungsbasierte Leistung.

Das moderne Europa, wie wir es heute kennen, ist als ein Gewordenes zu begreifen, als das Ergebnis eines Jahrhunderte währenden Prozesses.

Zu den polemologischen Dimensionen der Entwicklung Europas

Wenn man es ideengeschichtlich betrachtet, so ist Europa wesentlich beeinflusst vom griechischen, römischen und christlichen Erbe. Griechische Philosophie, römisches Recht und christliche Religion haben – mit je unterschiedlicher Dominanz – das moderne Europa bis zum heutigen Tage geprägt. Das moderne Europa, wie wir es heute kennen, ist als ein Gewordenes zu begreifen, als das Ergebnis eines Jahrhunderte währenden Prozesses der sowohl kulturellen als auch zivilisatorischen Entwicklung. Vor diesem entwicklungsgeschichtlichen Hintergrund ist auch der Diskurs über einen möglichen „Euro-Islam“ zu sehen. Es kann an dieser Stelle nicht näher auf den Islam als solchen eingegangen werden, sondern es soll auf den Umstand reflektiert werden, worin denn das „Euro“, das Europäische, besteht – und ob ihm letztlich eine zivilisatorische oder gar eine kulturelle Bedeutung zukommt.

Von den ersten Anfängen in heidnischer Vorzeit, der sog. „Antike“, die sich v. a. in Griechenland in Form einer ca. 1000 Jahre währenden gleichermaßen konfliktischen wie kreativen Wehrhaftigkeit manifestierte, angefangen mit der Feindschaft gegen das östliche von Homer besungene Troja, über die nicht enden wollenden Perserkriege, die nur durch innergriechische Kriege (z. B. Peloponnesischer Krieg Athens gegen Sparta) und interne Bürgerkriege (z. B. Athens Umstürze zwischen Diktatur und Demokratie) unterbrochen wurden, bis hin zum Untergang durch das nördliche Makedonien Alexanders des Großen und den anschließenden imperialen Druck des aufstrebenden Roms im Westen. Aber als Grundlage der politischen Kultur und Zivilisation ist das heidnisch-antike Griechenland – auch in der spezifischen Gestalt des (byzantinischen) Hellenismus – bis zum heutigen Tage wirksam in Europa.

Ebenso kann die römische Antike (die ebenfalls ca. 1000 Jahre währte) als eines der Fundamente des modernen Europa angesprochen werden, zwar ebenfalls hochgradig konfliktisch, aber im Wesentlichen expansiv gegen das jeweils „Fremde“ gerichtet – versehen mit einem zivilisatorischen Missionierungsanspruch, der in eigentümlicher Weise strukturkonservativ und wertprogressiv war, letztlich ein Weltreich mit den Institutionen der alten römischen Republik zu lenken versuchte (SPQR)¹ und mit Gaius Iulius Caesar einen wesensmäßigen Paradigmenwechsel von eher „lateinischem“ Republikanismus hin zu eher

„hellenistischem“ Autokratismus vollzogen hat. Diese Spannung wird das weitere Schicksal nicht nur Roms, sondern Europas bis zum heutigen Tage prägen. Die zentralen Errungenschaften des Römischen Reiches lagen zweifellos in zivilisatorischer Überlegenheit, sowohl was das Militärische als auch das Organisatorische (inklusive des Römischen Rechts) und die Technologie betraf. Diese zivilisatorischen Spuren des alten Rom sind bis heute in Europa allgegenwärtig.

Der römische „Missionierungsanspruch“ ist nach der Christianisierung des römischen Reiches im 4. Jahrhundert, dem Jahrhundert seines Untergangs (was Westrom betrifft), in eine christliche Missionierung übergegangen und hat aus einer religiösen Strömung im Untergrund des römischen Reiches (Urchristentum) innerhalb kürzester Zeit eine spätantike „Weltreligion“ gemacht, für deren Fundierung Aurelius Augustinus (für den westlichen Teil des römischen Reiches und damit Europas) in seinem Hauptwerk *De Civitate Dei* einen charakteristischen Grundstein gelegt hat mit der Trennung von Kirche und Staat – in der Absicht, die Ewigkeit der „heiligen Kirche“ nicht durch die Bindung an die Endlichkeit von irdischen, durchaus unheiligen Staaten zu beschädigen. Was von Rom geblieben ist, ist sein – exkludierendes – Rechtsverständnis (es kommt auf den Bürgerstatus – *Cives Romanus* – an, nicht auf den Menschenstatus – daher „Bürgerrechte“ und nicht „Menschenrechte“) und seine imperiale Zivilisation, die mehrfach in Westeuropa rezipiert wurde (z. B. durch die Karolingische Renaissance im 9. Jahrhundert bzw. die Toskanische Renaissance im 15. Jahrhundert) – letztlich ist es, man denke nur an Peter Sloterdijks Schrift *Falls Europa erwacht* nicht unwahrscheinlich, dass auch bei der Schöpfung der Europäischen Union die Erinnerung an, wenn nicht gar Sehnsucht nach römischer Imperialität Pate gestanden haben könnte.

Das ideengeschichtliche Erbe des christlichen Rom im Frühmittelalter trat in West-Mitteleuropa das zunächst fränkisch dominierte „Heilige Römische Reich deutscher Nation“ an, das ebenfalls 1000 Jahre währte (bis 1806) und sich während seiner mittelalterlichen Existenz regelmäßig im Konflikt zwischen kaiserlicher und päpstlicher Autorität sah, zu Beginn der Neuzeit dann die protestantische Reformation sowie die katholische Gegenreformation samt der humanistischen

Aufklärung erlebte und schließlich dem kontinentalen Siegeszug des Nationalismus (vgl. etwa die Napoleonischen Kriege) nichts Substantielles mehr entgegenzusetzen hatte, da die – einst – legitimatorische bekenntnishaft-inkludierende Einheit des Glaubens durch die schicksalhaft-exkludierende Einheit der Nation ersetzt wurde.

Das jüdisch-christliche Erbe des aufgeklärten modernen Europa

Im Unterschied zum Imperium Romanum, das im 5. Jahrhundert seinen weströmischen und im 15. Jahrhundert seinen oströmischen Untergang erleben musste, vermag die aus den Trümmern Roms erwachsene (katholische) Kirche seit nunmehr 2000 Jahren auf eine spirituelle und institutionelle Kontinuität zurückzublicken, die für Europa – in unterschiedlicher Intensität – prägend war, ja einst sprach man von der Kirche als der Mutter Europas oder gar von Europa als der Christenheit (Novalis: „Die Christenheit oder Europa“ 1799) bis zur Aufklärung, dann aber handelte es sich notwendigerweise um „aufgeklärtes Christentum“.

Europäische Geschichte ist geprägt von religiösen Spaltungen und Konflikten.

Letztlich war die humanistische „Aufklärung“ Mitte des 18. Jahrhunderts, die im Zeichen von Toleranz und der Trennung von Kirche und Staat stand, eine Folge dieser blutigen Kriege.

Das heutige „moderne“ Europa kann ohne diese komplexe Phase der Aufklärung nicht verstanden werden.

Europäische Geschichte ist geprägt von religiösen Spaltungen und Konflikten, sei es zwischen der lateinischen West- und der griechischen Ostkirche (Morgenländisches Schisma 1054), sei es die Abspaltung der protestantischen (evangelischen bzw. reformierten) Gemeinden von der römischen Kirche im 16. Jahrhundert (Thesen von Wittenberg 1517), ein Vorgang, der für fast 200 Jahre blutige, Europa fast vernichtende Glaubenskriege zur Folge hatte. Letztlich war die humanistische „Aufklärung“ Mitte des 18. Jahrhunderts, die im Zeichen von Toleranz und der Trennung von Kirche und Staat stand, eine Folge dieser blutigen Kriege, die große Teile der europäischen Bevölkerung dahingerafft hatten (vgl. nur den 80-jährigen Krieg von 1568 bis 1648). Das Religiöse wurde als legitimatorische Grundlage (und auch Grenze) des Politischen verbannt und im Bereich des privaten Bekenntnisses verortet, das fallweise einer öffentlichen Zelebration bedarf, aber im eminent politischen Diskurs keine unmittelbar legitimatorische Bedeutung mehr aufweist.

1) SPQR = Senatus Populusque Romanus (dt: Senat und Volk von Rom).

Das heutige „moderne“ Europa kann ohne diese komplexe Phase der Aufklärung nicht verstanden und diese Aufklärung wiederum kann ohne die blutigen Kriege davor nicht richtig beurteilt werden – es ging um die Aufklärung des alles beherrschenden mittelalterlichen Christentums in seine eigene Neuzeit. Auch das heutige Europa missversteht sich gründlich, sollte es vermeinen, ohne über 1000 Jahre mittelalterlich-christlichen Glauben in Europa begriffen werden zu können. Die Entwicklung zentraler Begriffe der politischen Philosophie, ja die Entstehung des modernen Staates selbst zu Beginn der Neuzeit ist als „Vorgang der Säkularisation“ (Böckenförde 1967, dabei Carl Schmitt folgend, der dies in seiner *Politischen Theologie* bereits ausgesprochen hat) anzusehen und nur in diesem Kontext adäquat zu begreifen. Diese Erinnerung tut not, will man daran gehen, über die mögliche Bedeutung dessen, was einen „Euro-Islam“ ausmachen könnte, nachzudenken.

Europäische Integration als nur zivilisatorisches Projekt?

Die nach den verheerenden Zusammenbrüchen der beiden Weltkriege im 20. Jahrhundert erfolgte (wirtschaftliche) Integration Mittel-West-Europas bis zur Europäischen Union des Vertrags von Lissabon (2009) ist ein beeindruckendes Projekt europäischer Zivilisation, hatte aber – bis auf entsprechende allgemeine Zielbestimmungen jeweils zu Beginn der diversen EU-Grundlagenverträge sowie die daraus abgeleiteten „Kopenhagener Kriterien“ für die Neuaufnahme von Mitgliedstaaten – bisher keine sichtbare eigene Wertgrundlage vorzuweisen. Mit der seit 2009 als EU-Primärrecht in Geltung stehenden EU-Grundrechtecharta hat sich die Lage wesentlich verändert, was aber in der politischen Öffentlichkeit der EU in voller Tragweite so noch nicht zur Kenntnis genommen, geschweige denn normativ verinnerlicht wurde. Sehr spannend ist dabei die Frage, inwieweit die nunmehr verstärkt rechtliche Integration, die ihrem Wesen nach vernünftig ist, von der zivilisatorischen Verständigkeit wirtschaftlicher Freizügigkeit und ebensolcher Investitionssicherheit in Beschlag genommen wird.

Auch Religion ist – ebenso wie das „Recht“, das ja begründungstheoretisch der Gerechtigkeit und Menschenwürde verpflichtet ist, im

Unterschied zum bloßen „Gesetz“, das geltungstheoretisch jeden Inhalt aufweisen kann – wie schon erwähnt der Sphäre der dialektischen Vernunftbegriffe zuzurechnen und weit mehr als die Summe der Sitten und Gebräuche, die sich dem Auge des Betrachters eröffnen. Religion ist eine sehr tief prägende, ja gleichsam identitätsstiftende Dimension von Vernunft, da sie es – wie die Etymologie des Begriffs ja zu erkennen gibt – mit normativer Bindung, begründet auf spiritueller Autorität², zu tun hat. Es ist daher eine zentrale Frage, wie sich ein religiöser Mensch zu *seinem* Staat, zu *seiner* politischen Autorität verhalten soll, einer spezifisch innerweltlichen Autorität, die gleichfalls normativ bindend ist, sich in ihrer wertrelativistischen Erscheinungsweise allerdings nur in formaler Gesetzlichkeit, nicht unbedingt aber in substantieller Rechtlichkeit realisiert bzw. realisieren kann, um die entsprechende – Pluralität ermöglichende – sittliche „Neutralität“ wahren zu können.

Es stellt sich für einen religiös geprägten – „gebundenen“ – Menschen somit die Urfrage nach dem Verhältnis von Kirche bzw. Religion zum Staat. Schon Thomas Hobbes, der Theoretiker des Machtstaates („Leviathan“ von 1651), hat angesichts der religiös motivierten Bürgerkriege im England des 17. Jahrhunderts davon gesprochen, dass selbst ein starker Staat es nicht vermag, die wahre Religion eines Menschen zu beeinflussen – zwar könne er den äußeren Kultus bestimmen und durchsetzen mit Zwangsgewalt, aber keinesfalls den inneren Glauben, das Bekenntnis, die Werthaltungen. Es mag hier aber auch ein Blick in die Tradition liberalen Staatsdenkens in Gestalt von John Locke hilfreich sein, der in seinem „Toleranzbrief“ von 1689 nach erfolgreicher Glorreicher Revolution (Wilhelm von Oranien) von 1688 davon spricht, dass religiöses – calvinistisches – Bewusstsein durchaus eine wesentliche Wertgrundlage für eine disziplinierte Bürgerschaft darstelle, dagegen sowohl Atheisten (da spirituell ungebunden) als auch Katholiken (da spirituell dem Papst verpflichtet) unsichere, ja nicht wirklich loyale Bürger seien.

Man kann aber auch in unsere Gegenwart blicken und sich des Paradoxons von Böckenförde erinnern: Gemäß dem bedeutenden deutschen Staatsrechtslehrer und Verfassungsrichter Böckenförde könne ein liberaler Rechtsstaat jene Wertgrundlagen, auf denen er beruht,

2) Diese betrifft jegliche „übermenschliche“ Quelle der Autorität, sei es eine göttliche Offenbarung wie in den Buchreligionen, seien es Einsichten in spirituelle Weltgesetze wie im Buddhismus oder Hinduismus.

weder selbst her- noch in weiterer Folge sicherstellen – eine Feststellung, die im Lichte der neuzeitlichen Aufklärung zu verstehen ist, als deren Resultat der moderne liberale Rechtsstaat gemeinhin gilt. Dieser liberale Rechtsstaat sei hier auf Überzeugungen, Haltungen und Fundamente angewiesen, die sich seiner zivilisatorischen Steuerungskompetenz entziehen. Ja selbst seine Gesetzesordnung ruht letztlich auf rechtskulturellen Grundlagen, die der liberale Staat im besten Falle pflegen und fördern, aber weder produzieren noch garantieren kann. Auch Hayek, ein Vordenker des modernen Liberalismus, hält dazu fest, dass ein liberaler Rechtsstaat nur in einer wertbasierten Gesellschaft funktionieren kann, da die dem Menschen notwendige normative Bindung entweder in Religion und Tradition gegeben ist – oder aber in einer polizeistaatlich organisierten Zwangsstaatlichkeit.

Die wesentliche Charakteristik des modernen Europa – zum Teil supranational institutionalisiert in der Europäischen Union – ist die in fast 200 Jahren blutigen Krieges zwischen Katholiken und Protestanten errungene (institutionelle) Trennung von Kirche und Staat (größte Ausnahme: Großbritannien), was nicht unbedingt bedeuten muss, dass auch (sittlich-normativ) Religion und Politik voneinander getrennt wären, eine Verbindung, die etwa in den USA sehr ausgeprägt ist. Das heißt aber nicht, dass das moderne Europa „unchristlich“ wäre, es ist nur nicht mehr in seiner politischen Institutionalität unmittelbar kirchlich dominiert. Da Europa aber demokratisch verfasst ist, und Demokratie – also die Herrschaft des Volkes bzw. zumindest die grundlegende Unterstützung der jeweiligen Herrschaft durch die Bevölkerung – letztlich auf Werturteilen der Bevölkerung beruht, hat die jeweilige – privat verortete – religiöse Überzeugung der Bürger/innen einer Demokratie sehr wohl einen massiv gestaltenden Einfluss auch auf die konkrete Gebarung der politischen Institutionen. Ja, diese Werthaltungen wirken vielleicht nicht im aktuellen politischen Tagesdiskurs, aber ihre Tiefenwirkung darf nicht unterschätzt werden – wie das Paradoxon von Böckenförde es ja anspricht. Der moderne liberal-demokratische Rechtsstaat ist ein Säkularisat des Christentums, begründet auf der Würde des Menschen und seiner verantwortlichen Freiheit. In diesem Sinne hat 1872 etwa Hermann Schulze-Delitzsch gemeint: *„Auf der Freiheit, verbunden mit der Verantwortlichkeit für deren Gebrauch, beruht die gesunde Existenz des Einzelnen, wie der Gesellschaft.“*

Die Werte Europas bestehen in der institutionellen Gewährleistung von individueller Freiheit und sozialer Verantwortung, die kein Entweder-oder, sondern ein Sowohl-als-auch darstellen.

Die Werte Europas, das, was Europas *Sein* erst seinen *Sinn* gibt (frei nach dem Begründer der modernen Wertphilosophie, Rudolf Hermann Lotze) bestehen in der institutionellen Gewährleistung von individueller Freiheit und sozialer Verantwortung, die kein Entweder-oder, sondern ein Sowohl-als-auch darstellen. Nur so kann Menschenwürde konkret verbürgt werden. Die Freiheit des Einzelnen auf Kosten der Gesellschaft kann nicht von Dauer sein, keinen sozialen Frieden gewährleisten und entspricht nicht dem Wesen des Menschen. Andererseits kann soziale Gerechtigkeit (die meist als unterschiedslose Versorgungsgleichheit missverstanden wird) nicht auf Kosten der individuellen Freiheit verwirklicht werden, da sie ebenfalls auf Dauer keinen Bestand hat und nur mit Gewalt die Freiheit des Menschen unterdrücken kann. Europas spezieller Weg besteht beispielsweise darin, dass Gleichheit der Bildung Gerechtigkeit der Entfaltungschancen verbürgen soll, aber auch darin, dass Menschen für ihre Arbeit, wenn auch nicht ideal-gerechten, so doch angemessenen Lohn erhalten, der eine selbstbestimmte und damit eine selbstverantwortete Lebensführung ermöglichen soll.

Im Dialog mit einem „Islam europäischer Prägung“ muss es daher aus diesen Gründen immer auch darum gehen, gemeinsame Wertefundamente aufzusuchen und kritisch zu reflektieren.

Viele dieser europäischen – zivilisatorischen – Errungenschaften sind ohne die kulturelle Grundlage des Christentums und seiner Soziallehre kaum vorstell- und vor allem auch nicht demokratisch umsetzbar, da tiefenwirksame christliche Haltungen und Prägungen in jenem Volk vorherrschen, an dessen Zustimmung ja sowohl die Begründung als auch die Ausübung der politischen Macht geknüpft ist. Wenn daher Integration – sowohl von Menschen als auch von Religionen – in Europa gelingen soll, so führt der Weg nur über die Integration der – sowohl den Menschen als auch ihren Religionen zugrunde liegenden – Werte. Im Dialog mit einem „Islam europäischer Prägung“ muss es daher aus diesen Gründen immer auch darum gehen, gemeinsame Wertefundamente aufzusuchen und kritisch zu reflektieren. Nur die Übereinstimmung in diesen fundamentalen Grundwerten von individueller Freiheit und sozialer Verantwortung im Lichte der grundlegenden Menschenwürde erlaubt friktionslose Vielfalt von Lebenswirklichkeiten in modernen Gesellschaften.

Exkurs: Integration nicht-islamischer Religionsgemein- schaften in deutsch- sprachigen Ländern

Beitrag von: Wolfram Reiss



Univ.-Prof. Dr. Wolfram Reiss ist
Professor für Religionswissenschaft und
stellvertretender Institutsvorstand des
Instituts für Systematische Theologie
und Religionswissenschaft an der
Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Universität Wien.

Einleitung

Die Integration von nicht-islamischen Religionsgemeinschaften in deutschsprachigen Ländern zu beschreiben und im Kontext dieser Publikation mit der Integration von Muslim/innen zu vergleichen, ist eine reizvolle, aber auch schwierig zu leistende Aufgabe. Sie ist wichtig, weil die gesamte Integrationsdebatte gegenwärtig sehr stark auf den Islam fokussiert, obwohl andere Religionsgemeinschaften vor sehr ähnlichen Problemen stehen und die europäischen Länder vor der Herausforderung stehen, sehr viel mehr Religionsgemeinschaften in ihre Gesellschaften zu integrieren. Sie ist zudem auch wichtig, weil im Diskurs der Islam in zahlreichen Feldern als Antipode des Westens dargestellt wird und der Eindruck eines Systemkonfliktes zwischen „dem“ Islam und „dem“ Westen konstruiert wird. Die Aufgabe ist allerdings auch schwierig, weil es bisher kaum detaillierte Studien zur Integration von nicht-islamischen Religionsgemeinschaften gibt.¹ Zweitens, weil innerhalb der Migrationsforschung und der Politik mehr denn je umstritten ist, was Integration überhaupt bedeutet und welche Formen und Grade von Anpassungen an die Mehrheitsgesellschaft wünschenswert und notwendig sind. Während die einen im Sinne einer Assimilation darauf drängen, dass Integration nur gelingen kann, wenn sich Immigranten im Blick auf Sprache, Werteinstellungen, Kultur und Traditionen an die Mehrheitsgesellschaft anpassen, stellen andere die Existenz einer abgeschlossenen homogenen nationalen Kultur prinzipiell in Frage und fordern hingegen im Zeitalter von Globalisierung und multikulturellen gesellschaftlichen Realitäten eher die Anerkennung von Differenzen, Partizipation und Inklusion von Gruppen und die Förderung multipler Identitäten.² Der niederländische Sozialwissenschaftler Ruud Koopmans bringt die Alternativen prägnant in seinem jüngsten Buchtitel „Assimilation oder Multikulturalismus?“ zum Ausdruck.³ Der österreichische Expertenrat für Integration verweigert sich allerdings einem einseitigen Integrationsverständnis in die eine oder andere Richtung. Weder eine Assimilation auf der einen Seite noch eine Integration im Sinne eines Patchworks

unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen, die ihr eigenes Kultur- und Wertesystem bewahren und pflegen, sei intendiert. Auch ein statischer Kulturbegriff sei verfehlt, denn „ein statischer und essentialistischer Kulturbegriff würde der Realität einer pluralistischen und sich wandelnden Einwanderungsgesellschaft nicht gerecht werden.“ Als Ziel der Entwicklung dürfe „weder eine perfekt assimilierte Gesellschaft noch ein sich selbst fremd gewordenes Patchwork von unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen, sondern ein immer wieder neu auszuhandelndes plurales Miteinander“ angestrebt werden. Dabei seien die erforderlichen Anpassungsleistungen nicht symmetrisch verteilt. Vielmehr sei „die Zuwanderungsbevölkerung mehr gefordert als die aufnehmende Gesellschaft.“ Ohne eine beidseitige Bereitschaft zur Öffnung und ohne ein gegenseitiges Akzeptieren der vermeintlich „Anderen“ könne der Integrationsprozess nicht funktionieren.⁴

Einige sehen Religion als Hemmnis für die Integration, andere hingegen eher die Ressourcen, die Religionen zur Integration bieten.

Schließlich ist auch höchst umstritten, ob und welche Bedeutung der Faktor Religion in Integrationsprozessen hat. Erst in jüngster Zeit rückt Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung in den Vordergrund.⁵ Einige sehen Religion als Hemmnis für die Integration, andere hingegen eher die Ressourcen, die Religionen zur Integration bieten, da erst die kulturelle und religiöse Vergewisserung die sozioökonomische und politische Teilhabe in der Aufnahmegesellschaft ermögliche.⁶ Der Beitrag kann und will nicht in diese grundsätzliche Debatte eingreifen. Vielmehr beschränkt er sich darauf, zu eruieren, ob und inwieweit bei nicht-islamischen Religionsgemeinschaften ähnliche Fragestellungen und Themen wie bei der Debatte um die Integration des Islam auftauchen. Dies kann dazu beitragen, deutlich zu machen, dass die Aufgaben der Integration keineswegs nur Muslim/innen betreffen, sondern auch viele andere Religionsgruppen umfassen.

Es können dabei sehr unterschiedliche religiöse Gruppierungen nur summarisch in den Blick genommen werden wie z. B. Protestanten, Orthodoxe, Juden, Hindus, Buddhisten und Sikhs oder auch neoreligiöse Gruppen sowie pfingstlerische Gruppen aus Asien und Afrika,

1) Orthodoxe, orientalische, pfingstlerische Gruppen mit verschiedenem ethnischen und nationalen Hintergrund sind erst in jüngster Zeit in den Blick geraten. Gleiches gilt für eingewanderte Religionsgemeinschaften mit afrikanischem, fernöstlichem oder lateinamerikanischem Hintergrund. Vgl. Polak/Reiss 2015, 7–8.

2) Vgl. Luft 2007; Luft/Schirmany 2010; Bielefeldt 2007; Koopmans 2013; Koopmans 2016; Mau 2016; Beglinger 2016. Zur umstrittenen „Transkulturalität“ vgl. Welsch 2009; Ates 2007. Die von der UNESCO initiierten Empfehlungen für den Geschichtsunterricht sprechen sich explizit für die Förderung von nicht fixierten, multiplen Identitäten aus. Vgl. ISESCO 2011.

3) Koopmans 2017.

4) So die Definition des Integrationsbegriffs des österreichischen Expertenrates in: Integrationsbericht 2016, 85.

5) Vgl. Lauseer/Weißköppl 2008.

6) Baumann 2004, 26–27.

Bahai, Yeziden etc., die sehr unterschiedlich geprägt sind. Des Weiteren ist zu berücksichtigen, dass nicht nur die Vielfalt und Heterogenität der Gruppen, sondern auch die Hintergründe der Einwanderung und die rechtlichen Rahmenbedingungen der verschiedenen Religionsgemeinschaften in Österreich, der Schweiz und Deutschland sehr unterschiedlich sind. Es kann daher nur auf bestimmte Aspekte aus Integrationsprozessen verschiedener Religionsgruppen Bezug genommen werden.

Ein Kriterium für die Auswahl ist zum einen die Quellenlage, d.h. wo Studien und Informationen zur Integration von Religionsgruppen bereits vorhanden sind, zum anderen die Suche nach Parallelitäten bzw. gravierenden Unterschieden hinsichtlich der Integration von Muslim/innen in die österreichische Gesellschaft. Letztere Fragestellung bildet den Hintergrund dieses Bandes „Islam europäischer Prägung“, aber auch den Hintergrund dieses Beitrags im Speziellen. Darum kann es hier nicht um eine umfassende Übersicht über die verschiedenen Integrationsprozesse von Religionsgruppen in Deutschland, Österreich und der Schweiz gehen, sondern es müssen einzelne ausgewählte Religionsgruppen bzw. Faktoren, die bei Integrationsprozessen in Deutschland, Österreich und der Schweiz eine Rolle spielen, herausgegriffen werden.

Eine wichtige Ressource für diesen Beitrag bildete die Studie von Alexander Nagel, in der er zivilgesellschaftliche Potenziale von Immigrantengemeinden in Deutschland (bzw. genauer gesagt in Nordrhein-Westfalen) miteinander vergleicht.⁷ Ebenso waren verschiedene Veröffentlichungen von Martin Baumann von besonderer Relevanz, der sich insbesondere mit den Integrationsprozessen von verschiedenen Religionsgruppen in der Schweiz auseinandersetzt.⁸ Schließlich wurde auch auf die Beiträge im Zusammenhang mit der Veröffentlichung des von Regina Polak und mir herausgegebenen Bandes „Religion im Wandel“ zurückgegriffen, die zum Teil auf Integrationsprozesse in Österreich Bezug nehmen.⁹ Alle genannten Studien sind jedoch weit davon entfernt, einen Gesamtüberblick über die Integrationsprozesse in Deutschland, der Schweiz oder Österreich geben zu wollen.¹⁰ Dies

gilt ebenso für diesen Beitrag, der nur als kurzer Exkurs zu einem Buch gedacht ist, das sich vornehmlich der Frage der Integration des Islam und der Herausbildung einer speziellen kontextuellen Version des Islam in Europa widmet.

Die Beschreibung von Integrationsprozessen von „nicht-islamischen Religionsgemeinschaften“ ist freilich noch aus einem anderen Grund problematisch. Die negierende Terminologie erinnert an die im 19. Jahrhundert übliche Bezeichnung der „Akatholiken“ in staatlichen Dokumenten (so z.B. im Toleranzpatent von 1871), worunter ebenfalls unterschiedlichste Gruppierungen wie z.B. orthodoxe, reformierte und lutherische Christ/innen subsumiert wurden und wo aus der Perspektive einer damals dominanten Religionsgruppe (römisch-katholische Kirche) die noch eingeschränkte Toleranz gegenüber anderen Religionsgemeinschaften formuliert wurde.¹¹ Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist eine solche Terminologie höchst fragwürdig, weil sie im Vorhinein schon eine Wertung inkludiert. Sie rückt die katholische Kirche bzw. die Muslim/innen ins Zentrum, während andere Religionsgemeinschaften undifferenziert unter einem Begriff subsumiert werden, der ihrer Vielfalt nicht gerecht wird.¹² Religionssoziologisch und religionspolitisch ist dies aber schon vertretbar, weil auffällige Parallelen hinsichtlich der Möglichkeiten der Religionsausübung bereits im 18. und 19. Jahrhundert zu beobachten sind. So war z. B. die öffentliche Sichtbarkeit für evangelische, orthodoxe und jüdische Sakralbauten lange Zeit in ähnlicher Weise eingeschränkt und der rechtliche Rahmen mit dem Toleranzpatent für Orthodoxe und Protestanten 1871 bzw. dem Toleranzedikt für Juden von 1872 ähnlich geregelt.¹³ So wie es hinsichtlich der rechtlichen Stellung und der Sichtbarkeit im öffentlichen Raum auffällige Parallelitäten bei den „akatholischen“ Religionsgemeinschaften gab,¹⁴ ist hier im Beitrag die zentrale Frage, ob ähnliche Beobachtungen auch im Blick auf die Integration von nicht-islamischen Religionsgemeinschaften gemacht werden können. Zum anderen bringt der Begriff „nicht-islamisch“

7) Nagel 2015.

8) Baumann 2007–2016.

9) Polak/Reiss 2015.

10) Am weitesten ist die Erforschung der Integrationsprozesse in der Schweiz durch das Nationale Forschungsprogramm 58 fortgeschritten, an dem zahlreiche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler beteiligt waren.

11) Zur Emanzipation der Protestanten in Österreich vgl. Schwarz 1983; Reingraber 2007.

12) Vgl. Weidenfels, der auch den Begriff „Nicht-Christen“ problematisiert und generell fordert, dass der „dialogische Umgang der Anhänger verschiedener Religionen miteinander [notwendig macht], daß diese einander nicht zunächst gegenseitig als von der eigenen Identität verschieden ansehen, sondern einander als das sehen, was der einzelne zu sein beansprucht.“ (Weidenfels 1998, 804)

13) Vgl. Karniel 1986; Barton 1981a und 1981b; Leeb 2013.

14) Dies setzt sich teilweise bis in die Gegenwart fort. Z. B. wurde im Orthodoxengesetz von 1967 explizit auf das Protestantengesetz von 1961 Bezug genommen im Blick auf die Etablierung von Seelsorge in staatlichen Institutionen. Ebenso wurde im neuen Islamgesetz 2015 Anleihen gemacht bei dem Protestantengesetz von 1961.

die gesellschaftliche und politische Realität zum Ausdruck, dass alle Integrationsbemühungen und der ganze Diskurs um Integration sich in Politik und Medien gegenwärtig vornehmlich um die islamischen Religionsgemeinschaften drehen. Implizit wird damit unterstellt, dass die gesellschaftliche Herausforderung zur Integration von Religionsgemeinschaften vor allem und vordringlich Muslim/innen beträfe. Dies ist aber mitnichten der Fall. Die Integrationsprobleme unserer Gesellschaften sind weit vielfältiger und umfassender und betreffen nicht nur die islamischen Religionsgemeinschaften. Vielmehr ist die Diskussion um die Integration von Muslim/innen der Katalysator dafür, dass sich die Integrationsherausforderungen auch für andere Religionsgruppen neu stellen. Der Beitrag will insoweit dazu beitragen und aufzeigen, dass sich die Integrationsprobleme, die in den Medien vor allem im Blick auf den Islam diskutiert werden, in vielen Fällen ganz ähnlich auch bei nicht-islamischen Religionsgemeinschaften auftauchen. Ein Blick auf die Integration nicht-islamischer Religionsgemeinschaften kann deutlich machen, dass es kein religionspezifisches Problem des Islam hinsichtlich der Integration gibt, sondern dass ähnliche Probleme und Herausforderungen ebenso in anderen Religionsgemeinschaften vorhanden sind. Nicht nur mit der Integration des Islam tut sich die Gesellschaft schwer, sondern auch mit der Integration von anderen Gruppen, die sich religiös, kulturell und sprachlich von der Mehrheitsgesellschaft unterscheiden. In diesem Zusammenhang muss auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass die polarisierende Frontstellung zwischen „dem Islam“ und „dem Westen“ oder „dem Christentum“ mitnichten schon immer so gegeben war, sondern ein relativ junges diskursives Konstrukt ist, das sich erst seit den 1980/90er-Jahren in Medien und Politik etablierte.¹⁵ Bis dahin wurde zum Beispiel die muslimische Identität bosnischer Muslim/innen keineswegs in den Vordergrund gestellt, vielmehr wurden ihre Probleme

Nicht nur mit der Integration des Islam tut sich die Gesellschaft schwer, sondern auch mit der Integration von anderen Gruppen, die sich religiös, kulturell und sprachlich von der Mehrheitsgesellschaft unterscheiden.

cher im Zusammenhang mit denen anderer „Gastarbeiter“ aus Jugoslawien, Griechenland, Spanien, Italien gesehen und behandelt.¹⁶

Im Folgenden sollen einige der zentralen Integrationsthemen, die im Zusammenhang mit Muslim/innen immer wieder in den Medien und im politischen Diskurs debattiert werden, daraufhin überprüft werden, inwieweit es dazu Paralleltäten in nicht-islamischen Religionsgemeinschaften gibt. Zunächst werden in den ersten beiden Kapiteln zwei Themenfelder behandelt, die in Medien und Politik vornehmlich im Blick auf den Islam problematisiert werden. Es ist dies der Bedarf der Religionsgemeinschaften an öffentlich sichtbaren Sakralbauten und die Entwicklung von „Parallelgesellschaften“. Es zeigt sich dabei, dass sich die vornehmlich in der islamischen Religionsgemeinschaft damit verorteten Probleme in ähnlicher Weise auch bei anderen Religionsgemeinschaften finden, selbst bei den etablierten Religionsgemeinschaften. Zudem wird auch deutlich, dass öffentlich sichtbare Sakralbauten und eine starke Bindung nach Innen für alle Religionsgemeinschaften grundlegend sind, um an der Gesellschaft partizipieren zu können. Sie sind nicht das Problem, sondern Teil der Lösung der Integrationsprobleme. Dies wird insbesondere im dritten und vierten Kapitel deutlich, in denen die Religionsgemeinschaften als Orte sozialer Dienstleistung und Netzwerke sowie als Orte der internen und externen Kommunikation beschrieben werden. Die Auseinandersetzung mit den Bedürfnissen der Gemeindeglieder, mit der intrareligiösen Diversität und der Neuverortung in einer anders geprägten Mehrheitsgesellschaft hat strukturelle und organisatorische Folgen, die für viele Religionsgemeinschaften einen Aufbruch bedeuten. Dies wird im fünften Kapitel beschrieben. An vielen Stellen ist der Islam dabei Vorreiter auch für andere Religionsgemeinschaften – gerade weil er angesichts negativer Stereotype sehr viel stärker unter Rechtfertigungszwang steht als andere Religionsgemeinschaften. Das letzte Kapitel fragt danach, inwieweit es auch im Blick auf andere Religionsgemeinschaften Stereotype gibt und wie damit umgegangen werden soll. Ein kurzes Fazit beschließt den Beitrag.

15) Der jüngere Diskurs der Polarisierung zwischen Islamischer Welt und dem Westen setzte nach der Revolution in Teheran 1978 ein und dominiert spätestens seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 die Medienberichterstattung. Allerdings wurde dabei auf weit ältere Diskurse zurückgegriffen, in denen Islam und Christentum/Europa bereits in einen prinzipiellen Gegensatz gesetzt wurden. Darauf hat Samuel-Martin Behloul hingewiesen, der den Diskurs mit dem Islam sogar als „die Mutter aller Diskurse“ bezeichnet, in dem eine prinzipielle „Verhältnisbestimmung von Religion und Politik, Religion und Erziehung, Religion und Einwanderung, Religion und Kunst, Religion und Architektur, Religion und Identität, Religion und Freiheit, Religion und Medien, Religion und Bekleidung und nicht zuletzt auch Religion und Humor“ neu erfolge. Behloul 2009, 264. Zur Entstehung Europas bzw. des „Abendlandes“ in Auseinandersetzung mit dem bzw. in Abgrenzung zum Islam vgl. Gabrieli et al. 1993.

16) Vgl. Mader/Schinzel 2012, 130. Im öffentlichen Diskurs fand in jüngerer Zeit nicht nur eine „normative Fremdislamisierung“ der Immigranten durch die einheimische Bevölkerung statt (so Behloul 2010; ähnlich bereits Schiffauer 2007, 117, der von einer „Muslimisierung“ der Zuwanderer spricht), sondern auch eine „Christianisierung“ der Einheimischen. Insbesondere rechte Gruppen in Deutschland, der Schweiz und Österreich treten – oftmals im offenen Widerspruch zu den etablierten Kirchen – als Verteidiger des christlichen Abendlandes auf (vgl. die FPÖ-Kampagne „Abendland in Christenhand“ 2009 in Österreich, die Bewegung „Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes“, die seit 2014 Demonstrationen in Ostdeutschland organisierte oder die Plakatkampagnen der Schweizerischen Volkspartei im Zusammenhang mit dem Referendum gegen Minarette im Jahr 2009).

1. Religionsgemeinschaften und ihr Bedarf an öffentlich sichtbaren Sakralbauten

Als eines der größten gesellschaftlichen Probleme gilt derzeit der Bau von sichtbaren repräsentativen Moscheen sowohl in der Schweiz als auch in Deutschland und Österreich.¹⁷ Der Bedarf ist in zahlreichen Moscheegemeinden sehr groß, denn fast überall reichen die Platzkapazitäten nicht mehr aus. Zudem möchte man neben dem Moscheeraum auch Räumlichkeiten für soziale und edukatorische Aktivitäten ansiedeln. In der zweiten und dritten Generation der Immigrant/innen sind die finanziellen Möglichkeiten nun eher gegeben, und man möchte endlich aus Hinterhöfen, Kellern, Fabrikgebäuden und Lagerhallen und anderen Provisorien¹⁸ in Räumlichkeiten wechseln, die ihren Platz im öffentlichen Raum einnehmen, einen repräsentativen Charakter haben und Heimat geben.¹⁹ Gerade dieses Ansinnen einer Sichtbarkeit, Repräsentanz und Beheimatung führt jedoch gegenwärtig zu starken gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Verschiedene rechtsgerichtete politische und gesellschaftliche Gruppierungen nutzen vorhandene Befürchtungen in der Bevölkerung im Blick auf Islamisierung, Fundamentalismus und die Infragestellung westlicher Werte, um anlässlich von Bauprojekten gegen „den“ Islam ins Feld zu ziehen.²⁰ Charakteristisch für den Diskurs ist, dass das eigentliche Bauprojekt und die darin beabsichtigten Aktivitäten kaum Gegenstand der Auseinandersetzung sind. Auch die baupolizeilichen Auflagen spielen zwar für die Anrainer/innen, aber kaum in der öffentlichen Debatte eine Rolle. Was diskutiert wird, ist somit weniger ein konkretes Bauvorhaben, sondern generell die Frage nach einer Islamisierung, nach einer Verbindung des Islam mit Fundamentalismus und Terrorismus, die Frage der Geschlechtergerechtigkeit im Islam und das Streben nach einer gesellschaftlichen Dominanz, die dem Islam unterstellt wird, die Frage nach einem prinzipiellen Teilhaberecht von Muslim/innen an der Gesellschaft – Themen, die zwar wichtig sind, aber eigentlich nichts unmittelbar mit den Bauprojekten zu tun haben, denn sie

Als eines der größten gesellschaftlichen Probleme gilt derzeit der Bau von sichtbaren repräsentativen Moscheen.

allesamt bleiben offene Fragen, auch wenn Bauprojekte nicht durchgeführt bzw. verhindert werden.²¹ Die eigentlichen Hauptaktivitäten, die mit neuen Moscheebauten intendiert sind (Gebete, Aktivitäten mit Kindern und Jugendlichen, Frauen und älteren Menschen, Koran- und Muttersprachenkurse, die helfen sollen, die Identität zu bewahren, soziale Angebote) werden kaum bis gar nicht thematisiert.

Wie sieht es nun mit dem Raumbedarf bei anderen Religionsgemeinschaften aus? Martin Baumann weist darauf hin, dass der Raumbedarf in der Schweiz an eigenen, explizit für religiöse Zwecke errichteten Gebäuden bei sämtlichen nicht anerkannten Religionsgemeinschaften (und dazu gehören in der Schweiz neben nicht-christlichen Religionsgemeinschaften auch orthodoxe und orientalisch-orthodoxe Kirchen, Freikirchen, Zeugen Jehovas, Mormonen) durchgehend sehr groß ist.²² Grund dafür ist, dass zwar nur noch ungefähr die Hälfte der dokumentierten Gemeinschaften den etablierten öffentlich-rechtlich anerkannten christlichen Religionsgemeinschaften angehören, diese aber zu 98 % über repräsentative Gebäude verfügen. Andererseits verfügen die nicht anerkannten christlichen Religionsgemeinschaften nur zu 59 % und die nicht-christlichen Religionsgemeinschaften gar nur zu 19 % über eigene Gebäude, die speziell für religiöse Zwecke errichtet wurden.²³ Viele Religionsgemeinschaften sehen sich aber mit einem starken Anwachsen ihrer Mitgliederzahl konfrontiert.²⁴ Dazu gehören orthodoxe und orientalisch-orthodoxe Christen ebenso wie pfingstlerisch-charismatische Gruppen aus Asien, Afrika und Latein-Amerika, Aleviten und Muslime aus der Türkei, Bosnien und Albanien, vietnamesische Buddhisten, Hindus aus Sri Lanka sowie andere Religionsgemeinschaften.²⁵

Ein ähnliches Bild ließe sich wohl auch im Blick auf Österreich zeichnen. Allerdings liegen hier bisher keine exakten Daten im Blick auf die Sakralgebäude vor. Zudem ist zu berücksichtigen, dass die rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften sehr viel weiter gehend ist.²⁶

17) Zur Moscheeproblematik in Deutschland vgl. exemplarisch Schmitt 2003, Beinbauer-Köhler/Leggewie 2009; Hüttermann 2006; zur Schweiz vgl. Tanner et al. 2009; zu Österreich vgl. Furlinger 2013; Schuller 2013.
18) Vgl. die Studie zur den muslimischen Gebetsräumen von Josef Peter Schuller, der 2013 die öffentliche Sichtbarkeit von 193 Moscheen in Wien dokumentierte (Schuller 2013).
19) Es gibt allerdings auch externe Interessen: Die verschiedenen Strömungen des Islam wie auch verschiedene islamisch geprägte Staaten versuchen Einfluss zu nehmen auf die ideologischen Entwicklungen des Islam in Europa. Dies erfolgt teilweise durch die Etablierung von finanziellen Abhängigkeiten.
20) Vgl. Furlinger 2013, 45–112; 437–470.

21) Man kann sogar fragen, ob nicht viel eher versteckte Hinterhof- und Kellermoscheen viel mehr Anlass geben für die geäußerten Befürchtungen.
22) Vgl. Baumann 2012, 66.
23) Vgl. Stolz et al. 2011, 12 und 17; Baumann 2012, 66.
24) Vgl. Erzdiözese Wien, 5.12.2013. <https://www.erzdiözese-wien.at/site/home/nachrichten/article/32901.html> (Zugriff: 11.2.2017).
25) Nagel bietet auf der Basis des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes folgende ungefähre Zahlen für Deutschland für das Jahr 2014: 2,5 Mio sunnitische Muslime; 500.000 Aleviten; 225.000 Schiiten; 1,2 Mio Orthodoxe; 200.000 Juden; 140.000 Buddhisten; 90.000 Hindus. (Vgl. Nagel 2015, 11 f.).
26) Zu den in Österreich anerkannten Religionsgemeinschaften vgl. oben.

Nach wie vor ist die überwiegende Mehrzahl der repräsentativen religiösen Gebäude im Besitz der römisch-katholischen Kirche.²⁷ Sicherlich hat dies seine historischen Gründe, aber es ist ein Faktum, dass sich die Veränderung der religiösen Landschaft bisher kaum in einer Neuverhandlung des öffentlichen Raums ausdrückt. Dieser ist aber kein leerer, neutraler oder bedeutungsloser Raum, sondern ein Raum, der durch gesellschaftliche Machtverhältnisse etabliert wurde und diese widerspiegelt.²⁸ Solange gesellschaftliche Veränderungen langsam bzw. im Verborgenen erfolgen, können diese teilweise über Jahrzehnte verdrängt werden. Sobald sie schnell erfolgen und im öffentlichen Raum sichtbar werden, kann dies aber zu starken gesellschaftlichen Konflikten führen, in denen es weniger um die konkreten Bauwerke, sondern um die gesellschaftlichen Veränderungen an sich geht.²⁹ Bauprojekte und die Forderung nach öffentlicher Sichtbarkeit von religiösen Symbolen lösen an vielen Stellen eine verdrängte Grundsatzdebatte über die Identität eines Landes, einer Region oder Stadt aus, die sich längst grundlegend gewandelt hat, wobei die Identitäten, die im Diskurs oftmals entgegengestellt werden, mindestens ebenso fragwürdig und oftmals neue Konstruktionen („Christliches Abendland“, „jüdisch-christliche Leitkultur“ etc.) sind.³⁰ Obwohl Moscheebauten im Zentrum der Debatte stehen, gibt es keinesfalls nur Konflikte um Moscheen, sondern auch um religiöse Gebäude anderer Religionsgemeinschaften.³¹

Obwohl orthodoxe und orientalisch-orthodoxe Gemeinden große Zuwachszahlen hatten und mittlerweile in Österreich zur zweitgrößten christlichen Gruppe angewachsen sind, haben sie nur eine kleine

Der Versuch öffentlich sichtbare Gebäude zu errichten, die den Zweck der religiösen Verwendung äußerlich deutlich erkennen lassen, stößt nicht nur bei Muslimen, sondern auch bei anderen Religionsgemeinschaften auf Probleme.

Anzahl von repräsentativen Kirchen, die als solche äußerlich erkennbar sind. Vielfach sind orthodoxe Gruppen auch noch nach Jahrzehnten Gäste in katholischen Kirchen.³² Gleiches gilt für pfingstlerisch-charismatische Gruppen aus Asien, Latein-Amerika und Afrika, die oftmals in evangelischen Kirchen Heimat finden. Erst recht gilt dies aber für Hindus, Sikhs und Buddhisten oder andere kleinere Gruppen von Religionsgemeinschaften, die ähnlich wie Muslime in unscheinbaren Mietshäusern ihre Tempel und Meditationszentren errichten. Der Versuch, öffentlich sichtbare Gebäude zu errichten, die den Zweck der religiösen Verwendung äußerlich deutlich erkennen lassen, stößt nicht nur bei Muslimen, sondern auch bei anderen Religionsgemeinschaften auf Probleme.

So führte zum Beispiel der Plan des Baus eines buddhistischen Stupa in den letzten Jahren in Österreich zu einem Konflikt, der angesichts des grundlegend positiven Images des Buddhismus erstaunlich anmutet. Dieser Konflikt soll im Folgenden in Kürze beschrieben werden.³³ Im niederösterreichischen Gföhl im Bezirk Krems sollte im Jahr 2012, finanziert von einer Wiener Privatstiftung, das größte Weltfriedensdenkmal Europas in Form eines buddhistischen Stupa erbaut werden. Auf einem zwei Hektar großen Areal waren neben dem 30 Meter hohen Stupa auch ein Gebäude für Mönche sowie Parkplätze für Besucher/innen geplant. Der Bürgermeister der Gemeinde, in welcher der Stupa errichtet werden sollte, trat für das Projekt ein, im Gegensatz zum damaligen Chef des BZÖ in Niederösterreich, Ewald Stadler, der den geplanten Bau als „Götzentempel“ bezeichnete.³⁴ Auch manche religiöse Würdenträger nahmen ablehnend zum geplanten Bauvorhaben Stellung, wie etwa der St. Pöltener Diözesanbischof Klaus Küng. Er betonte in Interviews seine Verwunderung darüber, dass der größte Stupa Europas ausgerechnet im Waldviertel errichtet werden solle, obwohl es dort nur wenige Buddhist/innen gibt. Zudem kritisierte er, dass in öffentlichen Stellungnahmen meist nur die Rede von

27) Kardinal Schönborn spricht nach Diaspora-TV von 172 römisch-katholischen Gotteshäusern für ca. 750.000 Katholiken in Wien, während es nur drei Kirchen für die ca. 100.000 serbisch-orthodoxen Gläubigen gebe. Vgl. Diaspora-TV, 30.5.2014: Neue serbische Kirche in Wien. <http://www.diaspora.tv/de/details/artikel/neue-serbische-kirche-in-wien.html> (Zugriff 11.2.2017).

28) Darauf hat Levebvre bereits in den 1970er-Jahren hingewiesen (Levebvre 1974). Im Blick auf religiöse Gebäude hat dies Kim Knott religionswissenschaftlich ausgearbeitet (Knott 2005).

29) Damit soll aber nicht gesagt werden, dass die Architektur belanglos sei. Vielmehr spiegelt sich in der Architektur unmittelbar die reale soziale Situation von Migrantengemeinden wider. So auch Furlinger, für den die Vöslauer Moschee ein Sinnbild und Symbol für den Status der Muslime in Österreich ist. „In der Ästhetik und Materialität der Vöslauer Moschee – in der geduckten, gestauchten, gedrückten, versteckten Architektur, in ihrer zurückgedrängten Sichtbarkeit – objektiviert sich der Platz der ehemaligen Migranten im sozialen Raum, deren Religionsgemeinschaft mit den christlichen Kirchen [rechtlich offiziell] gleichgestellt ist, denen aber die soziale Anerkennung und Achtung als gleichwertige und gleichberechtigte Bürger und Bürgerinnen verweigert wird.“ Furlinger 2013, 408.

30) Der Soziologe Richard Faber weist nach, dass der Begriff „Abendland“ schon immer ein Kampfbegriff „gegen den Osten“ war. Er war zeitweise antikommunistisch, antidemokratisch und antiliberal geprägt und ist autoritär bis faschistisch, klerikal bis neopagan belastet (Faber 2002). Zur jüdisch-christlichen Prägung vgl. den Antisemitismusforscher Wolfgang Benz: „Die Geschichten meiner Porträts zeigen ja auch, dass es keine Symbole gegeben hat. Da wird etwas instrumentalisiert, ähnlich wie in den letzten Jahren Muslimfeinde ein christlich-jüdisches Abendland konstruieren, das es nie gegeben hat“. Deutschlandfunk 23.1.2012; ausführlicher: Benz 2013. Zur Debatte um die „jüdisch-christliche Leitkultur“ vgl. a. Reiss 2015, 143–145.

31) Dies zeigen sowohl die Beispiele in der Schweiz (Baumann/Tunger 2011) als auch in Österreich (Furlinger 2013). Umgekehrt gibt es nicht selten auch einige repräsentative Moscheebauten, die relativ problemlos gebaut werden konnten (ebda.). Ob es zu Konflikten kommt oder nicht, hängt weniger mit der Religion als damit zusammen, inwieweit einheimische Fürsprecher vorhanden sind und inwieweit ein mögliches Konfliktpotenzial von politischen Gruppen zur Polarisierung genutzt wird. Vgl. Mader/Schinzel 2012, 140.

32) Allerdings ist hier aktuell einiges im Umbruch. Hintergrund ist die Neuordnung der katholischen Pfarren in Wien, die seit 2012 von Kardinal Schönborn eingeleitet wurde. Im Rahmen dieser Neuordnung sollen zahlreiche römisch-katholische Pfarren zusammengelegt werden und Kirchen an orthodoxe Gemeinden übergeben werden. Im Dezember 2013 wurde die St. Antoniuskirche an die rumänisch-orthodoxe Kirche übergeben, im Mai 2014 die Neulerchenfelderkirche in Ottakring an die serbisch-orthodoxe Kirche, im Dezember 2014 die Kirche „Maria vom Berge Karmel“ in Favoriten an die syrisch-orthodoxe Kirche. Vgl. Erzdiözese Wien, 5.12.2013, <https://www.erzdiözese-wien.at/site/home/nachrichten/article/32901.html> (Zugriff am 11.2.2017); ORF, 15.9.2014: Wien-Favoriten: Kath. Pfarrkirche wird syrisch-orthodox. <http://religion.orf.at/stories/266859/> (Zugriff 11.2.2017). ORF, 26.5.2014: Übergabe der Neulerchenfelder Kirche am Dienstag. <http://religion.orf.at/stories/2649289/> (Zugriff 11.2.2017).

33) An dieser Stelle ist meinem Mitarbeiter Robert Wurzraier in besonderer Weise zu danken, der die Informationen aus verschiedenen Presseveröffentlichungen zusammengetragen hat.

34) Vgl. Der Standard: Konflikt um Bau von buddhistischem Stupa im Waldviertel, 14.12.2011: <http://derstandard.at/1323222994006/Gfoehl-Konflikt-um-Bau-von-buddhistischem-Stupa-im-Waldviertel> (Zugriff am 21.12.2016).

einem Friedensdenkmal war und nicht davon, dass zudem auch ein religiöses Zentrum gebaut werden sollte.³⁵ Im Laufe der Diskussion wurde sowohl von kirchlichen als auch von nicht-kirchlichen Persönlichkeiten eine sachliche und respektvolle Diskussion hinsichtlich des Bauvorhabens eingemahnt. Vor allem die unsachliche Diffamierung des Buddhismus wurde in einer öffentlichen Erklärung kritisiert, die von dem damaligen Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Martin Jäggle, sowie dem Abt des Stiftes Altenburg, Christian Haidinger, unterzeichnet wurde: „Wenn praktizierende Katholiken den Buddhismus als Sekte hinstellen oder bezogen auf das geplante Bauwerk von einem ‚Götzentempel‘ sprechen, wird damit eine Grenze überschritten.“³⁶ Aufgrund der kontroversen Diskussionen bezüglich der Errichtung des Stupa beschloss der Gemeinderat von Gföhl nun allerdings eine Volksbefragung zu diesem Thema durchzuführen. Auf der Grundlage dieser Volksbefragung sollte entschieden werden, ob das geplante Grundstück für die Errichtung eines Sakralbaus umgewidmet wird, was in weiterer Folge den Bau ermöglichen sollte. Wenige Tage vor der Volksabstimmung tauchten Flugblätter mit zum Teil verhetzenden Inhalten auf, die an die einzelnen Haushalte der Gemeinde verteilt wurden. Die Herausgeber dieser Flugblätter waren rechts stehende, christlich-fundamentalistische Gruppierungen, wie etwa die „Mission Europa Netzwerk Karl Martell“ oder die „Österreichische Gesellschaft zum Schutz von Tradition, Familie und Privateigentum“.³⁷ In den Flugblättern wurden Schreckensbilder des Buddhismus mit moralischen Abgründen gezeichnet, der tibetische Buddhismus wurde unter anderem als „menschenverachtend“ beschrieben und in die Nähe von Pädophilie und Nationalsozialismus gerückt. Auch die Gefahr des Abfalls vom katholischen Glauben innerhalb der Gemeinde und im ganzen Land wurde in den Flugblättern heraufbeschworen. Bei der Volksabstimmung über den Bau des Stupa sprachen sich schließlich 67 % der Bevölkerung von Gföhl gegen das Projekt aus. Die Initiatorin des Projekts akzeptierte diese Entscheidung, betonte aber in einer Stellungnahme, dass vonseiten der Gegner/

35) Vgl. ORF: Küng äußert Bedenken zu Stupa, 12.12.2011: <http://noe.orf.at/news/stories/2513380/> (Zugriff am 21.12.2016).

36) Vgl. Figl, Johann et al.: Öffentliche Erklärung katholischer Theologen und Wissenschaftler gegen Diffamierung des Buddhismus, 12.12.2012: <http://www.magzin.at/stupa-kontroverse-in-gfoehl-oeffentliche-erklaerung-katholischer-theologen-und-wissenschaftler-gegen-diffamierung-des-buddhismus/12415> (Zugriff am 24.1.2017).

37) Vgl. Grillmayer, Johanna: Hetzschriften machen Stimmung gegen Gföhler Stupa-Bau, 20.2.2012: http://religion1.orf.at/projekt03/news/1202/ne120220_gfoehl_flugblaetter.html (Zugriff am 22.12.2016).

innen des Projekts sehr viel Hass geschürt wurde, in einem Ausmaß, das sie selbst nicht für möglich gehalten hatte.³⁸

Dieses Beispiel ist deshalb von besonderem Interesse, weil sich hier zeigt, dass selbst eine Religionsgemeinschaft, die gemeinhin ein sehr positives Image in der Bevölkerung und in den Medien hat, sich sehr schwer tut, wenn sie mit einem repräsentativen Gebäude aus der Verborgenheit in den öffentlichen Raum treten will. Parallelen zu islamischen Bauvorhaben zeigen sich auch in der Dynamik der Konfliktentwicklung. Ähnlich wie im Moscheebaukonflikt in Bad Vöslau sind die lokalen Kommunen solchen Projekten gegenüber oftmals anfänglich recht aufgeschlossen. Wenn jedoch Gruppen auftreten, die offen polemisieren und das Bauvorhaben kritisieren, und in Folge das Thema dann intensiver in den Medien aufgegriffen wird, dann schrecken kommunale Politiker/innen oft zurück und versuchen alles zu tun, um wieder Frieden in der Gemeinde einkehren zu lassen. Dies geschieht oft um den Preis, dass ein Projekt, das man ursprünglich befürwortet hat, schließlich doch abgelehnt bzw. vereitelt oder so lange in seiner Sichtbarkeit reduziert wird, dass es äußerlich fast unkenntlich wird. Hasskampagnen können selbst dann Erfolg haben, wenn etablierte Kirchen sich klar hinter das Projekt stellen bzw. wenn klar ist, dass die geäußerte Kritik maßlos und überzogen ist. Gleichzeitig können radikale Gruppen davon profitieren, weil ihnen durch ein solches Projekt eine mediale Aufmerksamkeit zuteilwird, die sie normalerweise nicht hätten.

Das Problem der Sichtbarkeit repräsentativer Gottesdienststätten ist keine moderne Thematik, sondern taucht in der Geschichte zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften immer wieder auf. In Europa lässt sich dies zum Beispiel am Synagogenbau ebenso ablesen wie am Bau von Kirchen. Mittelalterliche Synagogen waren – sofern sie überhaupt erlaubt waren – äußerlich eher versteckt, mussten äußerlich unscheinbar und in der Peripherie gelegen sein.³⁹ Besserte sich die gesellschaftliche Situation, dann waren Bauten auch im städtischen Bereich möglich, jedoch oftmals mit Auflagen, was das äußere Erscheinungsbild anging. Insbesondere Türme oder hohe Aufbauten und große Tore waren ein Problem, weil sie als Machtdemonstration gedeutet wurden. Erst gegen

38) ORF: Gföhl: Klare Mehrheit gegen Stupa-Projekt, 12.2.2012: <http://noe.orf.at/news/stories/2520845/> (Zugriff am 21.12.2016).

39) Die hier gegebene Darstellung des Synagogenbaus folgt dem historischen Exkurs Furlinger 2013, 478–486. Dort zahlreiche weitere Beispiele.

Ende des 18./Anfang des 19. Jahrhunderts konnten z. B. größere sichtbare Synagogenbauten errichtet werden, die jedoch noch immer kaum von Profanbauten zu unterscheiden waren und ebenso in die Peripherie verbannt waren. Die Münchner Synagoge (eröffnet 1826) konnte trotz des Protests der jüdischen Gemeinde nur weitab vom damaligen Zentrum, in der Nähe der Schlachthöfe, errichtet werden. Die Hanoversche Synagoge, die 1825–27 gebaut wurde, wurde in einem Hof versteckt und war äußerlich nicht als solche erkennbar. Erst Mitte des 19. Jahrhunderts begann man in Deutschland und Österreich öffentlich sichtbare repräsentative Synagogen zu bauen, die sich durch einen orientalisierenden, neo-islamischen maurischen Baustil auszeichneten und dem selbstbewusster gewordenen Judentum Ausdruck gaben, das sich jetzt als anerkannte und gleichberechtigte Religion wähnte. Im zunehmenden Klima des Antisemitismus nach der Börsenkrise von 1873 wurde die maurische Architektur immer stärker in den Medien thematisiert und als Beweis für die Unfähigkeit der Juden zur wirklichen Assimilation gesehen. Teilweise versuchte man dem zu entgehen, indem man sich an den europäischen Kirchenbau anglich (vgl. z. B. die ehemaligen Wiener Synagogen in der Turnergasse in Wien-Rudolfsheim, in der Schmalzhofgasse, in der Müllnergasse oder in der Neudeggasse). Der aufgestaute Antisemitismus entlud sich November 1938 in einer Zerstörung der meisten Synagogen in Deutschland und Österreich. Die ausgebrannten Synagogen waren insoweit schon ein deutlicher Hinweis auf den bevorstehenden Holocaust.

Erst Mitte des 19. Jahrhunderts begann man in Deutschland und Österreich öffentlich sichtbare repräsentative Synagogen zu bauen.

Einschränkungen gab und gibt es jedoch auch für Kirchen. In den protestantischen Niederlanden gab es noch bis ins 18. Jahrhundert hinein starke Beschränkungen hinsichtlich der Gottesdienststätten für Katholiken.⁴⁰ Umgekehrt inkludierten die josephinischen Toleranzpatente für Protestanten und Orthodoxe noch zahlreiche Verbote bezüglich des Turmbaus, des Zugangs und der Gestaltung der Fenster, um die Gebäude möglichst nicht als Gottesdienststätten einer anderen Religion äußerlich sichtbar werden zu lassen. In Ägypten führen die Behinderungen und Einschränkungen hinsichtlich des Kirchenbaus bis in die Gegenwart zu Konflikten.⁴¹ Selbst bei Gebäuden, die nicht

unmittelbar religiösen Zwecken dienen, sondern nur eine bestimmte spirituelle Weltanschauung widerspiegeln, die von der Mehrheitsbevölkerung abweicht, kann es zu ähnlichen Konflikten kommen. Martin Baumann weist darauf hin, dass z. B. die Anthroposophie⁴² von solchen Vorbehalten Anfang des 20. Jahrhunderts in der Schweiz betroffen war. Der nach Steinerschen Vorstellungen geplante Kuppelbau des „Johannisbaus“ wurde als fremdartig und orientalisches empfunden. Er passe einfach nicht zur Schweizer Gesellschaft. Zudem wurde Steiner vorgeworfen, seine Anhänger psychisch abhängig zu machen und Geheimlehren zu vertreten. 1922 wurde an dem Gebäude sogar (wahrscheinlich) Brandstiftung verübt. Erst 1928 konnte dann ein zweites Gebäude, das „Goetheanum“ dauerhaft errichtet werden. In jüngster Zeit zeigte sich, dass es selbst bei einer seit Jahrhunderten etablierten anderen christlichen Konfession, die von Amtsträgern der katholischen Kirche und von dem Bürgermeister massiv unterstützt wird, nach wie vor vehemente Vorbehalte bei einem Teil der Bevölkerung gibt, andere sakrale Stätten zuzulassen. Es kam zu Kampagnen, gezielten Falschmeldungen, Stigmatisierungen und Diffamierungen der orthodoxen Christen. Der griechisch-orthodoxe Metropolit von Österreich, Arsenios Kardamakis, zog am 26.4.2017 schließlich frustriert den Bauantrag für ein erstes griechisch-orthodoxes Kloster in St. Andrä am Zicksee zurück wegen des „bedauerlichen Ausmaß[es] der Feindseligkeiten, des Schürens von Falschmeldungen und Ängsten in der Gemeinde“. Die Ablehnung des Bauprojektes von Bürger/innen in St. Andrä erfolgte, obwohl nicht nur der katholische Diözesanbischof des Burgenlandes das Projekt massiv unterstützte, sondern sogar Papst Franziskus selbst intervenierte und sich an die Gemeinde wandte und dem Klosterprojekt seinen Segen erteilte.⁴⁴ Der burgenländische Diözesanbischof Ägidius Zsifkovics kommentierte diese Entwicklungen zutiefst enttäuscht mit den Worten: „Ich bedaure dies sehr und schäme mich, dass im Burgenland so etwas möglich ist.“⁴⁵

40) Vgl. Sunier 2010.

41) Interessanterweise ist es auch hier meistens so, dass wenn aus Gemeindezentren Kirchen mit sichtbaren Symbolen (Türme, Glocken, Eingangsportale) werden, die Konflikte eskalieren. Solange Kirchenzentren im öffentlichen Raum „unsichtbar“ sind, wird das nicht als Infragestellung der Identität des Landes verstanden. Auch die Rolle radikaler Gruppen bei der Dynamik des Konflikts ist ähnlich. Vgl. Reiss 2015a.

42) Die Anthroposophie ist eine esoterische Weltanschauung, die von Rudolf Steiner (1861–1925) begründet wurde. Sie greift Elemente aus dem deutschen Idealismus, der Gnosis und fernöstlicher Lehren auf. Die Anthroposophie ist weniger durch ihre Lehren als durch ihre Impulse in verschiedenen Bereichen bekannt und mittlerweile in Teilen der Bevölkerung durchaus anerkannt, wenngleich sich nur wenige mit ihren Lehren auseinandersetzen und identifizieren. Bekannt sind z. B. die Waldorfpädagogik, die Eurythmie, der biologisch-dynamische Landbau („Demeter“-Produkte), die Pharmazeutika und Kosmetika-Produkte („Weleda“ und „Wala“), die auf der Basis anthroposophischer Weltanschauungen entwickelt wurden.) Vgl. Badewien 1994).

43) Baumann 2015.

44) Vgl. Diözese Eisenstadt, 27.4.2017.

45) Vgl. Die Presse, 27.4.2017. Möglicherweise kann das Projekt aber nun doch noch umgesetzt werden. In einer Volksabstimmung, die am 10.6.2017 (trotz des Rückzugs des Antrages der orthodoxen Kirche) durchgeführt wurde, sprachen sich 569 Bewohner/innen für eine Änderung des Flächenwidmungsplanes aus, 385 dagegen. Ob die griechisch-orthodoxe Kirche ihrerseits nun wieder einlenkt, ist jedoch noch unsicher, denn mittlerweile wurden auch andere Standorte diskutiert. Vgl. <http://religion.orf.at/stories/2848581/>, Zugriff 13.6.2017.

Diese Beispiele aus sehr verschiedenen historischen, religiösen und sozialen Kontexten zeigen, dass das Problem mit sakralen Gebäuden nichts ist, was mit dem Islam speziell zu tun hätte. Es taucht sowohl im Blick auf andere Religionsgemeinschaften als auch im Zusammenhang mit innerreligiösen Konflikten auf. Es betrifft auch andere christliche Konfessionen. Die Beispiele zeigen aber auch, dass dies nicht immer so bleiben muss. So wie evangelische Kirchen heute in Österreich öffentlich akzeptiert sind, so wie die Anthroposophie in Deutschland und der Schweiz weitgehend anerkannt ist, so wie in Deutschland jüdische Synagogen wieder errichtet werden konnten, so ist es auch durchaus denkbar, dass repräsentative islamische Gottesdienststätten einmal das Ortsbild österreichischer, deutscher oder Schweizer Städte prägen werden. Ihr Bau ist weniger ein Grund für Befürchtungen, sondern eher zur Beruhigung, denn sie sind deutliche Zeichen dafür, dass und wenn Integration gelungen ist. Ihr Fehlen ist hingegen ein deutliches Signal und markantes Symbol dafür, dass noch große Integrationsaufgaben der Gesellschaft zu leisten sind. Dies gilt für öffentlich sichtbare Synagogen, Kirchen von orthodoxen Kirchen oder Pfingstkirchen, Moscheen und Tempel, Gottesdienststätten, gleich welcher Religionsgemeinschaften. An der Gestalt religiöser Gebäude, ihrer Sichtbarkeit und Repräsentativität kann deutlich objektivierbar abgelesen werden, ob und inwieweit Integration von Religionsgemeinschaften gelungen (oder nicht gelungen) ist. Sie sind ein Seismograph für den Grad der Integration und die Teilhabemöglichkeiten einer Religionsgemeinschaft in einer Gesellschaft.

2. Religionsgemeinschaften und die Entwicklung von „Parallelgesellschaften“

Im Blick auf den Islam wird immer wieder die Gefahr der Entwicklung einer „Parallelgesellschaft“ in Medien und Politik beschworen, in der eigene Werte und Normen gelten, in der sich die Religionsgemeinschaft von der Mehrheitsgesellschaft abkapselt. Die fortdauernde Identifikation mit der mitgebrachten Kultur und Religion, die Beibehaltung von Sitten und Gebräuchen sowie der Sprache als hauptsächlichem Ausdrucksmedium und die Aufrechterhaltung von Beziehungen

zu den Herkunftsländern (z. B. Türkei) wird als mangelnde Bereitschaft angesehen, sich in die europäische Gesellschaft zu integrieren. Es soll nicht bestritten werden, dass durch Segregation hier Gefahren für die gesamtgesellschaftliche Kohäsion bestehen, auch wenn der Begriff „Parallelgesellschaft“ höchst problematisch ist.⁴⁶ Mit „Parallelgesellschaften“ wird in der öffentlichen Debatte die Vorstellung von ethnisch homogenen Bevölkerungsgruppen verbunden, die sich räumlich, sozial und kulturell von der Mehrheitsgesellschaft abschnitten. Allerdings ist dies keineswegs ein Spezifikum der Muslime, sondern kommt auch genauso in anderen Religionsgemeinschaften vor. Zudem wird ausgeblendet, dass „Parallel- oder Subgesellschaften häufig das Produkt sozialer und kultureller Ausgrenzung sind, dass folglich die Mehrheitsgesellschaft einen nicht unbedeutenden Anteil an der Herausbildung autonomer Strukturen hat, und dass es einen Zusammenhang von Integration und Segregation gibt. Die Ursache für den freiwilligen oder unfreiwilligen Rückzug aus der Mehrheitsgesellschaft liegt nach Ergebnissen der Migrationsforschung in einer mangelhaften oder verfehlten Integrationspolitik.“⁴⁷ Zum anderen wird oftmals übersehen, dass die andersartige Prägung neuer Immigrant/innen in erster Linie für die Religionsgemeinschaft selbst ein erhebliches Problem darstellt, da oft noch über Jahrzehnte parallel Strukturen, Traditionen, Sprachen tradiert werden, die eine Integration auch in etablierten Gemeinden schwierig machen. Dies muss auch nicht immer als negativ angesehen werden.⁴⁸ Nicht zuletzt ist darauf hinzuweisen, dass die Religionsgemeinschaften häufig als geschützte Orte, die Heimat und Rückhalt bieten, ein erster Ort sind, an dem Hilfestellungen zur Integration gegeben werden und in dem das Individuum seine Interessen in einer organisierten Gemeinschaft einbringen und auch nach außen hin formulieren kann. Im Folgenden soll aufgezeigt werden, dass es auch innerhalb etablierter Religionsgemeinschaften erhebliche Probleme im

46) Der Historiker Klaus J. Bade macht darauf aufmerksam, dass die Rede von „Parallelgesellschaften“ im vollen Sinne höchst fragwürdig ist und populistische Züge trägt: „Parallelgesellschaften im klassischen Sinne gibt es in Deutschland gar nicht. Dafür müssten mehrere Punkte zusammenkommen: eine monokulturelle Identität, ein freiwilliger und bewusster sozialer Rückzug auch in Siedlung und Lebensalltag, eine weitgehende wirtschaftliche Abgrenzung, eine Doppelung der Institutionen des Staates. Bei uns sind die Einwandererviertel meist ethnisch gemischt, der Rückzug ist sozial bedingt, eine Doppelung von Institutionen fehlt. Die Parallelgesellschaften gibt es in den Köpfen derer, die Angst davor haben: Ich habe Angst und glaube, dass der andere daran Schuld ist. Wenn das ebenso simple wie gefährliche Gerede über Parallelgesellschaften so weitergeht, wird sich die Situation verschärfen. Dieses Gerede ist also nicht Teil der Lösung, sondern Teil des Problems.“ So im Interview mit dem Spiegel 24.11.2004. Die Rede von „ethnischen Kolonien“ (Heckmann 1992; Ceylan 2006) oder ethnischen und religiösen Gemeinschaften als „Mobilitätsfalle“ (Esser 1985, 487–488) macht es aber nicht besser. Es wird nur eine andere Terminologie verwandt. Hier hingegen wird davon ausgegangen, dass religiöse und ethnische Vergemeinschaftung nicht nur nicht hinderlich ist für die Integration, sondern umgekehrt gerade die Voraussetzung dafür bietet. Religiöse Migrantengemeinden bieten eine wichtige Ressource für die Integration in die Gesellschaft. (So auch Nagel 2015, 16–21).

47) So Katharina Belwe im Editorial des Themenheftes „Parallelgesellschaften“ in: Bundeszentrale für politische Bildung 2006, 2.

48) Betrifft es eigene Bürger, die ins Ausland gehen, dann wird die Pflege eigener Religion, Kultur und Sprache auch durchaus positiv gesehen. Die CSU sah sich lange Zeit als Anwalt der Sudetendeutschen, und die Donauschwaben und Siebenbürger Sachsen wurden wegen ihrer über Jahrhunderte währenden Bewahrung ihrer kulturellen, sprachlichen und religiösen Traditionen in einem positiven Licht gesehen. (Vgl. Hopp 2010; Gehl 2003).

Blick auf die Integration von neuen Immigrant/innen gibt, eine Thematik, die bei der Integrationsdebatte oftmals ignoriert wird.

Bischof Michael Bünker macht z. B. darauf aufmerksam, dass die evangelische Kirche in Österreich vor der großen Herausforderung steht, die zahlreichen protestantischen Gruppen, die in den letzten Jahren eingewandert sind und teilweise ganz andere religiöse, sprachliche und kulturelle Traditionen mitbringen, in die evangelische Kirche und in Österreich zu integrieren. Nicht nur evangelikale und pfingsterisch-charismatische Gruppen, die aus Lateinamerika, Asien und Afrika eingewandert sind und in vielen evangelischen Kirchen Gastrecht haben, bilden eigene Gruppen, Strukturen und Aktivitäten, die oftmals seit Jahren unverbunden neben den österreichischen Gemeinden bestehen. Auch die ca. 70.000 Protestant/innen aus Deutschland (immerhin 23 % der gesamten protestantischen Bevölkerung in Österreich) stellen eine Integrationsherausforderung für die Kirche dar. Aus seiner Sicht besteht in der Begegnung mit Protestant/innen anderer Prägung und Herkunft aber auch eine große Chance. Es gehe nicht so sehr um eine Integration und Akkulturation der Immigrant/innen in die bestehenden Gemeinden, sondern um eine Rekonfiguration und eine Transformation der evangelischen Gemeinden, in denen die Migrant/innen mit den Einheimischen zu neuen Gemeinden mit veränderter Spiritualität auf der Basis von Grundwerten und dem Respekt von bleibenden und zu respektierenden Differenzen verschmelzen.⁴⁹ Diese Herausforderung sieht er nicht nur im Blick auf die evangelische Kirche, sondern auch im Blick auf die gesamte Gesellschaft. Nicht nur die Migrant/innen müssten sich also verändern, sondern auch die Gemeinden und die gesamte Gesellschaft müssten sich auf der Basis gemeinsam zu findender Werte verändern.⁵⁰

Der Schweizer katholische Pastoraltheologe Arnd Bünker stellt fest, dass selbst innerhalb einer Religionsgemeinschaft, die scheinbar religiös bzw. konfessionell einheitlich ist, nämlich der römisch-katholischen Kirche, massive Probleme hinsichtlich der Integration von Immigrant/innen bestehen. So wie in vielen protestantischen Kirchen sind auch

Selbst dort, wo sich Gemeindeglieder in anderen Bereichen integrieren und die Staatsbürgerschaft des Einwanderungslandes annehmen, bleiben sie im Bereich der Religion in „migrantischen kulturellen Nischen“ verfangen, und zu einem echten Austausch mit den einheimischen Gemeinden kommt es nicht.

viele katholische Gemeinden aus Lateinamerika, Asien und Afrika nicht wirklich integriert und führen ein isoliertes Eigenleben als „Sondergemeinden“ neben den einheimischen Gemeinden, was langfristig überwunden werden sollte. In der Migrationsforschung werden solche innerkatholischen Integrationsprobleme jedoch kaum berücksichtigt, obwohl der größte Teil der Migrant/innen, die in deutschsprachigen Ländern bis Mitte 2015 eingewandert sind, keineswegs Muslim/innen, sondern vorwiegend christlich geprägt waren und der größte Teil dieser christlichen Migrant/innen der römisch-katholischen Kirche angehört. Selbst dort, wo sich Gemeindeglieder in anderen Bereichen integrieren und die Staatsbürgerschaft des Einwanderungslandes annehmen, bleiben sie im Bereich der Religion in „migrantischen kulturellen Nischen“ verfangen, und zu einem echten Austausch mit den einheimischen Gemeinden kommt es nicht.⁵¹ Regina Polak ruft deswegen die „Katholizität“ der römisch-katholischen Kirche in Erinnerung, die solche sprachlichen und ethnischen Hindernisse überwinden will. Interessant dabei ist, dass ihre Argumentation in vielen Bereichen der Beschwörung der „islamischen Umma“ ähnelt, um die bestehenden ethnischen Konflikte in den Moscheegemeinden (Türken, Araber, Bosnier, Afghanen, Nordafrikaner) zu überwinden.⁵²

Auch auf die Probleme der Integration von russischen Juden in Deutschland und Österreich soll in diesem Zusammenhang hingewiesen werden. Als 1989 der Eisener Vorhang fiel und Juden aus Russland ausreisen konnten, hatten viele deutsche und österreichische Juden, die in kleinen und überalterten Gemeinden kaum noch eine Zukunftsperspektive für ihren Fortbestand sahen, große Hoffnungen auf die Zuwanderung von russischen Juden gesetzt. Die Einwanderung von 300.000 russischen Juden nach Deutschland sollte intakte jüdische Strukturen wiederherstellen helfen, dem Gemeindeleben wieder neue Gemeindeglieder zuführen, den Gemeinden neues Leben einhauchen und sie damit wieder auf Dauer stabilisieren. Dies funktionierte aber in vielerlei Hinsicht nicht. Zum einen lag dies daran, dass viele

49) Die Transformation kann zur „Gründung internationaler Gemeinden führen, die die gleichen Rechte haben wie die eingewanderten Gemeinden der jeweiligen Kirche. Es kann zur Aufnahme der Zugewanderten in den bestehenden Gemeinden führen, was meist zur Folge hat, dass die Gottesdienste und das Gemeindeleben für alle vielsprachig und multikulturell werden. In jedem Fall bedeutet es, dass die zugewanderten Christinnen und Christen nicht bloß „Gäste“ sind, denen ein vorübergehendes Gastrecht eingeräumt wird.“ (Bünker M. 2017, 188).

50) Vgl. Bünker M. 2015.

51) So Bünker A. 2015, 301. Vgl. den Konflikt um die Schenkung der Neulerchenfelder Kirche an die serbisch-orthodoxe Kirche in Wien-Ottakring, bei der die Existenz einer großen polnisch-katholischen Gemeinde nicht berücksichtigt wurde. Vgl. Wiener Zeitung, 18.2.2014: Man hat uns überfahren. Kirchenschenkungen, http://www.wienerzeitung.at/nachrichten/wien/stadtleben/609325_Man-hat-uns-ueberfahren.html, 11.2.2017.

52) Vgl. Polak/Reiss 2015, 233-296. Unter „Umma“ wird die islamische Gemeinschaft verstanden, die über ethnische, rassische, kulturelle und sprachliche Grenzen hinweg die religiöse Gemeinschaft aller Muslime bildet. Zentral ist der Begriff durch den Gebrauch im Vertrag von Medina geworden, den Muhammad selbst nach der Tradition schloss. In ihm sind nicht nur die Ausgewanderten von Mekka und die verschiedenen Stämme in Yathrib zu „einer einzigen Umma“ (Umma wāhida) verbunden. In dieser Frühzeit gehörten auch noch die verbündeten jüdischen Stämme hinzu. Zum Vergleich Kirche-Umma siehe Schmid u. a. 2014.

Immigranten, die aus Russland als Juden ausreisten, von den jüdischen Gemeinden in Deutschland und Österreich überhaupt nicht als Juden akzeptiert wurden,⁵³ zum anderen, weil die Immigranten Erwartungen an die jüdischen Gemeinden hatten, die diese kaum erfüllen konnten: Man sah die jüdischen Gemeinden in Deutschland und Österreich weniger als Orte der Religionsausübung, sondern als Anlaufstellen für die meist gut ausgebildeten Immigranten, um Wohnungen und Arbeit zu vermitteln bzw. bei Behördengängen behilflich zu sein. Hier waren die überalterten jüdischen Gemeinden oftmals stark überfordert. Nur ungefähr 30% der eingewanderten Juden wurden Mitglieder der jüdischen Gemeinden in Deutschland. Dort, wo sie Mitglieder wurden, kam es häufig zu innergemeindlichen Schwierigkeiten. Es gab sprachliche und kulturelle Probleme, weil die russischen Juden oftmals nur wenig Interesse am Gemeindeleben hatten bzw. sich in religiösen Dingen nicht auskannten, und weil andererseits die einheimischen Gemeinden ihre lokale Prägung beibehalten und die Gemeindeführung weiterhin bestimmen wollten. Insoweit kam es an vielen Orten zu Abspaltungen von russischsprachigen Gemeinden, die eher zu den nicht-orthodoxen Gruppierungen hin tendierten, wodurch sich das jüdische Leben in Deutschland und Österreich grundlegend gewandelt hat.⁵⁴

Dies bedeutet somit, dass es selbst dort, wo es massive Unterstützung von einheimischen Religionsgruppen (katholische und evangelische Kirche, jüdische Gemeinden) oder vonseiten des Staates gab (Deutschland hat seit den 1990er-Jahren intensiv den Bau von Synagogen und jüdischen Infrastrukturen gefördert), zu dauerhaften parallelen Strukturen bzw. zu kulturellen und sprachlichen Absonderungen gekommen ist, die für alle Religionsgemeinschaften nicht leicht zu überwinden sind. Umgekehrt wird durch die gewählten Beispiele aber auch deutlich, dass es innerhalb von Religionsgemeinschaften ein enormes Bemühen darum gibt, Immigrant/innen in die vorhandenen Religionsgemeinschaften und die Gesellschaft insgesamt zu integrieren. Dies gilt mit Sicherheit auch für die islamische Religionsgemeinschaft, die neuerdings vor dem Problem steht, die zahlreichen Flüchtlinge aus Syrien, Irak und aus Afghanistan in ihre Gemeinden zu integrieren, die

mehrheitlich eher türkisch und bosnisch geprägt sind. Für die bereits etablierten islamischen Gemeinden, die bereits in der zweiten und dritten Generation in Österreich verortet sind, bedeutet das eine Integrationsaufgabe, die nicht minder schwer zu bewerkstelligen ist wie für die jüdischen Gemeinden in den 1990er-Jahren.

3. Religionsgemeinschaften als soziale Dienstleister und Netzwerke

Oftmals sind sie die ersten Anlaufstätten bei bürokratischen Problemen oder bei Problemen mit der Aufenthaltsgenehmigung, bei der Suche nach Arbeit oder nach einer Wohnung.

Kirchen, Tempel und Moscheen dienen insoweit als „poly- bzw. multifunktionale Dienstleistungszentren“.

Religionsgemeinschaften geben nicht nur durch vertraute religiöse Rituale in einer fremden Umgebung Halt und Orientierung und sie bieten nicht nur Möglichkeiten der Selbstvergewisserung durch Pflege von Sprache, Tradition und Bräuchen. Sie sind auch Netzwerke, die soziale Dienstleistungen erbringen, die maßgeblich die Integration fördern. Oftmals sind sie die ersten Anlaufstätten bei bürokratischen Problemen oder bei Problemen mit der Aufenthaltsgenehmigung, bei der Suche nach Arbeit oder nach einer Wohnung. Sie bieten ehrenamtlich Hilfe für Jugendliche und Frauen an, Rechts- und Sozialberatung, Sprach- und Nachhilfeunterricht in Deutsch, Freizeit- sowie Sportangebote. Sie bieten Treffen für ältere Gemeindemitglieder an und führen Krankenbesuche durch. Dies gilt für Migrationsgemeinden und ebenso für Moscheen. Kirchen, Tempel und Moscheen dienen insoweit als „poly- bzw. multifunktionale Dienstleistungszentren“, die sich oftmals gerade durch diese Tätigkeit von ihren üblichen Funktionen im Heimatland erheblich unterscheiden.⁵⁵ Nagel hat durch seine Forschung herausgearbeitet, dass selbst bei den Religionsgemeinschaften, bei denen solidarische Konzeptionen religiös nicht so stark ausgeprägt sind, starke soziale Angebote zur Unterstützung der Mitglieder durchweg vorhanden sind.⁵⁶ Dieses Potenzial, das in vielen Religionsgemeinschaften vorhanden ist, sollte viel stärker erforscht, dokumentiert und auch von Politiker/innen wahrgenommen, gewürdigt und

53) In Russland wurde patrilinear definiert, wer Jude ist, für die jüdischen Gemeinden in Deutschland war wie in der Tradition die matrilineare Abstammung maßgeblich.

54) Kiesel 2010; Bodenheimer 2015.

55) Behloul/Lathion 2007, 201; Baumann 2012, 46–52; Baumann 2015, 56. Dies gilt übrigens im gleichen Maße auch für deutschsprachige katholische und evangelische Auslandsgemeinden z. B. im Nahen Osten. Oftmals sind es dort sogar vorwiegend soziale und kulturelle Treffpunkte, die im Mittelpunkt stehen, während der kultisch-rituelle Gesichtspunkt eher zurücktritt. Sie stellen Informationsbörsen zur Orientierung in der Fremde, zum Umgang mit Problemen mit Behörden, geben Tipps dazu, wo man deutsche und österreichische Lebensmittel bekommt (Bier, Brot, Wein), organisieren Treffen und Feste etc.

56) Nagel 2015, 249.

in lokale Integrationsprozesse miteinbezogen werden.⁵⁷ Baumann bemerkt zu Recht: „Viele lokale Religionsgemeinschaften übernehmen mit ihrem Sprach-, Beratungs- und Bildungsangebot damit in effizienter und pragmatischer Weise Integrationsarbeiten, die sonst seitens des Staates oder der Zivilgesellschaft zu leisten wären.“⁵⁸ Darüber hinaus stellen sie für Ältere, Frauen und Jugendliche einen wichtigen sozialen Treffpunkt dar, der in den europäischen Gemeinden oftmals sogar viel stärker ausgeprägt ist als in den Heimatländern. Nagel fordert insoweit zu Recht, dass eine „Akzentverschiebung von defizitorientierten hin zu einer potentialorientierten Sichtweise“ von religiösen Migrantengemeinden erfolgen sollte. Dies heißt durchaus nicht, dass damit auch eine generelle Befürwortung und Förderung von Religion verbunden sein muss. Es bedeutet nur, dass dieser Faktor, der in religiösen Migrantengemeinden vorhanden ist, wahrgenommen und in die Integrationsbemühungen miteinbezogen werden sollte.⁵⁹

4. Religionsgemeinschaften als Orte der Kommunikation

Moscheegemeinden wird oftmals mangelnde Transparenz vorgeworfen, dass sie sich nicht gegenüber der Gesellschaft und anderen Religionsgemeinschaften öffnen und dass ihre Orte nur dem inneren Aufbau der Gemeinde gewidmet sind. Dies ist aber nur eingeschränkt richtig. Zunächst einmal ist festzustellen, dass die Herstellung von Bindungen von Gemeindemitgliedern innerhalb der religiösen Gemeinschaft für alle religiösen Gemeinden von primärer Bedeutung ist. Dies gilt auch für die etablierten Gemeinden, die mit Überalterung, Austritten und zu geringem Nachwuchs zu kämpfen haben.⁶⁰ Der Grad der Vernetzung und der Kommunikation nach außen ist bei den Religionsgemeinschaften allerdings sehr unterschiedlich.⁶¹ Freikirchliche

Der Grad der Vernetzung und der Kommunikation nach außen ist bei den Religionsgemeinschaften unterschiedlich.

Ihr vornehmliches Anliegen ist es, dass sie im europäischen Kontext als eigenständige Gruppen wahrgenommen und anerkannt werden.

und buddhistische Gemeinden in Deutschland neigen eher dazu, überregionale Bünde und Verbände innerhalb der eigenen religiösen Prägung zu organisieren. Viele orthodoxe Gemeinden nehmen enge Beziehungen zu ethnisch anders geprägten Gemeinden auf (Serben, Russen, Bulgaren, Russen, Griechen, Rumänen), die wegen regional weit entfernter Traditionen in den Heimatländern bisher kaum eine Rolle spielten. Zudem sind viele orthodoxe Gemeinden ökumenisch aktiv und in zahlreichen ökumenischen Gremien vertreten. Andererseits haben sie nur wenig interreligiöse Kontakte. Intrareligiös gibt es bei Muslimen erhebliche Probleme zwischen ethnischen Gruppen und verschiedenen religiösen Prägungen, interreligiös sind Moscheegemeinden hingegen sehr aktiv, punktuell auch hinduistische oder buddhistische Gruppen, allerdings eher in Reaktion auf interreligiöse Initiativen von kommunaler Seite oder vonseiten der etablierten Kirchen. Auffällig ist, dass dagegen Gruppen wie die Aleviten, die Yeziden oder die syrisch-orthodoxen Christen den interreligiösen Dialog und auch proaktiv den Dialog mit kommunalen Vertretern aktiv suchen.⁶² Nagel erläutert hierzu, dass dies wohl vornehmlich nicht durch die besonderen theologischen Prägungen bedingt ist, sondern eher durch die spezifischen Umstände der Migrationsgeschichte dieser Gruppen.⁶³ Ihr vornehmliches Anliegen ist es, dass sie im europäischen Kontext als eigenständige Gruppen wahrgenommen und anerkannt werden.

Ähnliche Ergebnisse erbrachten auch die Untersuchungen der intra- und interreligiösen Netzwerke in der Schweiz. Für sie liegen mittlerweile detaillierte Studien und Erhebungen vor. So zeigt sich z. B., dass die evangelischen und katholischen Kirchen für die Immigrantengemeinschaften, insbesondere für die katholischen, die pfingstlerisch-charismatischen und für die orthodoxen Kirchen von äußerster großer Hilfe sind.⁶⁴ Auch andere Religionsgemeinschaften sind in interreligiösen Dialogprozessen aktiv. Es gibt allerdings auch Religionsgemeinschaften, die sich kaum oder gar nicht am interreligiösen Austausch beteiligen. Dazu gehören allerdings nicht die Muslime der Schweiz, die immerhin zu 60 % an interreligiösen Aktivitäten teilnehmen, sondern es sind eher konservative Freikirchen, Zeugen Jehovas,

57) Vgl. Mader/Schinzel 2012, 141.

58) Baumann 2012, 47.

59) Ähnlich Nagel 2015, 10.

60) Teilweise haben damit aber auch Immigrantengemeinden ein Problem. Baumann weist darauf hin, dass die orthodoxen Kirchen zwar durch Zuwanderung in den letzten Jahrzehnten immens gewachsen sind, dass aber die Gemeindebindung sehr gering ist und nur 2% Beteiligung an Gottesdiensten festzustellen ist. Ebenso ist die Zahl jüdischer Gemeinden trotz großer Einwanderungszahlen seit den 1990er-Jahren nicht stabil. (Vgl. Baumann 2012, 35–37).

61) Vgl. Baumann 2012, 53.

62) Vgl. Nagel 2015, 245.

63) Nagel 2015, 246.

64) Baumann 2012, 53–54.

Mormonen, neapostolische Kirchen, ultraorthodoxe jüdische Gruppen und neoreligiöse Gruppen, die sich abkapseln. Sie zeichnen sich durch besondere Missionstätigkeit aus und meiden eher den Kontakt zu anderen Bekenntnissen und Religionen.⁶⁵

In Österreich hat die spezielle rechtliche Lage dazu geführt, dass es zunächst zu intensiveren Gesprächen zwischen konfessionsähnlichen Religionsgemeinschaften gekommen ist. So konnten z. B. die Freikirchen in Österreich nur eine Anerkennung erhalten, weil sich fünf freikirchliche Bünde⁶⁶ bei dem Antrag auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts zusammengetan haben. In ähnlicher Weise haben sich auch orthodoxe (Griechen, Serben, Rumänen, Russen, Bulgaren) und orientalisch-orthodoxe Christen (Armenier, Kopten, Syrer) verschiedener Traditionen zusammengetan, um die Anerkennung zu erreichen bzw. sich bereits vorhandenen anerkannten Religionsgemeinschaften angeschlossen. Ebenso haben sich Buddhisten verschiedener Schulen, Orden und Traditionen (Theravada, Mahayana, Vajrajana und Zen-Buddhisten) zusammengefunden, um als Österreichische Buddhistische Religionsgemeinschaft anerkannt zu werden. Innerhalb der Islamischen Religionsgemeinschaft sind die vier sunnitischen Rechtsschulen vertreten, bis 2013 auch die Schiiten, und auch die Ahmadiyya-Muslime und die Ismailiten werden darunter aktuell subsumiert, da sie (noch) keine eigene Organisationsform begründet haben. Das neue Islamgesetz von 2015 inkludiert Regelungen für Muslime, die durch die Islamische Glaubensgemeinschaft vertreten werden, und die Islamisch-Alevitische Glaubensgemeinschaft gleichermaßen, die in Österreich als eigenständige islamische Religionsgemeinschaft anerkannt ist. Innerhalb dieser Religionsgemeinschaften gibt es also eine sprachliche, kulturelle und konfessionelle Heterogenität, die jedoch überwunden werden muss, wenn man in Verhandlungen mit dem Staat tritt. Dies fördert und erzwingt den intrareligiösen Dialog. Die Anerkennung hat vielfach auch die Folge, dass die Gruppen stärker in interreligiöse Gespräche und Gremien eingebunden werden. Teilweise kommt es dabei zu regelrechten Allianzen zwischen verschiedenen Gruppen, so z. B. zwischen Juden, Muslimen und Christen bei der Debatte um die Beschneidung.⁶⁷ Auch in

Österreich kann festgestellt werden, dass stark missionierende Gruppen wie z. B. Zeugen Jehovas oder Mormonen weniger in interreligiöse Dialoge eingebunden sind als Muslime. Das religiöse Netzwerk der Religionsgemeinschaften in Österreich im Detail zu erforschen, ist ein dringendes Desiderat, dem sich gegenwärtig ein Forschungsprojekt der Universität Wien widmen will.⁶⁸

Religionsgemeinschaften sind aber nicht nur zentrale Orte, an denen nach innen den Mitgliedern religiöser und sozialer Halt und Heimat gegeben wird, und auch nicht nur Orte, wo intrareligiöse und interreligiöse Kontakte aufgebaut werden können. Vielmehr sind sie auch zentrale Institutionen, an denen ein Dialog mit kommunalen und staatlichen Vertreter/innen aufgenommen werden kann. Dies kann zu kommunalem Austausch führen, aber auch zu einem nationalen Austausch. Muslime sind in dieser Hinsicht an vielen Stellen schon weiter als viele andere Migrationsgruppen in Österreich bzw. weiter in der Integration fortgeschritten als in anderen Ländern. Die offizielle Anerkennung seit 1912 als Religionsgemeinschaft machte es möglich, dass islamischer Religionsunterricht an Schulen bereits seit den 1980er-Jahren erteilt werden konnte. Gegenwärtig ist die Islamische Glaubensgemeinschaft dabei, in Krankenhäusern, Gefängnissen und in der Armee Seelsorgestellen zu errichten, aber auch die theologische Ausbildung wird forciert angegangen. In manchen Bereichen ist die Islamische Glaubensgemeinschaft jetzt Vorreiterin und andere Religionsgemeinschaften bemühen sich hier nachzuziehen. So gibt es z. B. an der Universität Wien bislang nur ein Bachelorstudium in orthodoxer Religionspädagogik, ein theologisches Studium ist noch in weiter Ferne. Aleviten haben durch das neue Islamgesetz, das sie inkludiert, wohl in absehbarer Zeit die Möglichkeit, sich bei dem Islamisch-Theologischen Studium als „eigener Zweig“ einzuklinken, was ihnen erstmals die Möglichkeit einer theologischen Ausbildung bieten würde.⁶⁹ Ebenso wurde eine alevitische Seelsorge gleich nach der muslimischen Seelsorge in Analogie etabliert, und gegenwärtig

65) Baumann 2012, 55–57.

66) Bund der Baptistengemeinden, Bund Evangelikaler Gemeinden, die ELAIA-Christengemeinden, die Freie Christengemeinde- Pfingstgemeinde und die Mennonitische Freikirche.

67) Vgl. Bechmann/Reiss 2017.

68) Von besonderem Interesse sind die Analyse formaler und informeller religiöser Netzwerke und ihre Anknüpfungspunkte an staatliche und zivilgesellschaftliche Strukturen. Hier besteht bereits eine Kooperation zwischen der Universität Wien, der KPH Wien/Krems und einer internationalen Gruppe von Wissenschaftler/innen aus Österreich, Deutschland, der Schweiz und den USA. Diese arbeiten gegenwärtig an einem FWF-Antrag, der Anfang 2017 eingereicht wurde. Projektinitiatoren sind Prof. Dr. Hans Gerald Hödl (Katholisch-Theologische Fakultät) und Prof. Dr. Karsten Lehmann (KPH, Senior Research Fellow, Evangelisch-Theologische Fakultät).

69) Gegenwärtig wird in einer Arbeitsgemeinschaft ein Curriculum für ein Bachelorstudium Islamisch-Theologische Studien an der Universität entworfen, das ab Wintersemester 2017/18 in Kraft getreten ist. Der Verf. ist Mitglied des Gremiums.

wird über eine offizielle Wiedereinführung einer jüdischen Militärseelsorge diskutiert.⁷⁰ Auch in der Krankenhausseelsorge und in der Gefängnisseelsorge bringt sich die Islamische Glaubensgemeinschaft verstärkt ein, was zur Folge hat, dass orthodoxe, jüdische, alevitische und andere Gruppen nachziehen bzw. gleichzeitig ihre Arbeit in diesen Bereichen ausbauen. Alle diese Bemühungen haben zur Folge, dass fast alle anerkannten Religionsgemeinschaften intensivere Kontakte mit staatlichen Behörden, mit Kommunen und Ministerien aufnehmen. Insoweit wird das religiöse Feld in fast allen Bereichen der Gesellschaft sehr viel pluraler. Öffentlich diskutiert und problematisiert wird diese Entwicklung jedoch fast ausschließlich im Blick auf das Engagement der Islamischen Glaubensgemeinschaft: Wenn Muslime erste Seelsorger in Militär, Gefängnisse oder andere Institutionen entsenden, so wird dies immer von den Medien und von der Politik ausführlich aufgegriffen, teilweise infrage gestellt und kommentiert. Die Einführung einer orthodoxen oder buddhistischen Gefängnisseelsorge, einer alevitischen, freikirchlichen oder jüdischen Militärseelsorge geschieht jedoch eher im Stillen, obwohl hier oftmals sehr ähnliche Fragestellungen auftauchen.

5. Religionsgemeinschaften im Aufbruch

Zahlreiche immigrierte Religionsgemeinschaften befinden sich gegenwärtig in einem organisatorischen, strukturellen und theologischen Aufbruch. Das gilt insbesondere für kleine Gruppen, die in ihrer Heimat oftmals nicht anerkannt wurden. Ahmadi-Muslime haben z. B. als erste islamische Religionsgemeinschaft eine Anerkennung in Deutschland erhalten. Aleviten können durch die Inklusion in das neue österreichische Islamgesetz Religionsunterricht an Schulen erteilen und in vielen Bereichen tätig werden, in denen sie noch nie tätig waren. Auch Yeziden, Tamilen und syrisch-orthodoxe Christen sind im Aufbruch und suchen von sich aus den Kontakt zu Behörden und Ämtern, Ministerien und Regierungen. Yeziden und Aleviten formulieren und

reflektieren im Westen ihren Glauben, der über Jahrhunderte eher mündlich weitergetragen wurde, erstmals ganz neu und in Kontakt zu westlichen Wissenschaftler/innen auf einem akademischen Niveau. Syrisch-Orthodoxe kaufen Kirchen an und engagieren sich im Religionsunterricht. Oftmals steht bei diesen Minderheiten im Hintergrund, dass sie dauerhafte Strukturen schaffen wollen, weil sie jegliche Hoffnung auf eine Rückkehr in ihre Ursprungsländer aufgegeben haben.

Obwohl die Rahmenbedingungen bei orthodoxen und muslimischen Gemeinschaften ganz andere sind, so ist doch auch hier deutlich zu spüren, dass die Gemeinden im Aufbruch sind. Es werden neue Strukturen geschaffen (z. B. wurden in der Schweiz, in Deutschland und in Österreich 2010 nationale Bischofskonferenzen gegründet) und immer mehr Religionsgemeinschaften engagieren sich in der religiösen Betreuung in staatlichen Institutionen. Katholische Kirchen werden an orthodoxe Kirchengemeinden übergeben. Neue Verträge werden geschlossen, aber es gibt auch vielfältig Anpassungen an die europäischen Strukturen und Arbeitsgebiete. Eine islamische, jüdische, orthodoxe, buddhistische Seelsorge ist teilweise in staatlichen Institutionen bereits tätig und beginnt ihre Arbeit und Konzeption zu entwickeln und offenzulegen.⁷¹ Auch Zeugen Jehovas, freikirchliche Gruppen und andere religiöse Gemeinschaften haben deutliches Interesse an der Anstaltsseelsorge angemeldet. Die Entwicklung von theologischen Studiengängen führt zur Reflexion der eigenen Tradition und teilweise auch zur Anpassung an europäische Traditionen. So hat z. B. die syrisch-orthodoxe Kirche ihren Festkalender revidiert und erwägt weitere Anpassungen vorzunehmen⁷², Buddhisten, Hindus und Sikhs verlegen ihre großen Feste meist auf die Wochenenden, wenn ihre Mitglieder frei haben.⁷³ Solche Anpassungen und Kompromisse sind von zentraler Bedeutung für alle Religionsgemeinschaften, um sich in eine Mehrheitsgesellschaft einzufügen und um eine eigene europäische Prägung zu erhalten. In vielen Bereichen erfolgt dies auch längst. Das Gemeindeleben zahlreicher Immigrantengemeinden nähert sich den Aktivitäten evangelischer und katholischer Gemeinden an. Frauengruppen und Jugendgruppen spielen in fast

Die Entwicklung von theologischen Studiengängen führt zur Reflexion der eigenen Tradition und teilweise auch zur Anpassung an europäische Traditionen.

70) Reiss 2016c.

71) Zurzeit werden auf Initiative des Verf., der Strafvollzugsakademie, des Justizministeriums und der Evangelischen Gefängnisseelsorge neue Richtlinien für die religiöse Betreuung in österreichischen Gefängnissen entwickelt. Ein Ziel dabei ist es, dass die Religionsgemeinschaften auch ihre Konzepte zur Betreuung offenlegen.

72) Vgl. Nagel 2015, 251.

73) Vgl. Baumann 2012, 60.

allen Religionsgemeinschaften eine zunehmend wichtige Rolle, klassische Hierarchien werden hinterfragt und Traditionen kritisch infrage gestellt, im säkularen Kontext findet eine Individualisierung statt und es kommt zur Laisierung und zum Empowerment von Frauen. Baumann weist zum Beispiel darauf hin, dass in vietnamesisch-buddhistischen Pagoden in der Schweiz Frauen oftmals Rituale leiten oder die Pagode bei Führungen vertreten, was in ihrem Heimatland unüblich wäre. Auch bei Tamilen gibt es Reformbewegungen, die Frauen rituell gleichstellen. Ebenso seien Veränderungen hinsichtlich der Rolle in jüdischen Gemeinden in der Schweiz festzustellen.⁷⁴ Bei Yeziden und Sikhs gibt es intensive Diskussionen darum, inwieweit traditionelle Kastengrenzen in Europa weiterhin aufrechterhalten werden sollen.

Nagel weist für die Situation in Deutschland ebenso auf eine zunehmende Laisierung und Theologisierung hin. Religiöse Laien nehmen eine zunehmend wichtige Rolle bei der Interpretation von Schriften, bei der Ausübung von Ritualen und bei der Repräsentation der Religionsgruppe nach außen ein. Im Migrationskontext können bei tamilischen Hindus oder Yeziden die traditionellen Spezialisten bestimmte rituelle Aufgaben oftmals nicht erfüllen, also werden sie von Laien übernommen. Yeziden formulieren ihre mündlichen Traditionen erstmals schriftlich aus und tragen insoweit dazu bei, die Lehren dieser Religionsgemeinschaft erstmals einer größeren Öffentlichkeit zu präsentieren. Tamilische Hindus hinterfragen die traditionellen Lehren vor dem Hintergrund dessen, was sie über andere Religionen erfahren.⁷⁵ Die syrisch-orthodoxe Kirche hat in Deutschland verschiedene Landesregierungen – in Anlehnung an die Einrichtung von Lehrstühlen für Islamische Theologie – darum gebeten, die Einführung von orthodoxer Theologie an Universitäten zu erwägen. Ähnliches ist zweifellos auch im Blick auf den Islam festzustellen. Es kommt insoweit nicht nur zu einer „Europäisierung des Islam“, sondern auch zu einer Europäisierung vieler anderer Religionsgemeinschaften, nur dass dies in Medien und der Politik kaum thematisiert wird.⁷⁶

6. Religionsgemeinschaften als Projektionsfläche für Stereotype

Im aktuellen Diskurs wird der Islam häufig mit Fundamentalismus und Terrorismus, mit Rückständigkeit im Frauenbild, mit Militanz und Vertretung von antidemokratischen Werten in Verbindung gebracht. Die Auseinandersetzung ist nicht nur in ihrer Intensität besonders, sondern auch in ihrem „totalisierenden Charakter“ (Behloul). Der Islam wird in fast allen gesellschaftsrelevanten Themen als Antipode zum Westen dargestellt und ins Zentrum gerückt. Im Einwanderungs- und Integrationsdiskurs, der eigentlich sehr viel mehr religiöse Gruppen umfasst, im interreligiösen Dialog, im Diskurs über religiöse Erziehung in Kindergarten und Schule, über die Einbürgerung, über die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Staat, über die Freiheit der Kunst, über das religiöse Erbe und die Identität Europas, über die Gestaltung des öffentlichen Raums und nicht zuletzt der Diskurs über Sicherheitsfragen – überall steht der Islam im Zentrum, bisweilen auch stellvertretend für andere Religionen und Kulturen. Wie schon in früheren Zeiten wird im Zeitalter der Globalisierung und der religiösen Pluralisierung erneut die europäische Identität in Auseinandersetzung und Abgrenzung insbesondere zur islamischen Religion und Kultur diskutiert und konstruiert. Es wird der Eindruck eines Systemkonflikts zwischen „dem“ Islam und „dem“ Westen konstruiert, der oftmals Differenzierungen vermeidet und von Vorurteilen und Stereotypen geprägt ist.⁷⁷ Manche Muslime orten insoweit in der österreichischen Gesellschaft eine „Islamophobie“, die den Islam für alles und jedes verantwortlich macht.⁷⁸ In der Tat haben Studien ergeben, dass der Islam in vielerlei Hinsicht oft als „der Schuldige“ gesehen wird.⁷⁹

Wie sieht es nun mit Stereotypen oder Vorurteilen im Blick auf andere Religionsgemeinschaften aus? Fest steht, dass sie auch gegenüber anderen Religionsgemeinschaften vorhanden sind. Insbesondere gegenüber jüngeren Bewegungen wie Zeugen Jehovas, Mormonen, teilweise auch gegenüber charismatischen Gemeinden und neoreligiösen

Wie schon in früheren Zeiten wird im Zeitalter der Globalisierung und der religiösen Pluralisierung erneut die europäische Identität in Auseinandersetzung und Abgrenzung insbesondere zur islamischen Religion und Kultur diskutiert und konstruiert.

74) Vgl. Baumann 2012, 61.

75) Vgl. Nagel 2015, 251.

76) Ednan Aslan behauptet zu Recht, dass wir gegenwärtig weniger Zeugen einer „Islamisierung Europas“ sind, sondern eher Zeugen einer „Europäisierung des Islam“. (Aslan 2015).

77) Behloul 2009, 232.

78) Vgl. Bunzl/Hafez 2009.

79) Carmen Koch hat die Darstellung von Religionen in Schweizer Medien analysiert und eine Typologie narrativer Muster herausgearbeitet. Im Blick auf den Islam fand sie heraus: „Beim Islam fällt das Muster des ‚Schuldigen‘, aber auch das ‚Bösewicht‘-Muster stark ins Gewicht. Diese Muster lassen sich unabhängig über viele verschiedene Themenbereiche feststellen und damit nicht auf einen bestimmten Anlass, ein bestimmtes Thema schließen. Dies lässt den Schluss zu, dass dieses narrative Muster generell im Zusammenhang mit dem Islam auftaucht und damit ein gefestigtes Bild des Islams vermittelt.“ (Koch 2009, 378). Ausführlich Koch 2011.

Gruppierungen, die oft „Sekten“ genannt werden, gibt es erhebliche gesellschaftliche Vorurteile. So mussten Zeugen Jehovas über Jahrzehnte (seit 1978) in Österreich auf die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts warten und sogar vor den Europäischen Gerichtshof ziehen, um in Österreich 2009 dieses Recht zu erstreiten.⁸⁰ Der österreichische Staat gründete 1998 eine „Bundessektenstelle“, um Gefahren von „Sekten“ und „Psychokulten“ abzuwenden und um Information und Aufklärung über diese zu bieten. Auch in Deutschland wurden die Gefahren von Jugendreligionen und „Sekten“ lange Zeit in der öffentlichen Debatte thematisiert, bis sie von der Debatte um den Islam aus den Schlagzeilen verdrängt wurden.⁸¹ Auch gegenüber orthodoxen Juden gibt es nach wie vor Vorbehalte, insbesondere wenn sie nicht nur Speiseregeln und Sabbat beachten, sondern sich auch öffentlich sichtbar durch besondere Kleidung und Haartracht von der Mehrheitsgesellschaft unterscheiden. Ihnen wird Zwang, Abgrenzung gegenüber der Gesellschaft und mangelnde Anpassungsbereitschaft vorgeworfen.⁸² Auch werden Juden oftmals pauschal als „Opfer“ in den Medien präsentiert.⁸³

Umgekehrt gibt es auch einige pauschale positive Wertungen im Blick auf andere Religionsgemeinschaften, die beim näheren Hinsehen ebenso als Stereotype entlarvt werden können. So profitiert der Buddhismus zum Beispiel dauerhaft von einem sehr positiven Image. Er wird durchgehend als friedliebend und sozial engagierte Religion gesehen. Dies geschieht ungeachtet des mörderischen Konflikts in Sri Lanka, bei dem es seit den 1950er-Jahren mehrfach zu Pogromen der buddhistischen Mehrheit an der tamilischen Bevölkerung kam, oder angesichts dessen, dass in Myanmar der muslimischen Bevölkerung der Rohingya seit Jahrzehnten nicht nur sämtliche Bürgerrechte abgesprochen werden, sondern dass in zahlreichen Militäroperationen systematisch versucht wurde, ihre Siedlungsgebiete und Infrastrukturen zu zerschlagen.⁸⁴ Dies alles hat jedoch keinerlei Auswirkungen auf

das generell positive Image des Buddhismus. So hat zum Beispiel eine Schweizer Studie zum Bild des Buddhismus von 1996–2008 ergeben, dass es durchgehend von positiven Generalisierungen im Journalismus geprägt war. Der Buddhismus gilt als „nicht-missionierende, friedlich-gewaltfreie, offen-tolerante, und undogmatische Lehre, welche eine universelle Botschaft an die Menschheit bereithält“.⁸⁵ Auch wenn hier und da auch kritische Stimmen in den Medien oder im wissenschaftlichen Kontext laut werden, so ändert das doch nichts an dem pauschalen positiven Stereotyp, das gegenüber „dem“ Buddhismus besteht.⁸⁶

Auch Yeziden werden z. B. in der österreichischen und deutschen Öffentlichkeit sehr positiv wahrgenommen, weil sie als Opfer des IS eine besonders positive Kreditabilität besitzen.⁸⁷ Dass es gerade bei den Yeziden wegen äußerst strenger Heiratsvorschriften allerdings häufig zu sogenannten „Ehrenmorden“ kommt,⁸⁸ wirkt sich ebenso wenig auf das Image der Yeziden wie auf das von Hindus aus, bei denen ebenso starke Heiratsverbote wegen Kastengrenzen bestehen und wo es ebenso häufig zu Femiziden aus religiös-kulturellen Gründen kommt, wenn Frauen sich nicht an die Kastengrenzen halten bzw. einen Nicht-Hindu heiraten wollen. Umgekehrt werden Ehrenmorde vor allem mit „dem“ Islam in Verbindung gebracht, obwohl in religionsrechtlicher Hinsicht in der Scharia eigentlich ein strenges Verbot von Selbstjustiz gerade bei Ehrverletzungen von Frauen verankert ist.⁸⁹ Ebenso hat es z. B. keine Auswirkung auf das Bild von orthodoxen Kopten, dass die strengen kirchlichen Verbote zur Scheidung in Ägypten bisweilen zu Übertritten von Koptinnen zum Islam und zu interreligiösen Auseinandersetzungen führen,⁹⁰ dass sie in der Debatte um die neue Verfassung von 2014 gegen die Verankerung einer allgemeinen Religionsfreiheit für alle Religionen stimmten (um eine Anerkennung von Zeugen Jehovas, Adventisten, Mormonen und anderen Gruppen in Ägypten zu verhindern)⁹¹ oder dass sie seit Jahrzehnten die Verhinderung von Kirchenbauten in Ägypten in die Medien bringen, dabei aber

80) Urteil des European Court of Human Rights vom 18.7.2008 „Case of Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas and others v. Austria“.

81) Vgl. Deutscher Bundestag 1998; Murken 2009.

82) Vgl. Mader/Schinzel 2012, 128.

83) Vgl. Mader/Schinzel 2012, 125; Koch 2009, 379–380.

84) Die Rohingya wurden von der UNO „als die am meisten verfolgte Minderheit“ eingestuft. Rohingyas dürfen nicht wählen, sie haben keinen Zugang zu höherer Bildung, die Bewegungsfreiheit ist eingeschränkt. Grundbesitz kann jederzeit beschlagnahmt oder Besitz ohne strafrechtliche Folgen zerstört oder gestohlen werden. Sondersteuern, Zwangsarbeit, Heiratsbeschränkungen (Genehmigung durch die Behörden und Beschränkung der Kinderzahl bei Androhung von Haftstrafen, und Manipulationen bei der Registrierung von Geburten und Todesfällen schränken das alltägliche Leben ein. Dazu kommen illegale Inhaftierungen, Folter, Vergewaltigungen und Morde, die nicht verfolgt werden. (Vgl. Der Standard 30.7.2012).

85) Kollmar-Paulenz et al. 2010, 7.

86) Kollmar-Paulenz et al. 2010, 9–14.

87) Vgl. Nagel 2015, 255.

88) Vgl. jüngst dazu den in Der Zeit beschriebenen Fall der Ermordung der Yezidin Shilan Hassen. Müller 2016.

89) Vgl. Reiss 2010.

90) Vgl. Reiss 2013, 79–82.

91) Reiss 2014.

unerwähnt lassen, dass ca. 500 neue Bauvorhaben seit den 1970er-Jahren erfolgten und zahlreiche neue Klöster in Ägypten renoviert wurden.⁹² Hier ist wie auch bei syrisch-orthodoxen Christen ein „Affinitätsdiskurs“ festzustellen, der auf der Annahme einer prinzipiellen Übereinstimmung der genannten Gruppen mit den Werten der Aufnahmegesellschaft beruht. Sie werden als westlich-säkular, fortschrittlich und anpassungsfähig an die westliche Kultur gesehen, obwohl in diesen Gruppen durchaus auch massive religiös-soziale Zwänge, Hierarchien und Frauenbilder vorherrschen, die ganz und gar nicht mit den westlich-individualistischen Vorstellungen harmonieren.⁹³

Die Problematik der stereotypen Vorurteile positiver wie auch negativer Art besteht somit im Blick auf viele Religionsgemeinschaften. Nur wenig bringt es, zu verlangen, dass die Religionsvertreter selbst dieses Bild zurechtrücken sollen. Wenn Muslime das tun und vom Islam als einer Religion des Friedens und der Toleranz sprechen – was durchaus dem Anspruch der Religion entspricht und sich auch in historischen Entwicklungen niedergeschlagen hat⁹⁴ – so wird das kaum geglaubt und als Schönmalerei abgetan. Auch wenn liberale Muslime noch so oft beteuern, dass der Islam demokratie- und reformfähig und durchaus kompatibel mit westlichen Werten ist, wenn sie sich von militanten Gruppierungen oder von Gewaltakten distanzieren, so wird ihnen schlicht und einfach nicht geglaubt.⁹⁵ Ähnlich geht es den Gemeinschaften, die als „Sekten“ verunglimpft werden und die Stereotype über ihre Religion geraderücken wollen. Umgekehrt ist kaum zu verlangen, dass Religionsgemeinschaften ein positives Image infrage stellen. Natürlich wird ein Buddhist eher auf die friedensliebenden Elemente seiner Religion hinweisen, Juden nehmen das Stereotyp der „Opferrolle“ häufig an. Yeziden und Kopten werden nicht ihre strengen Heiratsregeln betonen, die teilweise zu physischer oder psychischer Gewalt gegenüber Frauen führen, die in europäischen Ländern bei der Mehrheitsbevölkerung nicht akzeptabel wäre. Hier wäre viel an differenzierender Forschung, Öffentlichkeitsarbeit, Medienarbeit und insbesondere Schulbildung notwendig, um insgesamt generalisierende Vorurteile und Stereotype positiver wie auch negativer Art gegenüber

Die Problematik der stereotypen Vorurteile positiver wie auch negativer Art besteht somit im Blick auf viele Religionsgemeinschaften.

Der Beitrag hat gezeigt, dass zahlreiche Phänomene, die gegenwärtig vor allem mit Blick auf die islamische Religionsgemeinschaft als Probleme der Integration diskutiert werden, ebenso bei vielen anderen Religionsgemeinschaften eine zentrale Rolle spielen.

allen Religionsgemeinschaften abzubauen. Zudem sollten die Institutionen auch Vertreter von Immigrantengemeinden stärker in den Diskurs miteinbeziehen. Aber auch die Religionsgemeinschaften selbst sind gefordert, über ihre Religionen differenziert zu informieren und sich proaktiv in der Öffentlichkeit selbst darzustellen.⁹⁶

Fazit

Der Beitrag hat gezeigt, dass zahlreiche Phänomene, die gegenwärtig vor allem mit Blick auf die islamische Religionsgemeinschaft als Probleme der Integration in Medien und Politik diskutiert werden, ebenso bei vielen anderen Religionsgemeinschaften eine zentrale Rolle spielen. Das Problem der öffentlichen Sichtbarkeit repräsentativer Sakralbauten ist z. B. ein Problem, das nicht nur im Blick auf den Islam auftaucht, sondern in der Geschichte und Gegenwart auch zahlreiche andere Religionsgemeinschaften betraf und betrifft. Auch intrareligiös (zwischen katholischen und evangelischen bzw. orthodoxen Christen) hat dies in der Vergangenheit zu Problemen geführt, und in der Gegenwart sind auch Religionsgemeinschaften mit sehr positivem Image (wie der Buddhismus) davon betroffen. Solche Einstellungen können sich jedoch im Laufe der Zeit ändern. Die Sichtbarkeit sakraler Bauten ist nicht ein Integrationsproblem, sondern eher ist ihre Existenz ein sichtbares Zeugnis dafür, ob und inwieweit Integration in einer Gesellschaft gelungen ist.⁹⁷ Auch die Befürchtungen hinsichtlich der Entstehung von „Parallelgesellschaften“, die insbesondere im Blick auf den Islam diskutiert wird, muss relativiert werden. Natürlich gibt es Segregationstendenzen, die die Kohäsion einer Gesellschaft gefährden können. Davon sind aber nicht nur der Islam, sondern viele andere

92) Reiss 2015a.

93) Nagel 2015, 255.

94) Die Situation von Juden und von Christen, die als „Häretiker“ galten, war in der Regel über lange Jahrhunderte besser als in Regionen, in denen das katholische oder orthodoxe Christentum dominante Religion war. (Vgl. Cohen 2005).

95) Allerdings gibt es auch eine innerreligiöse Debatte über die Vereinbarkeit des Islam mit der Demokratie, mit Menschenrechten und westlichen Werten.

96) Vgl. die Empfehlungen von Mader/Schinzel 2012, 140-141.

97) Füllinger weist im Anschluss an Kim Knott nach, dass es eine unmittelbare Entsprechung von Architektur von Sakralbauten und der Position der religiösen Minderheiten in Gesellschaften gibt: „So wie die am Ende des 19. Jahrhunderts und am Anfang des 20. Jahrhunderts neu gebauten Synagogen in Österreich die gesellschaftliche Situation der Juden widerspiegeln, so spiegeln heute die neu gebauten Moscheen und Minarette präzise den Status der ehemaligen Zuwanderer wider.“ In der „geduckten, gestauchten, gedrückten, versteckten Architektur, in ihrer zurückgedrängten Sichtbarkeit – objektiviert sich der Platz der ehemaligen Migranten im sozialen Raum [...]“. So Füllinger 2013, 408. Umgekehrt lässt sich daraus schließen, dass die Existenz repräsentativer Bauten an zentralen Orten ein deutlicher Hinweis darauf ist, dass eine Integration gelungen ist. Solche Bauten standen durchaus auch schon einmal in Österreich zur Debatte. So war noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine repräsentative Großmoschee von Kaiser Franz Joseph selbst geplant und mit 25.000 Goldkronen bezuschusst worden. Die Gemeinde Wien war bereit, ein Grundstück im Türkenschanzpark oder im Maria Josepha Park, dem heutigen Schweizergarten vor dem Arsenal, dafür bereitzustellen. Auch Kaiser Karl spendete noch im Juli 1918 30.000 Kronen für den Baufonds. Diese Moschee sollte nach einer Verlautbarung des Kriegsministeriums vom 12. Juli 1918 „neuerdings [...] beweisen, wie sehr die Bevölkerung der Monarchie auch ihren jüngsten Mitbürgern zugetan ist“. (Zitat nach Neumayer/Schmidle 2008, 59).

Religionsgemeinschaften ebenso betroffen, wo dies jedoch kaum thematisiert wird und manchmal sogar positiv gewertet wird (wie z. B. bei Sudetendeutschen oder Donauschwaben). Zum anderen ist auch der Begriff „Parallelgesellschaft“ sehr fragwürdig, weil hier von Doppelstrukturen zum Staat geredet werden müsste. Das trifft aber weder auf die islamische noch auf andere Religionsgemeinschaften zu. Vielmehr sind Religionsgemeinschaften wichtige soziale Dienstleister, die wichtige Netzwerke bilden, die oftmals Integration erst ermöglichen und dies in vielen Fällen auch praktisch tun. Religionsgemeinschaften sind oftmals die ersten Ansprechpartner, in denen das Individuum seine Interessen formulieren und in die Gesellschaft einbringen kann. Ebenso sind sie Orte des Dialogs, in denen intrareligiös und interreligiös erste Kontakte aufgenommen werden können. Ebenso dienen sie der Kontaktaufnahme mit kommunalen und staatlichen Stellen. Der Islam schneidet dabei im Vergleich zu anderen Religionsgemeinschaften nicht schlecht ab. An vielen Stellen ist er sogar für andere Religionsgemeinschaften ein Vorkämpfer der Integration, denn in vielen zwischen Staat und Religion neu zu regelnden Bereichen ziehen orthodoxe Christen, Yeziden, Aleviten, Buddhisten, Juden und andere Religionsgemeinschaften eher nach. Auch im Blick auf Stereotype zeigt sich, dass es nicht minder undifferenzierte Einstellungen gegenüber anderen Religionsgemeinschaften gibt. Der Islam zeichnet sich nur dadurch aus, dass diese Stereotype eher negativ besetzt sind, während sie bei vielen anderen Religionsgemeinschaften eher positiv besetzt sind. Im Blick auf alle ist gleichermaßen eine genauere Differenzierung in Medien, Politik, Bildung und Forschung erforderlich. Gerade deshalb ist die islamische Religionsgemeinschaft jedoch mehr herausgefordert, intern zahlreiche gesellschaftspolitische Themen zu reflektieren und dazu öffentlich Stellung zu nehmen. Es ist insoweit durchaus denkbar, dass der Islam in einigen Jahrzehnten als die Religionsgemeinschaft gelten wird, die in deutschsprachigen Ländern nicht am schlechtesten, sondern am besten integriert ist, weil die Herausforderung und die mediale Debatte in zahlreichen Bereichen zu Klärungen und Anpassungen zwingt, zu der andere Religionsgemeinschaften nicht in gleicher Weise herausgefordert sind.⁹⁸

98) Ein ähnlich positives Resümee zieht auch Baumann 2012, 75. Vgl. auch Behloul, der darauf hinweist, dass die katholische Kirche in Amerika aufgrund der gegen sie vorgebrachten Vorurteile (vgl. Behloul 2009, 252–255) stärker zur Anpassung herausgefordert war als viele andere Religionsgemeinschaften. (Behloul 2009, 255–256).

al-Andalus – ein Gesicht des euro- päischen Islam?

Beitrag von: Rüdiger Lohlker



Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker
ist seit 2003 Professor für
Islamwissenschaft am Institut für
Orientalistik der Universität Wien

Für viele gilt es inzwischen als anerkannte Wahrheit, dass Europa und Islam nichts miteinander zu tun haben. Nun lässt sich vortrefflich über Vorurteile streiten, da sie keines Kontaktes mit der Realität bedürfen. Negieren wir aber die Realität nicht und erlauben uns einen Blick in die Historie Europas, hier verstanden als der geografische Raum zwischen dem Ural, Kauskasus, den Dardanellen bis hin zur Straße von Gibraltar, wird eine andere Phänomenologie der europäischen Religionsgeschichte sichtbar. Wenn wir an die Geschichten der Wolgata-taren, aber auch an die der tatarischen Minderheiten in Finnland oder Polen denken, an die ganze Osmanische Periode auf dem Balkan, die dort weiterhin existierenden muslimischen Minderheiten, die verschwundenen wie die Muslim/innen in Griechenland, an die muslimische Zeit in Sizilien und Süditalien und eben an die Iberische Halbinsel u. a. m., wird eine ganze verdrängte europäische Geschichte sichtbar, die vielleicht Lehren für die Gegenwart enthält. Wir können uns allerdings hier nur einem Teilbereich zuwenden, der muslimischen Zeit der Iberischen Halbinsel, als Epoche al-Andalus genannt.¹

Idealtypisch zeigt das Bild von al-Andalus und der *convivencia*², des friedlichen bzw. kooperativen Zusammenlebens von Menschen verschiedenen Glaubens, ein Gedicht, das wir gleich betrachten. Das Bild einer kulturellen Blütezeit wird zumeist beschworen.³ Wenn es auch eine gewisse Ermüdung erzeugen mag, wenn wieder einmal von der Toleranz in al-Andalus die Rede ist, so gibt es trotz aller Gegenbeispiele solche, die *dafür* sprechen. Die Diversität von al-Andalus bringt eben ein Gedicht von Ibn al-Dschädd, der im 11. Jahrhundert lebte, sehr gut zum Ausdruck. Der Dichter – selber Muslim – war Sekretär eines Kammerherrn eines Fürsten von Granada. Dieser Kammerherr trat erst etliche Zeit nach diesem Gedicht, das an ihn gerichtet war, zum Islam über:

WENN DU SO DUMM BIST

*Reg dich doch nicht so auf und hör mir zu:
Du kannst mich ja entlassen, wenn ich dir nicht passe!
Doch nie – das schwör ich dir! – erreichst du,
Daß ich vom Wein und schönen Frauen lasse.*

*Ich gebe zu: mein Dienst ist ein recht müder.
Was macht das schon? Bin auch nicht oft im Amt.
Was aber haben deine Glaubensbrüder
Und du davon, wenn ihr den Wein verdammt?*

*Ich lieb den Wein, weil ihn Magie umkreist,
Denn Blut und Wein sind Saft von gleichem Wesen.
Wenn du so dumm bist, daß du das nicht weißt,
Kannst du es jederzeit im Evangelium lesen.⁴*

Also ein muslimischer Sekretär eines jüdischen Kammerherrn eines muslimischen Herrschers rät diesem Kammerherrn, das christliche Evangelium zu lesen.⁵ Wahrlich ein gutes Beispiel für etwas, das mit wohlgesetzten Worten heute Hybridität u. a. m. genannt wird, aber nichts anderes als Humanität ist! Können wir in dieser Humanität auch ein spezifisch europäisches Gesicht des Islam erkennen? Wir können ein weiteres Beispiel nennen⁶: Samuel ha-Levi Abulafia (gest. 1360), u. a. Schatzmeister von Pedro I. von Kastilien (gest. 1369), ließ für sich und die jüdische Gemeinde in Toledo eine Synagoge im nasridischen Stil errichten – dies allein schon ein Symbol dafür, dass bei aller Gegnerschaft auch eine iberische Kulturgemeinschaft bestand, die heute schwer vorstellbar ist – und diese mit Inschriften versehen: in hebräischer Schrift, kaum verwunderlich, aber auch in Arabisch, noch dreihundert Jahre nach der christlichen Eroberung die Sprache der gebildeten Juden in Kastilien. Aber verblüffender, dass diese arabischen Inschriften auch Zitate aus dem Koran enthielten.⁷ Also finden wir

1) Für einen Überblick über den Forschungsstand s. Salma Khadra Jayyusi (Hrsg.): *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden u. a.: Brill 1994.
2) Vivian B. Mann u. a.: *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, New York: G. Braziller/The Jewish Museum 1992; vgl. Eduardo Manzano Moreno: *Qurtuba: Algunas reflexiones críticas sobre el califato de Córdoba y el mito de la convivencia*, in: *al-Awraq* 7 (2013), S. 225–246.
3) Für die Geschichte des intellektuellen und künstlerischen Lebens von al-Andalus s. Rachel Arié: *Historia de España III. España Musulmana (Siglos VIII–XV)*, Barcelona: Editorial Labor 1984, S. 337 ff.

4) Janheinz Jahn: *Andalusischer Liebesdiwan. Nachdichtungen Hispano-Arabischer Lyrik*, Freiburg i. Br.: Verlagsanstalt Heinrich Klem 1955, S. 97.
5) Zur Landschaft religiöser Minderheiten s. im Überblick Rachel Arié: *Les minorités religieuses dans le royaume de Grenade (1232–1492)*, in: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 63–64 (1992), S. 51–61.
6) Für mehr ist hier nicht der Raum.
7) Maria Rosa Menocal: *Culture in the Time of Tolerance: Al-Andalus as a Model for Our Time* (http://digitalcommons.law.yale.edu/yf/sop_papers/1/) (letzter Zugriff 26.11.2016).

auch unter christlicher Herrschaft Vermischungen der bereits genannten Art.

Kann denn aber al-Andalus rein europäisch gedacht werden? Auch das ist nur teilweise wahr. Verbindungen gab es – wie oben erwähnt – in den weiteren westeuropäischen Raum, aber auch die Verbindungen in die weitere islamische Welt bestanden weiter. Einige Eckpunkte seien genannt: Es bestand ein lang andauernder intellektueller Austausch zwischen dem islamischen Westen und Osten, in dem andalusische Autoren rezipiert wurden.⁸ Andalusische Autoren, die teilweise bis in die Gegenwart von Bedeutung sind, gab es etliche, so dass nur drei herausragende Namen genannt werden können: der Rechtsgelehrte und Dichter Ibn Hazm (gest. 1064), dessen Rechtsmeinungen auch heute noch zitiert werden, der Sufi Ibn Arabī (gest. 1240 in Damaskus), dessen Lehre der ‚Einsheit des Seins‘ eines der einflussreichsten Denksysteme der islamischen Welt darstellt, der Grammatiker Ibn Mālik (gest. 1274 in Damaskus)⁹, dessen Lehrgedicht über die arabische Grammatik bis heute Ansehen genießt. Architektonische Einflüsse aus dem Osten sind zu vermerken wie auch solche musikalischer Art. Angefangen mit den Umayyaden¹⁰ bis hin zu den Almohaden¹¹ gab es eine Verknüpfung der Herrschaft in al-Andalus mit der im arabischen Maschrek und in Nordafrika. Wir können allerdings immer wieder andalusische Besonderheiten z. B. im islamischen Recht mālikitischer Richtung feststellen (s. u.).¹² Die islamische Philosophie in al-Andalus entwickelte sich in fortgeschrittener Weise, symbolisiert vom Namen Averroes (gest. 1198 in Marrakesch).

Es bestand ein lang andauernder intellektueller Austausch zwischen dem islamischen Westen und Osten.

Chronologie

Um eine zeitliche Orientierung zu erlauben, sei zuerst eine kleine Chronologie¹³ der politischen Geschichte von al-Andalus gegeben:

710–756

Eindringen arabisch-berberischer Heere in die Iberische Halbinsel, zuerst noch dem Umayyadenkalifat in Damaskus zugehörig

756–912

Emirat der Umayyaden von Córdoba (nach dem Sturz der Umayyaden in Damaskus)

929–1008

Umayyaden-Kalifat von Córdoba

1008–1031

Zerfall des muslimischen Spaniens (u. a. durch den Einfluss berberischer Söldner aus Nordafrika)

–1086

tāʿifa-Königreiche (sog. Kleinkönige)

1086–1232

al-Andalus unter den nordafrikanischen Dynastien der Almoraviden und Almohaden

1232–1492

Herrschaft der Nasriden in Granada; Eroberung aller muslimisch regierten Gebiete durch christliche Herrscher; Weiterleben (vormals) muslimischer Bevölkerung unter christlicher Herrschaft

Anstatt konventionell mit dem Jahre 711 als Eindringen von Eroberern in die Iberische Halbinsel zu sprechen, können wir eher von der Errichtung einer neuen Herrschaft auf iberischem Boden sprechen – gewaltsam sicherlich¹⁴, aber auch im Zusammenwirken mit Teilen

8) Maribel Fierro: Al-Andalus: Savoirs et échanges culturels, Tunis u. a.: Alif u. a. 2001, S. 25 ff.

9) Fierro 2001, S. 72 f.

10) Dynastie in al-Andalus (s. Chronologie).

11) Dynastie in al-Andalus (s. Chronologie).

12) Fierro 2001, S. 91 ff und 53 ff.

13) Ich folge hier Arié 1984, S. 13 ff.

14) Alles andere wäre auch nicht der Zeit gemäß.

schon länger ansässiger ehemaliger Eroberer. Schon der neue Islam auf iberischem und damit europäischem Boden nimmt von Beginn an europäische Züge an.

Für unsere Betrachtung von besonderer Bedeutung ist die Niederlage der zweiten großen nordafrikanischen Dynastie der Almohaden. Dadurch wurde die fortdauernde Verknüpfung von al-Andalus und Nordafrika entscheidend verändert. Granada¹⁵ wird zu einem Königreich europäischer Prägung. Das heißt natürlich nicht, dass überhaupt keine Verbindung in den Osten mehr bestand¹⁶, aber die Strukturen haben sich entscheidend verändert.

Granada

Unsere Betrachtung Granadas soll aber mit einer anderen Verknüpfung beginnen. Betrachten wir die Häuser – auch die sogenannten Paläste –, fällt zuerst die Kleinheit ins Auge. Der österreichische Reisende Hieronymus Münzer, der 1494 Granada besuchte, war ob der Kleinheit der Häuser verblüfft, denn im christlichen Gebiet nehme „ein Haus mehr Raum ein als vier oder fünf Häuser der Sarazenen“.¹⁷ Wenn wir weniger von den naturgegebenen Unterschieden zwischen Christen- und Sarazentum ausgehen, werden wir leicht feststellen, dass – auch in der Größe – das mehrstöckige Hofhaus Granadas Teil der Geschichte der Hausarchitektur des südlichen Europa und des Mittelmeerraumes ist.¹⁸ Gottfried Liedl schreibt treffend, dass die „arabischen Wohnhäuser „nur den bewährten Kanon des mehrstöckigen städtischen Hofhauses befolgen, wie er überall in der alten mediterranen Welt, in Ostia genauso wie in Rom, in Pompeji ebenso wie in Syrakus, Korinth, Theben oder Athen sozusagen seit Menschengedenken verwirklicht ist.“¹⁹

15) Immer noch hervorragend Rachel Arié: L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492), Paris: Éditions De Boccard 2000.

16) Rachel Arié: Les relations diplomatiques et culturelles entre Musulmans d'Espagne et Musulmans d'Orient au temps des Nasrides, in: Mélanges de la Casa de Velázquez Bd. 1 (1965), S. 87-107.

17) Hieronymus Münzer und Fermin Camacho Evangelista: Viaje por España y Portugal, Reino de Granada, Madrid: Asociación Cultural Hispano-Alemana 1981, S. 48 „Sarazenen“ ist ein älterer Begriff für Muslime.

18) Wenn man auch noch sassanidisch-mesopotamische Einflüsse finden mag (Antonio Orihuela: The Andalusi in Granada (Thirteenth to Sixteenth Century), in: Glaire D. Anderson/Mariam Rosser-Owen (Hrsg.): Revisiting Al-Andalus: Perspectives on the Material Culture of Islamic Iberia and Beyond, Leiden/Boston: Brill 2007, S. 169-191, mit auch sehr schönen Grund- und Aufrissen).

19) Gottfried Liedl: Mediterraner Islam 2. Moderne Charaktere, Wien: Turia+Kant 2007, S. 86 f.

Ein Spaziergang durch Granada zeigt also schon einmal ein sehr europäisch-mediterranes Antlitz des letzten islamischen Reiches auf der Iberischen Halbinsel, das Antlitz einer frühmodernen urbanen Ansiedlung, die sich so sehr von dem gängigen beduinischen Antlitz einer islamischen Gesellschaft unterscheidet, das ein Ibn Khaldūn (gest. 1406)²⁰, der auch in Granada gelebt hat, aber seine Ideen eher im nordafrikanischen Hinterland entwickelte, heraufbeschwört.

Frauen von al-Andalus

Die andalusischen Frauen – zumindest die der Elite – waren für ihre Bildung bekannt, aber auch für eine verhältnismäßige Freiheit. Unter ihnen gab es eine große Zahl von Dichterinnen.

Die bedeutende Rolle von Frauen im kulturellen Leben von al-Andalus verweist uns darauf, dass al-Andalus nicht nur arabisch-europäisch war, auch Berberinnen waren ein wichtiges Element der Gesellschaften von al-Andalus, was eben auf die bedeutende Rolle berberischer Dichterinnen verweist.

Die andalusischen Frauen – zumindest die der Elite – waren für ihre Bildung bekannt, aber auch für eine verhältnismäßige Freiheit. Unter ihnen gab es eine große Zahl von Dichterinnen. Die Dichterin Wallāda, Tochter des Umayyadenkalifen Muhammad III. (reg. 1023–1025), war eine von ihnen. Sie unterhielt in ihrem Haus einen Zirkel von hochgebildeten und freisinnigen Besuchern. Ein Beispiel:

WENN DEINE LIEBE

*Wenn deine Liebe unserer Freundschaft würdig wär,
Wärst du nicht hinter meiner Sklavin her.*

*Du hast den Blütenbaum im reichen Glanz verlassen,
Um einen leeren, dünnen Ast zu fassen.*

*Obwohl du weißt, daß ich so schön bin wie der Mond,
Hast Du dem dümmsten Sternschnupp beigewohnt.²¹*

20) Historiker, berühmt für seine Theorie der Zivilisationsentwicklung.

21) Jahn 1955, S. 68.

Herausragende Dichterinnen in al-Andalus lassen sich viele nennen, die hier nicht aufgezählt werden können.²² Wir wollen uns aber eher Granada zuwenden!

„Vom Auftreten der andalusischen Frauen in der Öffentlichkeit hören wir folgendes: ‚Wie uns zahlreiche Quellen übereinstimmend versichern, war es in den Wohnvierteln des einfachen Volkes von al-Andalus durchaus üblich, dass Männer und Frauen einander in der Öffentlichkeit trafen und zwar nicht nur zum Gebet in der Moschee oder anlässlich von Hochzeitsfeierlichkeiten; eine Tendenz, die bereits auf die Almoravidenzeit zurückgeht.‘ Die urbane Frau geht sogar noch weiter: für sich und ihre Freundinnen organisiert sie eigene Festivitäten und ‚Lustpartien‘, wo sie sich öffentlich zeigt.“²³

Die Anmut der granadinischen Frauen wird immer wieder bewundert, auch ihr langes Haar, das offen getragen wurde, ihre modebewusste Erscheinung. Etlichen Gedichten können wir entnehmen, dass „Töchter aus gutem Hause“ in Granada auch über bemerkenswerte poetische Fähigkeiten verfügten, mit denen sie immer wieder in Konkurrenz zu Dichtern standen – und dies recht erfolgreich. Die Tradition von Wallāda war also nicht untergegangen.

Aber auch in Granada finden wir jenseits der Ebene der Eliten weitere Hinweise auf eine veränderte Stellung von Frauen. Eine auf Archivmaterialien für einschlägige Verträge basierende Untersuchung²⁴ der Rolle der Eigentumsrechte von Frauen im Granada des 15. Jahrhunderts zeigt, dass in diesen Dokumenten Frauen in einer Quantität auftreten, die sonst nicht in Quellen aus der islamischen Welt festzustellen ist.²⁵ Frauen in Granada hatten – dies zeigen diese Dokumente – eine viel größere ökonomische und rechtliche Rolle als erwartet – von der Herrscherfamilie bis hin zu niederen Schichten der Bevölkerung. Dabei spielt natürlich der Kontext des fortwährenden Krieges eine Rolle, der die Zahl der Männer reduzierte. Die neue Rolle der Frauen basiert aber auf schon bestehenden rechtlichen Voraussetzungen, die in Granada in

dieser Form umgesetzt wurden. Also können wir hier eine spezifisch europäische Variante des islamischen Rechts erkennen (s. u.).

Bleiben wir bei spezifisch europäischen Varianten! Charakteristisch für Granada ist die von konservativeren Augenzeugen immer wieder beklagte Laxheit in der Beachtung der Kleidungs Vorschriften in Granada. Turban für den Mann und Schleier für die Frau (s. o.) verlieren an Bedeutung. Immer wieder werden Personen erwähnt, die ihr Haar offen trugen. Von Männern wird sogar berichtet, dass sie ihr Haar blond färbten, orientiert an der Exotik nordeuropäischer Männer. Dazu kommt die durch die ethnische Durchmischung bedingte natürliche Vielfalt der Haarfarben. Wie es in einer Beschreibung Granadas heißt: „schwarz – jedenfalls meistens – ihr Haar.“²⁶

Nasridisches Granada

Die Vermutung, bei den Nasriden²⁷ Granadas habe es sich um lässliche Gläubige gehandelt, die aus Pragmatismus zu Abweichungen von der gelehrten Version des Islam neigten, offenbart sich z. B. bei einem Rundgang durch die Alhambra²⁸ als offenkundiges Fehlurteil, das der Privilegierung der rechts- und religionsgelehrten Meinungen geschuldet ist. Neben vielen eindeutig religiös konnotierten Inschriften finden wir auch immer wieder die Devise der Dynastie der Nasriden: *lā ghāliba illā llāh*, „es gibt keinen Sieger außer Gott“. Dies in der Palast- und Festungsanlage und ihrem propagandistischen Inschriftenprogramm²⁹ zu lesen, weist auf das durchaus gläubige und kämpferische Selbstverständnis der Nasriden hin. Wie haben wir uns nun die Herrschaftsstruktur des nasridischen Granada vorzustellen? Wir geben hier etwas länger Gottfried Liedl Raum, der diese Struktur vorzüglich beschrieben hat. Er spricht davon, dass sich die vor-granadinische Struktur der Grenze zwischen muslimisch und christlich beherrschtem

22) S. die Aufzählung nach al-Maqqarī in Asma Afsaruddin: Poetry and Love: The Feminine Contribution in Islamic Spain, in: Islamic Studies 30 (1991), S.157-169.

23) Liedl 2007, S. 125.

24) Maya Shatzmiller: Her Day in Court. Women's Property Rights in Fifteenth-Century Granada, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2007.

25) Vgl. auch die Beispiele in Amalia Zomeño: Notaries and their Formulas: The Legacies from the Universit Library of Granada, in: Petra M. Sijpesteijn u. a. (Hrsg.): From al-Andalus to Khorasan: Documents from the Medieval Muslim World, Leiden/Boston: Brill 2007, S. 59-77.

26) Abū ‚Abdallāh Muhammad Lisān al-dīn b. al-Khatīb: al-Lamha al-badriyya fi l-daula al-nasriyya, ed. Muhammad M. Jibrān, Tripolis: Dār al-madār al-islāmī 2009, S. 63

27) Letzte muslimische Dynastie (s. Chronologie).

28) Stadtborg in Granada, berühmt für ihre Architektur.

29) S. dazu José Miguel Puerta Vilchez, Reading the Alhambra: A Visual guide to the Alhambra through its Inscriptions, Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife 2011.

Gebiet verändert hat. In Granada entstand – in Entlehnung des zeitgenössischen spanischen Begriffes *frontaria* – etwas, das *al-farantira* genannt wird, eine Veränderung der vorherigen Struktur aus dem Zentrum des Reiches und den Grenzmarken (*thughūr*), die den Bereich der Auseinandersetzung mit dem Feind markierten.

„Weit davon entfernt, nur ein mehr oder weniger naturwüchsiges Abbild der Geographie zu sein [...], ist ‚al-Farantira‘ eine Kunst, nämlich die hohe Schule der Verwaltung dieser Geographie. Von nun an sollen tausend künstliche Fäden den Rand mit dem Zentrum verbinden. Das Land ist ein Mosaik, worin die Begriffe ‚Grenze‘ und ‚Zentrum‘ innig verbunden nebeneinander liegen. Da kann der Rand ganz innen sein, wie sich umgekehrt ja auch das Geheimnis der Zentralgewalt am ehesten an den Rändern enthüllt [...] Das Zentrum tritt gar nicht mehr separat auf. Es ist, weil immer schon an seiner Grenze angelangt, in dieser seiner Grenze enthalten.“³⁰

Es lassen sich auch weitere Umformungen konstatieren. Die einer Grenzsituation angemessene tribale Solidarität, von Ibn Khaldūn als *asabiyya* bekannt gemacht, wird unter den Herrschern Granadas zu einer Art persönlicher Mannestugend, also das Gegenteil der tribalen Solidarität, verändert: „Ehrgeiz und persönlicher Erfolg, kurz – das Prinzip des modernen Heerführers, des Condottiere. Der Condottiere biegt die vom Stammeskrieger zu fordernde unbedingte Treue um in die Zuverlässigkeit des gut bezahlten Söldners.“³¹

Diese „gut bezahlten Söldner“ sind im Falle Granadas häufig nordafrikanische Stammeskrieger, deren mitgebrachte Hierarchie allerdings durch die (persönliche) Kommandogewalt des Fürsten ersetzt wird; außerdem sind weite Teile des Militärs christliche Überläufer.³² Die „rationalistische Staatsmaschine Granadas“³³ entfaltet sich in dieser Struktur.

Diese zentralisierte granadinische Herrschaft lässt in vielfacher Weise Parallelen zu frühmodernen (süd-)europäischen Stadtstaaten erkennen,

mit denen sie in vielfacher Weise Parallelen zu frühmodernen (süd-)europäischen Stadtstaaten, mit denen er in vielfacher auch wirtschaftlicher Konkurrenz stand, erkennen; eine enge Kooperation gab es insbesondere mit Genua. Die wirtschaftlichen Verbindungen Granadas reichten bis weit nach Westeuropa und den dortigen Messen hinein.³⁴ Aber auch der fürsorgliche Herrscher, der über präzise Kenntnisse seiner Untertanen verfügt, zeigt sich, wenn wir den Schatten des mediterranen Handels, die Piraterie, versuchen zu durchdringen. Es gibt diverse Schreiben des granadinischen Herrschers, in denen er sich um die Freilassung gefangener Untertanen, aber auch die Auslösung bzw. den Ersatz für ihre Handelsgüter bemüht.³⁵ Ein wahrhaft urbaner Herrscher als Vertreter einer Handelsnation, kein adliger Kämpfer (jedenfalls nicht nur)! Diese Fürsorge nimmt auch in der Errichtung von Madrasas, höheren Ausbildungsstätten, oder auch *bīmāristāns*, Anstalten zur Krankenpflege, Form an, die vom Herrscher gestiftet wurden. Auch – hier wieder ein Beispiel herrscherlicher Säkularität – die bestausgestatteten öffentlichen Bäder waren Stiftungen des Fürsten und zählten zu den Agenden seiner Verwaltung in der Hauptstadt und in der Provinz; obwohl öffentliche Bäder sonst aus religiösen Stiftungen finanziert wurden.³⁶

Aber Granada war auch als militärischer Akteur von großer Modernität gekennzeichnet. Es war Teil der militärischen Revolution der Neuzeit mit ihrer Verschiebung hin zu einem Massenheer und weg vom ritterlichen Einzelkämpfer. Diese Rolle Granadas findet ihren Ausdruck in der weit verbreiteten Nutzung von Armbrüsten, der Hightechwaffe der damaligen Zeit. Auch der erste Einsatz von Kanonen findet sich 1343 in Algeciras durch Muslime.³⁷

Granada kann also als frühneuzeitliches europäisches Staatswesen bezeichnet werden, getragen von einer hochgebildeten Elite, die nicht in erster Linie religiös war.

Granada kann also als frühneuzeitliches europäisches Staatswesen bezeichnet werden, getragen von einer hochgebildeten Elite, die nicht in erster Linie religiös war.

30) Gottfried Liedl: *Al-Farantira – die Schule des Feindes. Zur spanisch-islamischen Kultur der Grenze*. Band 1: Recht, Wien Turia+Kant 1997, S. 19 f.

31) Liedl 1997, S. 20 f.

32) Liedl 1997, S. 21.

33) Liedl 1997, S. 21.

34) Und darüber hinaus, wenn wir an das vormoderne Weltssystem denken, dessen Teil der Mittelmeerraum war (s. bspw. Gottfried Liedl: *Zwischen Flandern und Fernost – ein vormodernes Weltssystem*, in: Peter Feldbauer/Gottfried Liedl/John Morrissey: *Venedig 800-1600. Die Serenissima als Weltmacht*, Wien: Mandelbaum Verlag 2010, S. 78-93).

35) Rüdiger Lohker: *Islamisches Völkerrecht. Studien am Beispiel Granada*, Bremen: Kleio Humanitas 2006, S. 99 ff.

36) Liedl 2007, S. 104.

37) S. dazu genauer und vorzüglich Gottfried Liedl: *Krieg als Intrige. Kulturelle Aspekte der Grenze und die militärische Revolution der Neuzeit*, Wien: Turia+Kant 1999.

Granadas Elite

Lisān al-dīn b. al-Khatīb (gest. 1374)³⁸, Wesir, Dichter, Historiker, Gelehrter, auch Verfasser einer Schrift über den Zusammenhang zwischen Ansteckung und Pest³⁹, zeigt einerseits eine bemerkenswerte Fähigkeit die politischen Bewegungen und Parteiungen seiner Zeit zu analysieren, eine durchaus säkular⁴⁰ zu nennende Sichtweise, ist zugleich tief verankert im sufischen Denken: „Lisān al-dīn ruft auf zum Sufitum (*tasawwuf*), wie er ihn verstand, da es der Weg sei, um zur Glückseligkeit zu gelangen“, so ein moderner Biograf.⁴¹

Aber nicht nur in dieser Hinsicht ist Lisān al-dīn interessant. In seiner Bearbeitung eines älteren Werkes aus dem Ägypten des 10. Jahrhunderts, das sich auf griechische u. a. Vorbilder beruft, adaptiert er dieses Werk in einem urbanen Setting, dem des Baghdad der Zeit von Hārūn al-Rashīd (gest. 809). Gerade diese Urbanität zeichnet das kleine Werk als spezifisch granadinisch aus, als das eines Stadtstaates der frühen europäischen Neuzeit, in dessen Rahmen ein solcher klassizistischer Text Sinn ergibt.⁴² Eine solche Urbanität kann sich auch stolz der vor-islamischen Herkunft rühmen:

„Was das Wissen um solch ‚römische‘ Wurzeln betrifft, so hören wir vom granadinischen Dichter-Wesir Ibn al-Khatīb Unzweideutiges. Málaga⁴³, so dekretiert er, ist ihrer maghrebischen Konkurrentin Rabat-Salé unter anderem schon deshalb überlegen, weil sie ‚bereits in römischer Zeit‘ bedeutend war.“⁴⁴

Lisān al-dīn zeichnet immer wieder ein nüchternes, säkular zu nennendes Bild seiner Zeit, Granadas und des Umfelds im Maghreb, aber auch der Sitten der Bevölkerung Granadas.⁴⁵ Dies verbindet sich eben mit Zügen einer tief im Sufismus verankerten Persönlichkeit.

Das idyllische Bild von al-Andalus tendiert dazu, die realen Spannungen zu ignorieren, die auch immer wieder religiös codiert werden.

Lisān al-dīn fiel einer Hofintrige zum Opfer, die u. a. Vorwürfe wegen Abfall vom (islamischen) Glauben beinhaltete. Dieses Schicksal Lisān al-dīns verweist ein weiteres Mal darauf, dass das idyllische Bild von al-Andalus dazu tendiert, die realen Spannungen zu ignorieren, die auch immer wieder religiös codiert werden.

Mālikitisches Recht

Wir sehen ähnliche Erscheinungen bei einem weiteren bedeutenden granadinischen Gelehrten der mālikitischen Richtung⁴⁶ des islamischen Rechts, dessen Denken bis in die Gegenwart Nachwirkungen zeitigt: Abū Ishāq al-Shātībī (gest. 1388). Dieser wurde angeklagt und verfolgt unter dem Vorwurf, unerlaubte Neuerungen zu vertreten. Nicht zuletzt gegen diese Anschuldigungen entwickelte er später eine Theorie der für gut befundenen Neuerungen, die ein flexibles Instrument bietet, neuere Entwicklungen in das islamische Recht zu integrieren.⁴⁷ Dies tat er unter Berufung auf die Praxis der ersten Generationen der Muslime, hier keine „salafistische“ Denkfigur, vielmehr eine renaissancehafte, die auf das kulturelle Erbe, das ihm zur Verfügung stand, zurückgriff – nicht unähnlich dem Rückgriff auf die griechische Antike in anderen Teilen Europas.⁴⁸

Weit bekannter ist eine zweite Denkfigur al-Shātībīs, die der *maslaha*, des allgemeinen Nutzens, des Interesses der muslimischen Gemeinschaft entsprechend den Zielen der Shari‘a (*maqāsid*). Dabei geht es um den Schutz des menschlichen Lebens, den des Eigentums u. a. m. Diese Interessen sind absolut gedacht, also nicht mit persönlichen Interessen zu verknüpfen. Damit wird ein weiteres flexibles Instrument der Weiterentwicklung des islamischen Rechts unter granadinischen Umständen konstruiert, die auch die Rolle von Frauen in Bereichen des Rechts neu definieren kann (s. o.).

38) S. zu ihm Alexander Knysch, Ibn al-Khatīb, in: María Rosa Menocal u. a. (Hrsg.), Cambridge History of Arabic Literature: The Literature of al-Andalus, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2000, S. 358–372.

39) William B. Ober/Nabil Alloush: The Plague at Granada, 1348–1349: Ibn al-Khatīb and Ideas of Contagion, in: Bulletin of the New York Academy of Medicine 58 (1982), S. 418–424.

40) In aller Vorsicht nennen wir sie hier nicht säkularistisch.

41) Ahmad Hasan Basbah, Lisān al-dīn b. al-Khatīb: ‚Asruhū, baytuhū, hayātuhū wa-āthāruhū, Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya 1994, S. 105.

42) Vgl. Douglas Morton Dunlop, A Little-known Work on Politics by Lisān al-dīn b. al-Khatīb, in: Miscelánea de estudios árabes y hebraicos 8 (1959), S. 47–54, der in seinem Vergleich mit Ibn Khaldūn völlig übersieht, dass dieser seine Einsichten aus dem Studium nordafrikanischer ländlicher Erfahrungen gewonnen hat und gar nicht auf den Fall Granada zu beziehen ist.

43) Teil des Reiches von Granada (R.L.).

44) Liedl 2007, S. 89.

45) So z. B. Lisān al-dīn b. al-Khatīb 2009.

46) Die mālikitische Richtung ist eine der vier Hauptrichtungen des sunnitischen islamischen Rechts, hauptsächlich heute in Nord- und Westafrika und früher auch in al-Andalus vertreten.

47) S. dazu näher Rüdiger Lohker, ‚Unstatthafte Neuerungen‘ oder das Feld der religiösen Diskussion im Islam, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 149 (1999), S. 221–244.

48) Rüdiger Lohker, Bid‘a in der mālikitischen Rechtsschule. Weitere Überlegungen zu Strukturen des Feldes des islamischen Rechts, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 152 (2002), S. 95–102, hier S. 105 ff.

Der Herrscher kann im granadinischen Kontext als Wahrer dieses Interesses verstanden werden. Dies ermöglicht es auch, völkerrechtliche Verträge zu schließen, die sich ein Stück weit vom Erbe der gelehrten rechtsbezogenen Diskussion zu entfernen scheine: die von ihnen geschlossenen Verträge mit christlichen Herrschern. Diese Verträge demonstrieren, dass die Herrscher Granadas gleichberechtigt mit ihrem christlichen Gegenüber verkehrten; die gelehrten Handbücher hätten dagegen verlangt, dass sie als muslimische Herrscher auf einer Höherrangigkeit zu bestehen hätten. Auch hinsichtlich der Vertragsdauer unterscheiden sich diese Verträge. Entgegen der etablierten Lehre werden längere Zeiträume für die Gültigkeit angenommen, ja diese sogar als fortdauernd angesehen. Die Verlängerung der Verträge bei Herrscherwechsel konnte denselben Effekt haben.⁴⁹

Es handelt sich also um eine pragmatische und säkulare Ausgestaltung der Beziehung zwischen islamischen und christlichen Herrschern, die Granada wiederum in symmetrischer Weise als Teil des europäischen Vertragssystems zeigt.

Die angesprochene Symmetrie und Gleichrangigkeit zwischen muslimischer und christlicher Seite im granadinischen völkerrechtlichen Denken zeigt sich auch in einer sehr spezifischen Figur, der des „Richters der Grenze“, span. *Juez de la frontera*, arab. *al-qādī baina l-mulūk* (der Richter zwischen den Königen), einer Doppelinanz mit einem muslimischen und einem christlichen Richter: „Wollte zum Beispiel ein Christ gegen einen Mauren Klage führen, so hatte er es vor dem muslimischen Teil des doppelten ‚Juez de la frontera‘ zu tun – und umgekehrt.“⁵⁰

Die bemerkenswerte List dieser Figur ist es, dass die klagende Partei nur zu ihrem Recht kommen kann, wenn sie den ‚fremden‘ Richter akzeptiert, der Teil der symmetrischen Konfiguration der Herrscher ist, die aber nicht über diesen steht.

„Denn erstens darf es Richter nur ‚zwischen‘ und nicht ‚über‘ den Königen geben, und zweitens fällt auch die Religion als eine solche

Es handelt sich also um eine pragmatische und säkulare Ausgestaltung der Beziehung zwischen islamischen und christlichen Herrschern, die Granada wiederum in symmetrischer Weise als Teil des europäischen Vertragssystems zeigt.

‚Richterin‘ aus, da es für die Könige [...] eben keine von beiden Seiten gleichermaßen anerkannte gemeinsame Religion gibt. Höchstens, daß die beiden Religionen selbst als ein ‚Richter der Grenze‘ wirken – nämlich ‚Hand in Hand‘ und jeweils auf die andere verweisend. Ihre eigenen Garanten sind sie nicht, können sie nicht sein: Diese Aufgabe übernimmt – offenbar ohne Vermittlung – die Vernunft.

Paradoxon einer Weltklugheit, worin keine Religion, nur der Name von Fürsten Recht garantiert – wo also logischerweise dies ‚Recht‘ nur durch sich selber ist: absolutes Recht. Aufgefächert in ‚christliche‘ und ‚muslimische‘ Usancen ist es stets ein und dasselbe: Gewissen der Fürsten [...], der ersten modernen Individuen.“⁵¹

Hier zeigt sich eine spezifisch europäische Konfiguration im Gewand einer durchaus frühmodernen Gestaltung. Wir können für Granada also insgesamt durchaus von einer spezifisch granadinischen – und damit europäischen – Variante des islamischen Rechtsdenkens sprechen.⁵² Bezugspunkt des islamischen Rechts in Granada ist zuerst einmal die europäische Situation und nicht das Recht in den damaligen islamischen Gesellschaften. Damit können wir von einer eindeutig europäischen Variante sprechen. Auch das ist ein weiterer Zug dieses europäischen Gesichtes des Islam.

Dass auch al-Shātībī ein nennenswerter Dichter war, sei nur abschließend erwähnt. Ein weiterer Rechtsgelehrter, Richter und Dichter sei aber noch genannt. Sein Name ist al-Sharrān (im 15. Jahrhundert). Neben seiner juristischen Tätigkeit genoss er einen guten Ruf als Dichter und wurde sogar der Generation eines Lisān al-dīn b. Al-Khatīb gleichgestellt. Welche Art von Gedichten verfasste er? Es finden sich religiöse Gedichte, Lobgedichte auf den Herrscher, Gedichte an Freunde (z. B. Einladungen, Liebesgedichte und verschiedene kurze Gelegenheitsgedichte.)⁵³ Ein Rechtsgelehrter, der als Teil der Elite Granadas selbstverständlich Dichter war und nicht nur religiöse Poesie

49) S. dazu im Detail Lohlker 2006.

50) Liedl 1997, S. 16.

51) Liedl 1997, S. 17 f. Liedl führt dies noch weiter aus. Dazu, dass wir nicht undialektisch von der Freiheit des Individuums bzw. des Subjekts reden sollten, finden sich einige Dinge z. B. in Theodor W. Adorno: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, S. 304 ff. Hüten wir uns also vor etwaiger Ursprungsmetaphysik!

52) Für die frühere andalusische Geschichte der mälikitischen Richtung des islamischen Rechts s. Maria Isabel Fierro: El derecho mäliki en al-Andalus, siglos II/VIII–V/XI, in: Al-Qantara 12 (1991), S. 119–132.

53) Concepción Castillo Castillo: Un poeta granadino poco conocido: Muhammad al-Sarrān (S. XV), in Celia Del Moral (Hrsg.): En el Epilogo del Islam Andalusi: La Granada del Siglo XV, Granada: Universidad de Granada 2002, S. 187–200.

verfasste, die einem solchen Gelehrten ja angemessen wäre, könnte man meinen.

Handelt es sich um Widersprüchlichkeit oder die selbstverständliche Ambiguität⁵⁴ vormoderner Literarität islamischer Kulturen? Wir können dies auch anders denken. Shahab Ahmed hat hierzu den vielleicht anspruchsvollsten neueren Ansatz vorgelegt.

Es geht dabei nicht darum zu sagen, dass Islam das ist, was auch immer Muslim/innen sagen, dass es ist. Es geht darum, was immer auch Muslime und Muslim/innen sagen und tun, als einen potenziellen Ort zu verstehen, an dem spezielle Ausdrucks- und Artikulationsformen, muslimisch zu sein, realisiert werden. Dabei müssen wir mit wachen Sinnen registrieren, in welcher Weise dies sinnstiftend unter Berücksichtigung der hermeneutischen Auseinandersetzung mit Prä-Text, Text und Kon-Text der islamischen Offenbarung geschieht.⁵⁶

Wenn wir in der Lage sind, die Formen der Auseinandersetzung der Muslime mit der Offenbarung als Auseinandersetzung mit dem grenzenlosen Prä-Text⁵⁷ der Offenbarung – und nicht mit dem begrenzten Text der Offenbarung – zu begreifen, sind wir in der Lage, die Formen der Auseinandersetzung von Muslimen mit der Offenbarung als Bewegungen der offenen Erkundung auf der Suche nach Wahrheit und Bedeutung zu verstehen, die auch widersprüchlich sein können. Wir sind so in der Lage zu sehen, wie der Islam eines Muslims/einer Muslimin oder eine Gesellschaft von Muslim/innen sich nicht in erster Linie um Vorschriften kümmert, sondern in signifikanter Form auch aus solchen Diskursen und Praktiken der offenen Erkundung besteht. Dies ermöglicht es uns, die Formen der Auseinandersetzung mit der Offenbarung durch Muslim/innen als vielfältige Bewegung der Erkundung von Wahrheit und Bedeutung zu erkennen und zu verstehen, z. B. auch in den Formen der Literatur, Kunst, Bekleidung und Musik. Wir haben gesehen, in welcher Weise die Produkte dieser Formen der Auseinandersetzung mit der Offenbarung als Aussagen oder Praktiken

in die Gesellschaft eintreten, die vielleicht widersprüchlich erscheinen, denen aber Sinn durch den Bezug auf die Begriffe der Offenbarung verliehen wird. [Es handelt sich] um die gesamte Menge der bedeutungstragenden Aussagen, die enthalten, was wir Kon-Text der Offenbarung nennen können. Der Kon-Text der Offenbarung ist das Wörterbuch des zur Verfügung stehenden Vokabulars des Islam, mittels dessen – unter jeweils bestimmten historischen Umständen – Muslim/innen sich mit der Offenbarung auseinandersetzen, um weitere Aussagen über Wahrheit und Bedeutung zu treffen, d. h., um weiteren Kon-Text hervorzubringen, weiteren Islam.⁵⁸ Dazu kommt der Prä-Text, die Vorannahme, unter der diese Bewegung der Erkundung geschieht.

Ahmed kreiert diese Sichtweise der Prozesse, durch die Islam *wird*⁵⁹, aus einer detaillierten, auf eine Vielzahl von Quellen gestützten Analyse der Geschichte, die weit über die Beschäftigung mit Rechtsfragen hinaus greift. Wenn wir in dieser Weise über Islam sprechen, erübrigt sich die Unterscheidung zwischen verschiedenen Elementen, die, hybrid oder als ambig, zu einem Ganzen zusammengedacht werden sollen. Wir können mit wachem Sinne im andalusischen und speziell im granadinischen Bereich Formen eines selbstverständlichen „Islamisch-Seins“ erkennen, das unabhängig von anderen Formen des „Islamisch-Seins“ in anderen Teilen der islamischen Welt frühneuzeltlich europäisch mit einer arabisch-berberischen (hebräisch, romanisch etc.) Unterlage ist. Es ist also nicht die Frage, *wie sehr* Granada islamisch oder europäisch gewesen sein könnte. Es geht darum, in *welcher Weise* Granada islamisch-europäisch war. Vielleicht auch nur darum, um die Aufladung dieser Fragen zu entladen, in welcher Weise Granada granadinisch war...

Mit der Kapitulation Granadas⁶⁰ Anfang 1492 endet die unabhängige Geschichte dieses islamischen Teils von Europa; es verbleiben zuerst muslimische, dann zwangskonvertierte muslimisch/christliche Untertanen christlicher Herrscher/innen.

54) S. dazu Thomas Bauer: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011.

55) Shahab Ahmed: What is Islam? The Importance of Being Islamic, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2016.

56) Vgl. Ahmed 2016, S. 538.

57) Also dem, was vor der Annäherung an den koranischen Text an Vorannahmen besteht, seien es solche philosophischer, mystischer, rechtlicher, erkenntnistheoretischer etc. Art.

58) Vgl. Ahmed 2016, S. 543; natürlich kann ein einzelner Verweis die Komplexität der Begründung von Ahmed nur andeuten.

59) Es geht also nicht darum, was Islam ist! Das wäre eine normative Fragestellung, die zu unterscheiden ist von einer religions- und kulturgeschichtlichen, die hier verfolgt wird.

60) Als Überblick über diesen letzten Krieg Granadas s. z. B. Miguel Angel Ladero Quesada: La Guerra de Granada (1482-1491), Granada: Diputación de Granada 2001.

Coda

Auch in der weiteren Perspektive hat al-Andalus Anteil an der – Schattenseite – der europäischen Geschichte. Ohne jetzt auf die Details des Prozesses eingehen zu können, muss auf die Vertreibung der Moriscos, der (zwangs-)bekehrten Muslim/innen (und auch der jüdischen Minderheit), die der mangelnden Zuverlässigkeit hinsichtlich ihres christlichen Glaubens verdächtigt wurden, in den Jahren 1609–1614 verwiesen werden. Dies kann als ein Teil der Vorgeschichte der europäischen Vorstellungen von rassischer und kultureller Homogenität und dem Ausschluss von Hybridität auf der Grundlage der Vorstellung der *limpieza de sangre*, der Reinheit des Blutes, verstanden werden.⁶¹ Nicht umsonst hat eine Autorin von einer ethnischen Säuberung am Beginn der Neuzeit gesprochen.⁶² Die Vorwürfe gegen die Moriscos konnten gravierend sein: Einer der Vorwürfe war, dass sie sogar im Dezember badeten.⁶³

Aber gehen wir einen Schritt zurück, erkennen wir einen rebellischen Geist in der Unterdrückung, der diese vielfach zu umgehen weiß. Dieser Geist ist das legitime Erbe von Dichtern wie Ibn Sahl (gest. 1251 oder 1261), bekannt für seine Einbeziehung koranischer Anspielungen, eine Mischung aus säkularem und profanem Denken:

„Ich hab‘ gehofft, du wärst der, der sich mit mir verbindet./Dein Fernbleiben aber lässt mich schlucken die Anfangsbuchstaben [der Sure] *al-ra‘d*.“

Die eröffnenden Buchstaben der genannten Sure sind *alif–lām–mīm–rā‘*, arabisch *al-marr* (Weggehen) oder *al-murr* (das Bittere).⁶⁴ Wenn wir nun noch bedenken, dass seine Gedichte sich an einen Geliebten, einen jungen Mann namens Mūsā, richten, verkompliziert sich das Bild noch weiter.⁶⁵

Wie können wir Granada nun denken? Es war Teil des frühneuzeitlichen Europa, teilweise auch Erbe des vorislamischen Europa, aber auch Teil der weiteren islamischen Welt und zugleich des globalgeschichtlichen Zusammenhangs, der es eigentlich verbietet, solche Trennungen von Welten vorzunehmen. „Granada ist europäisch, weil Europa Teil eines noch nicht europäisch dominierten Weltsystems ist und Granada Teil Europas und Teil der arabisch-muslimischen Welt ist, die wiederum Teil des größeren Weltsystems ist.“⁶⁶

Wenn wir uns ein Bild der Repräsentanten der Länder des frühneuzeitlichen Europa vorstellen, werden wir an einer Seite ein arabisch-berberisch-romanisches Gesicht sehen, eben das Gesicht des islamischen Granada, mit blondem (oder blond gefärbtem) Haar. Etwas weniger historische Demenz als heutzutage üblich lässt in diesem Bild durchaus ein positives Versprechen erkennen.

61) Über diesen komplexen Prozess s. die vorzügliche Arbeit von Katharina Kuffner: Die letzten Mauren. Geschichte der Moriscos in vier Sätzen, Wien/Berlin: Turia + Kant 2010; vgl. Mercedes Garcia-Arenal/Gerard Wiegers (Hrsg.), The Expulsion of the Moriscos from Spain: A Mediterranean Diaspora, Leiden/Boston: Brill 2010; Kevin Ingram (Hrsg.), The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume One: Departures and Change, Leiden/Boston: Brill 2009.

62) Katharina Kuffner, „Aufgeschoben ist nicht aufgehoben...“. Eine ethnische Säuberung am Beginn der Neuzeit, in: Gottfried Liedl/Dies.: Das Ende einer Epoche. Drei Studien zu Andalusien in der frühen Neuzeit, Wien: Turia+Kant 2005, S. 59–85.

63) Liedl 2007, S. 107. Dies könnte zu allerlei sarkastischen Bemerkungen verleiten.

64) Vgl. Arie Schippers: Humorous Approach of the Divine in the Poetry of al-Andalus: the Case of Ibn Sahl (<http://hdl.handle.net/11245/1182693>) (letzter Zugriff 26.11.2016), S. 125.

65) Homosexualität ist keine muslimische Besonderheit auf der Iberischen Halbinsel gewesen, auch an christlichen Höfen finden sich Hinweise s. als Einblick Daniel Eisenberg: Homosexuality, in Michael Gerli (Hrsg.): Encyclopedia of Medieval Iberia, New York: Routledge 2003, S. 398–399. Bauer 2011 verweist ja auch treffend auf die von der europäisch-modernen divergierende Konzeption von Sexualität in nichtmoderner Zeit.

66) Lohlker 2006, S. 144.

Islamische Theologie an europäischen Universitäten

Beitrag von: Zekirija Sejdini



Univ.-Prof. Mag. Dr. Zekirija Sejdini
ist Professor für islamische
Religionspädagogik und Leiter des
Instituts für Islamische Theologie
und Religionspädagogik an der
Universität Innsbruck.

Einführung

Die muslimische Präsenz in Europa hat eine lange und ambivalente Geschichte, die sich von Land zu Land unterscheidet. Jedes europäische Land besitzt seine eigene, durch den eigenen Kontext geprägte Geschichte der Begegnung mit dem Islam. Folglich haben sich innerhalb der europäischen Länder verschiedene Modelle und Traditionen im Umgang mit dem Islam entwickelt, sodass es aufgrund der verschiedenen Zugänge und Praktiken in den einzelnen Ländern nicht möglich ist, von einer gesamteuropäischen Vorgehensweise zu sprechen.

Trotz der geschichtlich bedingten unterschiedlichen Zugänge der einzelnen europäischen Länder zum Islam weisen die Entwicklungen in den 60er- und 70er-Jahren, als in Europa vermehrt muslimische Arbeitskräfte angeworben wurden, länderübergreifende Ähnlichkeiten auf.

Eine im europäischen Kontext häufig vorkommende Annahme im Hinblick auf die muslimischen „Gastarbeiter“ manifestiert sich in der Erwartung, die Neuankömmlinge würden sich nur für eine begrenzte Zeit in Europa aufhalten und danach wieder in ihre Heimatländer zurückkehren. Dies war nicht nur die Vorstellung der „Gastländer“, die diese Menschen aus wirtschaftlichen Interessen angeworben hatten, sondern auch der neuen Arbeitskräfte selbst, die primär aus denselben Gründen gekommen waren.

Aus diesem Grund wurde auch nicht viel unternommen, um die neuen Arbeitskräfte in die Gesellschaft zu integrieren. Von den Neuankömmlingen wurde weder eine Anpassung an die Gesellschaft erwartet, noch wurde seitens der Politik ein Beheimatungsprozess initiiert. Wie sich später herausstellen sollte, war das ein folgenschweres Versäumnis. Denn es kam anders als angenommen. Die Gastarbeiter blieben länger und holten ihre Familien aus ihrer Heimat nach, sodass sie im Unterschied zu ihrem früheren isolierten Leben durch den Zuzug ihrer Familien gewissermaßen gezwungen waren, am öffentlichen Leben aktiv teilzunehmen. Erst durch diese Entwicklungen wurden die Versäumnisse der letzten Jahre offensichtlich. Es wurde auch deutlich, dass die einstigen Gastarbeiter und ihre Familienangehörigen mittlerweile zwar integraler Bestandteil der Gesellschaft geworden waren, es hingegen aber an Integrationskonzepten fehlte, welche die Versäumnisse

korrigieren und die Eingliederung der Migrant/innen in die Gesellschaft erleichtern würden.

Die allmähliche Änderung des Profils der ehemaligen Gastarbeiter, die mittlerweile ansässig geworden waren und deren Kinder die heimischen Schulen besuchten, hat zu den ersten zaghaften Schritten in Richtung Integration geführt. Diese ersten Überlegungen zur Integration umfassten anfänglich fast ausschließlich das Erlernen der deutschen Sprache, da mangelhafte Sprachkenntnisse ein großes Hindernis für die mittlerweile unvermeidbare Kommunikation darstellten. Die religiösen Bedürfnisse der Muslim/innen spielten jedoch weiterhin keine bedeutende Rolle, auch wenn die Debatten über Integration inzwischen sehr zugenommen hatten.

Im religiösen Bereich blieb es noch lange bei der Selbstverständlichkeit, dass die neuen Mitbürger/innen theologische Gedanken „konsumierten“, die sie aus ihren Heimatländern mitgebracht hatten.

Im religiösen Bereich blieb es noch lange bei der Selbstverständlichkeit, dass die neuen Mitbürger/innen theologische Gedanken „konsumierten“, die sie aus ihren Heimatländern mitgebracht hatten. Auch die in Europa durch Muslim/innen gegründeten religiösen Institutionen begnügten sich mit dem Transfer der theologischen Vorstellungen aus ihren Herkunftsländern. Diese Gedanken wiederum wurden in ethnisch aufgeteilten Moscheen durch Imame verbreitet, die in einem außereuropäischen Kontext in ihrer Muttersprache ausgebildet wurden und über keine Deutschkenntnisse verfügten. An der damit verbundenen theologischen und personellen Abhängigkeit vom Ausland, die bis zum heutigen Tag andauert, hat lange Zeit niemand Anstoß genommen, so wie es niemanden gestört hatte, dass die „Gastarbeiter“ in den ersten Jahren in Europa so lebten, als würden sie weiterhin in ihren Ursprungsländern leben.

Die Wende kam erst durch die weltpolitischen Veränderungen und das Erstarken des „politischen Islam“, der zwar schon seit Langem in Europa präsent war, aber erst Anfang des 21. Jahrhunderts aktiv wurde. Die Zunahme der religiös motivierten Gewalt durch muslimische Fundamentalisten, in den letzten Jahren speziell auch im Westen, hat die Auseinandersetzungen rund um den Islam in Europa zusätzlich intensiviert. In diesem Zusammenhang markieren die terroristischen Anschläge des 11. September 2001 in New York einen entscheidenden Wendepunkt in der Auseinandersetzung mit dem Islam im westlichen Kontext.

Es ist bedauerlich, dass erst im Zuge mehrerer religiös motivierter Anschläge die Einsicht erlangt wurde, dass es neben dem Erlernen der Sprache u. a. auch einer reflektierten Auseinandersetzung mit der eigenen Religion bedürfe, um die Voraussetzungen für eine dem neuen Kontext entsprechende islamische Theologie schaffen zu können. Doch fehlten für einen solchen Schritt zunächst die adäquaten Institutionen, wie die Universität, die eine kritische Reflexion der eigenen Religion ermöglicht hätten.

Die Universität mit ihrem gesellschaftlich-öffentlichen Bildungsauftrag kann einen solchen Raum zur Verfügung stellen, so wie er sich im Hinblick auf die christlichen Konfessionen im deutschsprachigen Kontext etabliert hat. Denn so wie Reinhard Schulze zu Recht betont: *„Es ist nicht so, dass allein das Interesse muslimischer Gemeinden in der Universität reflektiert wird, sondern es hängt mit dem Anspruch der Universität zusammen, Ort akademischer Auslegung ihrer Gesellschaft zu sein. Wenn Muslime einen muslimischen Diskurs in unserer Gesellschaft pflegen, dann ist es auch der Auftrag der Universität, diesen Diskurs so aufzugreifen, dass er der akademischen Bedingung der Selbstaufklärung genügt.“*¹

Auch wenn eine Wiedergutmachung jahrzehntelanger Versäumnisse wahrscheinlich nicht zu leisten ist, hat man sich besonders im deutschsprachigen Raum entschieden, die geistige Beheimatung der Muslim/innen durch die akademische Auseinandersetzung mit ihrer Religion im europäischen Kontext zu ermöglichen.

Im Zuge dieser Initiative wurden einige Zentren für islamische Theologie an österreichischen und deutschen Universitäten gegründet, die gegenwärtig u. a. der Frage nach den Grundsätzen einer islamischen Theologie mit europäischer Prägung nachgehen.²

Da sich die Geschichte der islamischen Theologie an den europäischen Universitäten noch in einem frühen Entwicklungsstadium befindet, ist die Festlegung bestimmter Grundsätze keine leichte Aufgabe, zumal

Man hat sich besonders im deutschsprachigen Raum entschieden, die geistige Beheimatung der Muslim/innen durch die akademische Auseinandersetzung mit ihrer Religion im europäischen Kontext zu ermöglichen.

diese selbst Gegenstand theologischer Auseinandersetzung sind und naturgemäß erst im Zuge des Etablierungsprozesses der islamischen Theologie erörtert und definiert werden müssen.

So wie bei den anderen an den europäischen Universitäten etablierten Theologien ist auch im Bereich der islamischen Theologie zu erwarten, dass die Antwort auf die Frage nach den Grundsätzen dieser neuen islamischen Theologie je nach Grundausrichtung der Zentren, aber auch einzelner Akteur/innen, unterschiedlich ausfallen wird, was für den europäischen Kontext, der durch Vielfalt geprägt und ausgezeichnet ist, sicherlich von Vorteil sein wird.

Trotz dieses offenen und sich noch in der Anfangsphase befindlichen Prozesses der Identitätsfindung der islamischen Theologie an europäischen Universitäten sollen im Rahmen dieses Beitrages einige Grundsätze behandelt werden, die unserer Auffassung nach Teil der islamischen Selbstaufklärung an europäischen Universitäten sein müssen, um dem universitären Charakter der islamischen Theologie gerecht zu werden. Die diesbezüglichen Überlegungen sind jedoch nicht als ein abgeschlossenes Konzept zu verstehen, sondern als Anregungen für einen bevorstehenden Entwicklungsprozess mit den Grundlagen und der Ausrichtung der islamischen Theologie an den europäischen Universitäten.

Da es unmöglich ist, alle relevanten Gesichtspunkte darzustellen, werden wir uns im Rahmen dieses Beitrages mit der Erwähnung von drei Aspekten begnügen, denen eine zentrale Rolle in der islamischen Theologie an den europäischen Universitäten zukommt. Sie sind unverzichtbar für die Entwicklung neuer theologischer Ansätze und ermöglichen der islamischen Theologie, sowohl den innerislamischen als auch den europäischen Diskurs fruchtbar mitgestalten zu können.

Es erscheint sinnvoll, bereits am Anfang zwei wichtige Anliegen kurz zu erläutern, die den Zugang zu diesem Beitrag erleichtern: Erstens wird hier, mit einigen Ausnahmen, bewusst auf die Problematik der Wissenschaftlichkeit der Theologie im Allgemeinen und der islamischen im Besonderen verzichtet, weil diese Diskussion nicht islam-spezifisch ist und den Rahmen dieses Beitrages sprengen würde. Zweitens soll an dieser Stelle kurz darauf hingewiesen werden, dass unter der Bezeichnung „islamische Theologie“, die unter Muslim/innen nicht

1) Reinhard Schulze, Islamische Studien und Islamwissenschaft. Sieben Thesen zur notwendigen Differenzierung. In: Mouhanad Khorchide und Marco Schölller (Hrsg.), Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie, Münster 2012, hier 183.

2) Vgl. Ednan Aslan, Situation und Strömungen der islamischen Religionspädagogik im deutschsprachigen Raum. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 11 (2012), 10–18.

unumstritten ist, alle gängigen islamischen kanonischen Disziplinen gemeint sind, die sich mit dem Thema Gott aus der je eigenen, spezifischen Perspektive beschäftigen.

Da der Kontext für die Erschließung der Notwendigkeit und der Sinnhaftigkeit der weiteren Überlegungen von essenzieller Bedeutung ist, werden wir bei der Darstellung mit dem Kontext beginnen.

1. Der europäische Kontext

Geht es nach Joachim Willems, gibt es keine „reinen“, vom jeweiligen Kontext unabhängigen Erkenntnisse. *„Was wir uns für ein Bild von der Welt machen, also von unserer natürlichen Umwelt und unseren Mitmenschen sowie von den Werten, die unserer Überzeugung nach höhere oder weniger hohe Gültigkeit besitzen, hängt wesentlich von unserer kulturellen und religiösen Prägung ab. Nicht erst die Interpretation von Erfahrungen und Wahrnehmungen ist demnach kulturell und religiös bestimmt. Vielmehr gibt es gar keine ‚reinen‘ Erfahrungen und Wahrnehmungen, die von Kultur und Religion unbeeinflusst wären“*,³ so Willems. Dies bedeutet, dass der Kontext auch für die theologischen Konzepte eine unabdingbare Rolle spielt.

In unserem Zusammenhang stellt sich die Frage nach den charakteristischen Elementen des aktuellen europäischen Kontextes, aus denen die islamische Theologie europäischer Prägung entstehen soll. Hier stechen zwei wichtige Elemente hervor, die den europäischen Kontext besonders charakterisieren.

Zunächst ist das Prinzip der säkularen demokratischen Rechtsstaatlichkeit, als bedeutendste Errungenschaft der Aufklärung und der Moderne, zu nennen. Dieses Prinzip hat sich nach langwierigen Auseinandersetzungen im europäischen Kontext weitgehend etabliert und bildet das Fundament der weltanschaulich-religiösen Pluralität in Europa. Somit ist die säkulare demokratische Rechtsstaatlichkeit ein

wichtiger Rahmen für alle theologischen Konzepte, die im europäischen Kontext entstehen.

Aus der muslimischen Perspektive betrachtet, zeigen sowohl die geschichtlichen als auch die aktuellen Entwicklungen in der islamischen Theologie, dass die Auseinandersetzung mit der Säkularität die größte zu bewältigende Herausforderung für die islamische Theologie im europäischen Kontext sein wird; viel mehr, als es bei den in Europa bereits ansässigen christlichen Theologien der Fall ist, die mit dieser Tradition seit Längerem vertraut sind und einiges an Auseinandersetzungen hinter sich haben. Denn im Unterschied zu den christlichen Theologien in Europa ist der säkulare Kontext, wie wir ihn in Europa kennen, für die islamische Theologie fremd. Die Erfahrungen der Muslim/innen mit der Säkularität beruhen auf den Praktiken ihrer Ursprungsländer, die durch Diktatur, Unterdrückung und Religionsfeindlichkeit geprägt sind, was unweigerlich dazu geführt hat, dass sich eine grundlegend ablehnende Haltung gegenüber der Säkularität entwickelt hat, die teilweise auch in der Gegenwart spürbar ist.

Daher besteht die primäre Herausforderung darin, zunächst einen positiven Zugang zur säkularen demokratischen Rechtsstaatlichkeit zu entwickeln und diesen auch theologisch zu begründen. Priorität müsste dabei die Überzeugung von der Trennung von Staat und Religion haben.

Daher besteht die primäre Herausforderung darin, zunächst einen positiven Zugang zur säkularen demokratischen Rechtsstaatlichkeit zu entwickeln und diesen auch theologisch zu begründen. Priorität müsste dabei die Überzeugung von der Trennung von Staat und Religion haben. *„Der Staat garantiert der Religion den Status einer Rechtspersönlichkeit, insofern die Religion institutionell eine Rückbindung an wirklich handelnde Personen garantiert. [...] Im Gegenzug anerkennt die Religion die Gesetzeskompetenz des Staats und beschränkt den theologischen Geltungsanspruch auf die unmittelbaren Gegenstände des Religiösen.“*⁴

In weiterer Folge geht es um die Anerkennung und Akzeptanz der allgemeinen Menschenrechte als fundamentale und für alle Menschen gültige Rechte, wodurch wir bei einer weiteren Herausforderung wären, die sich der islamischen Theologie im europäischen Kontext stellt. Der säkulare Kontext gründet u. a. auf der Annahme der unantastbaren Würde des Menschen, aus der sich weitere Menschenrechte wie auch eine grundsätzliche Aufmerksamkeit für anthropologische Fragen

3) Joachim Willems, Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden, Wiesbaden 2011, 65.

4) Reinhard Schulze, „Was ist Islamische Theologie?“. In: <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/Schulze.pdf> [abgerufen am 1.9.2016], 2.

entwickeln lassen. Dabei geht es primär darum, dass der Mensch unabhängig von seinen weiteren Eigenschaften in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung gestellt wird. Eine solche Haltung hat Auswirkungen auf die Theologie und bezieht sich sowohl auf inhaltliche wie auch auf methodologische Fragen.

Aus inhaltlicher Perspektive betrachtet, würde die Einbindung der erwähnten Aspekte in die islamische Theologie einen Paradigmenwechsel in Richtung „anthropologische Wende“ mit sich bringen, durch den wiederum die klassischen theologischen Positionen neu definiert werden müssten. Dies bedeutet einerseits Subjektorientierung im Sinne einer Aufmerksamkeit auf die individuelle und soziale Entwicklung des Menschen, seine Biografie und seine Lebensumstände, andererseits grundsätzliche Überlegungen zur Fundierung der Menschenwürde in den theologischen Konzepten. Dabei geht es primär um die Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte als fundamentales und für alle Menschen gültiges Recht, das weder eingeschränkt noch abgesprochen werden darf, auch nicht unter Berufung auf religiöse Quellen.

Die Berücksichtigung der Menschenrechte und die damit verbundene Akzeptanz von Vielfalt innerhalb und außerhalb der eigenen Konfession ist für die Zukunft der im europäischen Kontext entstehenden islamischen Theologie entscheidend.

Da der säkulare Kontext nicht nur das Verhältnis zwischen Religion und Staat und die Gleichberechtigung aller Menschen bedingt, sondern auch den Rahmen für die wissenschaftliche Auseinandersetzung an den Universitäten, die auch in diesem Kontext entstanden sind, vorgibt, soll im Folgenden auf diesen Aspekt eingegangen werden.

2. Wissenschaftliche Standards, Interdisziplinarität und Erneuerung

Neben den bereits erwähnten Herausforderungen, wie der Trennung von Religion und Staat und der Achtung der Menschenrechte, stellt der wissenschaftliche Kontext, wie für jede Theologie, so auch für die islamische eine besondere Herausforderung dar. Wie groß diese in

Die Berücksichtigung der Menschenrechte und die damit verbundene Akzeptanz von Vielfalt innerhalb und außerhalb der eigenen Konfession ist für die Zukunft der im europäischen Kontext entstehenden islamischen Theologie entscheidend.

Eine islamische Theologie, die sich mit der Perpetuierung altbekannter theologischer Ansätze begnügt, kann weder dem wissenschaftlichen Anspruch einer an der Universität situierten islamischen Theologie genügen, noch neue theologische Impulse entwickeln.

der Vergangenheit gewesen ist, verdeutlichen die Aussagen von Klaus von Stosch, der in diesem Zusammenhang sagt: „[...] *Aufklärung und Moderne haben das Christentum in Europa dazu gezwungen, den eigenen Glauben in erheblichem Maße zu rationalisieren und eine Verantwortung des Glaubens auf dem Forum der Vernunft zu leisten.*“⁵ Ein Prozess, von dem die islamische Theologie nicht verschont bleiben wird bzw. darf, wenn sie Teil der akademischen Universitätslandschaft in Europa sein will. Dies unterstreicht auch Reinhard Schulze, indem er sagt: „*Die islamische Selbstausslegung, die als akademisch gelten möchte, ist also gezwungen, in einen Diskurs einzutreten, in dem diese Akkommodation an die säkularen Bedingungen der Universität möglich ist.*“⁶

Die konkreten Herausforderungen für die islamische Theologie im wissenschaftlichen Bereich bestehen einerseits in der Auseinandersetzung mit den Ansprüchen der Wissenschaft im Hinblick auf ihre Denk- und Arbeitsweise, andererseits besteht die Anforderung, die theologisch-wissenschaftlichen Erkenntnisse in Überschreitung der Selbstbezogenheit kommunikationstechnisch verträglich mit Blick auf die anderen Wissenschaften aufzubereiten. Dies umfasst umgekehrt auch eine tiefer gehende theologische Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen anderer Wissenschaftsdisziplinen wie z. B. mit der Evolutionstheorie.

Insgesamt stehen die islamischen wissenschaftlich-theologischen Inhalte und die Formen der Erkenntnisgewinnung angesichts des europäischen Kontextes auf dem Prüfstand. Es gilt, sich von der Vorstellung abgeschlossenen Wissens und statischer Erkenntnisgewinnung zu verabschieden und neue, für die historische Bedingtheit offene, prozessorientierte Formen zu etablieren. Denn eine islamische Theologie, die sich mit der Perpetuierung altbekannter theologischer Ansätze begnügt, kann weder dem wissenschaftlichen Anspruch einer an der Universität situierten islamischen Theologie genügen, noch neue theologische Impulse entwickeln.

5) Klaus von Stosch, Herausforderung Theologie. Ein christlicher Blick auf muslimische Perspektiven auf das Theodizeeproblem. In: Mouhanad Khorchide und Klaus von Stosch (Hrsg.), Herausforderungen an die islamische Theologie in Europa. Challenges for Islamic theology in Europe, Freiburg im Breisgau 2012, 77-101, hier 77.
6) Schulze, Islamische Studien und Islamwissenschaft (s.o. Anm. 1), 183. Alhambra y Generalife 2011.

Eine Erneuerung innerhalb der islamischen Theologie impliziert nicht zwangsläufig eine Abkopplung von der traditionsreichen islamischen Theologie oder eine Abschottung von gegenwärtigen innerislamischen Diskursen, wie es oft suggeriert wird, sondern ganz im Gegenteil – es sollen der aktuelle europäische Kontext und die universitäre Verortung an einer säkularen Universität der islamischen Theologie helfen, an ihre früheren Leistungen anzuknüpfen, die im Mittelalter auch in außerislamischen Kreisen als progressiv und recht divers rezipiert worden sind. Denn die aktuellen Entwicklungen, speziell außerhalb der westlichen Hemisphäre, zeigen, dass die islamische Theologie, von wenigen Ausnahmen abgesehen, weit von ihren mittelalterlichen Leistungen entfernt ist und immer mehr in eine apologetische Haltung abdriftet und somit nicht in der Lage ist, neue Ansätze zu entwickeln. Einen solchen tendenziell negativen Trend innerhalb der islamischen Theologie der Gegenwart konstatiert auch Klaus von Stosch, der in diesem Zusammenhang meint, dass *„[w]ährend der Islam im Mittelalter eine herausragende Theologie vorzuweisen hat, [...] hat er sich bisher nicht genügend der Herausforderungen der Aufklärung und Moderne gestellt, so dass sich bisher nur erste Ansätze für eine moderne Islamische Theologie herausgebildet haben.“*⁷

So gesehen sind die Berücksichtigung des gegenwärtigen Kontextes, die Einhaltung gängiger wissenschaftlicher Standards, die Offenheit für interdisziplinäre Arbeit und die ständige Hinterfragung der eigenen Ergebnisse keine von außen willkürlich herangetragenen Anweisungen, so wie oft missinterpretiert wird, sondern Standards, an denen sich jede Theologie ausrichten muss, wenn sie sich in einem wissenschaftlichen Kontext in Europa behaupten will. Aus dieser Perspektive betrachtet, manifestiert sich die „Treue“ zur eigenen Tradition nicht durch unhinterfragte Wiederholung alter theologischer Ansichten, die in einem anderen Kontext entstanden sind und daher mit der Gegenwart wenig bis gar nicht korrespondieren, sondern durch die ständige Erneuerung und Anpassung an die Umgebung und an die wissenschaftlichen Standards der Gegenwart.

Wie offen die früheren muslimischen Gelehrten für die interdisziplinäre Arbeit waren, wie wichtig die Einhaltung der wissenschaftlichen

Standards war, zeigen die Aussagen des berühmten muslimischen Philosophen und Rechtsgelehrten Ibn Rushd (gest. 1198 n. Chr.), der in Europa unter dem Namen Averroes bekannt geworden ist. In seiner maßgeblichen Abhandlung über die Beziehung zwischen Philosophie bzw. Wissenschaft und Religion schreibt er im Hinblick auf die wissenschaftlichen Leistungen der griechischen Philosophen und Wissenschaftler:

*„Wenn nun jemand anderes dies schon gründlich erforscht hat, dann ist es klar, daß es uns als Pflicht obliegt, das, was jener uns vorangehende über dieses Thema gelehrt hat, zur gründlicheren Erreichung unseres Zieles zu Hilfe zu nehmen, ganz gleich, ob dieser Vorgänger unsere Religion geteilt hat oder nicht.“*⁸

Die christlich geprägte Geschichte der Theologien in Europa zeigt eindeutig, dass der Weg zu einer kommunikationsfähigen und argumentativ nachvollziehbaren Theologie nur durch die Eingliederung in den wissenschaftlichen Kontext möglich ist.

Die christlich geprägte Geschichte der Theologien in Europa zeigt eindeutig, dass der Weg zu einer kommunikationsfähigen und argumentativ nachvollziehbaren Theologie nur durch die Eingliederung in den wissenschaftlichen Kontext möglich ist. Mit Blick auf die christliche Theologie konstatiert Klaus von Stosch in diesem Zusammenhang: *„Nur weil sich das Christentum der Herausforderungen solcher Einsprüche gegen den Glauben mit den Mitteln der Vernunft stellte, konnte sich in ihm so etwas wie die moderne Theologie herausbilden, die in mehrerer Hinsicht über das Projekt von Theologie in Antike und Mittelalter hinausgeht.“*⁹

3. Interreligiöse Zusammenarbeit: eine Theologie für alle

In einer religiös-weltanschaulich pluralen Gesellschaft, wie es die europäische ist, hat die interreligiöse Zusammenarbeit für den Erhalt und die Kultivierung einer Kultur des friedlichen und respektvollen Miteinanders verschiedener Kulturen und Religionen eine enorme Bedeutung. Neben den zahlreichen anderen Möglichkeiten, den Dialog zu führen, ist die universitäre Verankerung der islamischen Theologie

7) Stosch, Herausforderung Theologie (s. o. Anm. 5), 78–79.

8) Ibn Rushd, Maßgebliche Abhandlung. Fasl al-maqāl, Berlin 2010, 13.

9) Stosch, Herausforderung Theologie (s. o. Anm. 5), 78.

eine einmalige und herausragende Möglichkeit, gemeinsam mit den christlichen Theologien die interreligiöse Zusammenarbeit auf theologischer Ebene zu vertiefen und theologisch tragbare Grundlagen für den gegenseitigen Austausch zu entwickeln. Es ist nicht übertrieben, wenn Klaus von Stosch diesbezüglich behauptet, dass die „[...] *multi-religiöse Gesellschaft in Europa [...] nur gelingen [kann], wenn von muslimischer und christlicher Seite die ‚Herausforderung Theologie‘ angenommen wird.*“¹⁰

Die Notwendigkeit einer Kooperation und gegenseitigen Befruchtung zwischen den verschiedenen Theologien, speziell zwischen den monotheistischen, entspringt nicht nur dem gemeinsamen Ursprung dieser Religionen aus den identischen „epistemischen Voraussetzungen“¹¹, sondern sie wird auch durch die gegenwärtigen Herausforderungen, die nur gemeinsam bewältigt werden können, stark bedingt. In einer Zeit, die einerseits durch ständig nachlassende Sensibilität gegenüber der Religion und andererseits durch den Zuwachs von religiös motivierter Gewalt gekennzeichnet ist, bedarf es keiner besonderen Argumentation, um die Dringlichkeit und die Notwendigkeit einer engen Kooperation im interreligiösen Bereich zu unterstreichen.

Aus der muslimischen Perspektive betrachtet, haben die klassischen muslimischen Gelehrten die theologische Interdependenz zu der jüdischen und christlichen Theologie sehr früh erkannt und in der Praxis auch umgesetzt. Sie haben immer wieder auf die Quellen beider Religionen zurückgegriffen, um damit u. a. die eigenen Wissenslücken zu schließen. Doch ist auch diese Tradition aus verschiedenen, vor allem politischen, Gründen in den mehrheitlich muslimischen Ländern stark abgeschwächt und in Verruf geraten, sodass heute der interreligiöse Austausch und die gegenseitige Befruchtung auf theologischer Ebene eher in säkularen westlichen Kontexten stattfindet, was noch einmal die Einzigartigkeit unseres europäischen Kontextes verdeutlicht.

Die Qualität der Zusammenarbeit verschiedener an den europäischen Universitäten etablierter Theologien, in diesem Fall der islamischen und christlichen, wird nicht nur die Zukunft der islamischen Theologie, sondern der Theologie im Allgemeinen maßgeblich beeinflussen.

10) Ebd., 79.

11) Schulze, „Was ist Islamische Theologie?“ (s. o. Anm. 4), 5.

Schlusswort

Die Etablierung der islamischen Theologie an europäischen Universitäten ist eine große Chance für die islamische Theologie, um sich in einem freien und autonomen Raum zu erneuern und neue theologische Ansätze zu liefern.

Wie schon mehrfach erwähnt, ist die Etablierung der islamischen Theologie an europäischen Universitäten eine große Chance für die islamische Theologie, um sich in einem freien und autonomen Raum, wie es die Universität ist, zu erneuern und neue theologische Ansätze zu liefern. Leider gibt es diese Bedingungen nicht überall, speziell nicht in jenen Ländern, in denen die Mehrheit der Muslim/innen lebt.

Auch wenn die islamische Theologie, speziell in den mehrheitlich muslimischen Ländern, seit geraumer Zeit ihre Vitalität und ihren Bezug zur Realität verloren zu haben scheint, machen die reiche theologische Tradition des Islam im Mittelalter wie auch einzelne Persönlichkeiten in der Gegenwart, aber auch die Gründung der islamischen theologischen Zentren in Europa Hoffnung auf neue Ansätze in der islamischen Theologie, die sowohl ihrer Tradition als auch dem neuen Kontext entsprechen. Auch Klaus von Stosch kommt diesbezüglich zu der Annahme, „*dass der Islam in Europa gegenwärtig vor der Herausforderung steht, eine moderne Theologie entsprechend westlicher Wissenschaftsstandards auszubilden, und [...] dass es hierfür vielversprechende Ansätze gibt, die auch die christliche Theologie zu befruchten vermögen.*“¹²

Auch wenn die Etablierung der islamischen Theologie an den europäischen Universitäten ein langer Prozess mit vielen verschiedenen Herausforderungen sein wird, so geben uns die letzten Entwicklungen im Bereich der islamischen Theologie berechtigte Hoffnung zu der Annahme, dass die ersehnten neuen Ansätze in der islamischen Theologie aus Europa kommen werden.

12) Stosch, Herausforderung Theologie (s. o. Anm. 5), 79.

Das neue Islamgesetz in Österreich

Beitrag von: Katharina Pabel



Univ.-Prof. Dr. Katharina Pabel
ist Professorin und Dekanin der
Rechtswissenschaftsfakultät an der
Johannes Kepler Universität Linz.

Einleitung

Am 31. März 2015 trat in Österreich das Gesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgemeinschaften – Islamgesetz 2015¹ in Kraft. Dieses Gesetz ist nicht nur in Österreich, sondern in vielen Ländern Europas und sogar darüber hinaus interessiert wahrgenommen worden. Einige Aspekte des Gesetzes sind auch kritisch kommentiert worden. Das besondere Interesse am neuen Islamgesetz ist durchaus bemerkenswert. Es zeigt, dass die Frage, wie im Allgemeinen mit religiöser Pluralität umgegangen werden soll, derzeit in Europa weithin diskutiert wird. Insbesondere führt die zunehmende Anzahl von Bewohner/innen muslimischen Glaubens und von islamischen Gemeinschaften in Europa, das noch immer eine vorwiegend christliche Bevölkerung aufweist, zu einer durchaus lebhaften Debatte, wie mit dem Islam im Besonderen umzugehen ist.

Das Islamgesetz regelt die Beziehung zwischen der Republik Österreich und den muslimischen Gemeinschaften in Österreich. Es betrifft insbesondere auch die Frage, welcher Status bestimmten muslimischen Gruppen in der österreichischen Rechtsordnung gewährt wird. Das Gesetz zielt nicht darauf ab, die inneren Angelegenheiten, wie zum Beispiel die Auswahl religiöser Funktionsträger oder die Beurteilung von Fragen der Zugehörigkeit der muslimischen Gemeinschaften in Österreich zu regeln, und es dient selbstverständlich auch nicht dazu, den muslimischen Glauben selbst zu organisieren. Vielmehr bezweckt es, die grundlegenden Bedingungen für eine Anerkennung muslimischer Gemeinschaften in der österreichischen Rechtsordnung zu regeln und sie damit anderen anerkannten Religionsgemeinschaften gleichzustellen. Aus der Anerkennung folgen dann Rechte und Pflichten der Religionsgemeinschaften. Zugleich bietet die Anerkennung die Basis für eine Kooperation des Staates mit den Religionsgemeinschaften in bestimmten Bereichen.

1) BGBl I Nr. 39/2015.

Die Entwicklung des Islamgesetzes 2015

Das Islamgesetz 2015 löste das bisherige aus dem Jahr 1912 stammende Islamgesetz ab.

Das Islamgesetz 2015 löste das bisherige aus dem Jahr 1912 stammende Islamgesetz² ab, das nach der Annexion von Bosnien und Herzegowina durch die österreich-ungarische Monarchie verabschiedet wurde und eine Grundlage für das Zusammenleben mit den muslimischen Gläubigen, die nach der Annexion Teil der österreich-ungarischen Monarchie wurden, bildete.³ Nach dem mehr als hundertjährigen Bestehen dieses ersten Islamgesetzes verfestigte sich der politische Wille, es zu reformieren und die rechtlichen Rahmenbedingungen des Verhältnisses zu den islamischen Religionsgesellschaften neu zu fassen.

Die Notwendigkeit einer Reform wurde zuletzt im Arbeitsbericht des sogenannten „Dialogforum Islam“ aufgezeigt, das eine Empfehlung zur Überarbeitung des Gesetzes ausgesprochen hat.⁴ Dieses Dialogforum stellte einen institutionalisierten Dialog zwischen Staat, islamischen Gläubigen, der Zivilgesellschaft und der Wissenschaft dar, in dem wichtige Themen an der Schnittstelle zwischen Staat und islamischer Religion diskutiert wurden. Die offizielle Vertretung der Muslim/innen in Österreich nahm aktiv an diesem Dialog teil. Das Dialogforum bildete einen Teil einer politischen Integrationsstrategie, die nicht nur das Verhältnis zwischen Staat und Religion, sondern auch soziale, kulturelle und wirtschaftliche Fragen betraf. Aus diesem Dialogprozess heraus wurde das Gesetzgebungsverfahren zum Islamgesetz in Gang gesetzt. Inhaltlich beruhte der Gesetzgebungsvorschlag auch auf den Ergebnissen des Dialogforum Islam. Das Gesetzgebungsverfahren fand in regelmäßigem Austausch mit den bislang schon anerkannten islamischen Religionsgemeinschaften statt.

2) RGBl Nr. 158/1912.

3) Zu Inhalt und Bedeutung des Islamgesetzes 1912 siehe etwa Richard Potz, Das Islamgesetz 1912 – eine österreichische Besonderheit, in: SIAK-Journal – Zeitschrift für Polizeiwissenschaft und polizeiliche Praxis, 2013, S. 45 ff; Ders., 100 Jahre österreichisches Islamgesetz, hrsg. v. Bundesministerium für europäische und internationale Angelegenheiten, 2012: https://www.bmeia.gv.at/fileadmin/user_upload/Zentrale/Kultur/Publikationen/Islamgesetz_DE.pdf, Zugriff 6.2.2017; Stefan Schima, Das Islamgesetz im Kontext des österreichischen Religionsrechts, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion (öarr) 2012, S. 225 ff.

4) Abschlussbericht des Dialogforum Islam, 2013: https://www.bmeia.gv.at/fileadmin/user_upload/Zentrale/Integration/Publikationen/DFI_Bericht_Web.pdf, Zugriff am 6.2.2017.

Grundlagen

In Österreich bestehen derzeit 16 gesetzlich anerkannte Religionsgesellschaften, die den Status von Körperschaften des öffentlichen Rechts genießen.⁵ Zu diesen anerkannten Religionsgesellschaften zählen die katholische Kirche, die evangelische Kirche in ihren verschiedenen Bekenntnissen, die israelitische Religionsgesellschaft und weitere Religionsgemeinschaften. Für 6 von ihnen bestehen – wie nun auch für die islamischen Religionsgesellschaften – jeweils Gesetze, die das Verhältnis zwischen dem Staat und der jeweiligen Religionsgesellschaft spezifisch regeln.⁶ Im Bereich des Islam sind bislang die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ)⁷ und die Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft (ALEVI)⁸ gesetzlich anerkannt. Die Anerkennung der letztgenannten Gemeinschaft erfolgte im Jahr 2013, also während des Gesetzgebungsprozesses zum Islamgesetz, infolge eines Erkenntnisses des österreichischen Verfassungsgerichtshofs.⁹ Es ist zu erwarten, dass andere muslimische Gemeinschaften in näherer Zukunft die Anerkennung beantragen werden. Schon dadurch zeigt sich deutlich, dass in Österreich keine einheitliche muslimische Gemeinschaft besteht. Die muslimische Gemeinschaft ist in sich heterogen.

Im Bereich des Islam sind bislang die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ) und die Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft (ALEVI) gesetzlich anerkannt.

Gemeinschaften durch Gesetze zu regeln. Diese Regelungstechnik unterscheidet sich von jener anderer Staaten, insbesondere von jener in Deutschland, wo das Verhältnis zwischen dem Staat und einzelnen religiösen Gemeinschaften in Verträgen zwischen dem Staat, sei es dem Bund oder den Ländern, und der jeweiligen Gemeinschaft gestaltet wird. Während es bei dem Typus eines Vertrags auf der Hand liegt, dass er durch Verhandlungen zwischen den Vertragsparteien zustande kommt und folglich einen Dialog- und Verhandlungsprozess zwischen dem Staat und der betroffenen Religionsgemeinschaft voraussetzt, ist das bei einer gesetzlichen Regelung nicht offensichtlich. Seiner Natur nach ist das Regelungsinstrument eines Gesetzes, das letztlich eine einseitige Anordnung des Staates bildet, nicht auf Verhandlung mit jenen Personen angelegt, die von ihm betroffen sind.¹⁰ Allerdings bietet das Gesetzgebungsverfahren sehr wohl die Möglichkeit, in einen Dialog mit den Regelungsadressaten eines Gesetzes zu treten. Der Entstehungsprozess des Islamgesetzes 2015 zeigt, dass sowohl im Vorfeld des eigentlichen Gesetzgebungsverfahrens im Rahmen des „Dialogforum Islam“ als auch während des Gesetzgebungsverfahrens selbst ein regelmäßiger Austausch zwischen den verschiedenen muslimischen Gemeinschaften und den mit dem Gesetzesentwurf betreuten öffentlichen Stellen stattfand. Die betroffenen Religionsgemeinschaften waren also am Gesetzgebungsprozess beteiligt und konnten auf ihn Einfluss nehmen.

Der Inhalt des Islamgesetzes 2015

Regelungsform Gesetz

Das Islamgesetz 2015 setzt die rechtliche Tradition in Österreich fort, das Verhältnis zwischen dem Staat und einzelnen religiösen

Überblick

Das Islamgesetz enthält zwei wesentliche Regelungskomplexe. Der erste Teilbereich bestimmt die Rechtsstellung der gesetzlich anerkannten islamischen Religionsgesellschaften sowie die Anforderungen an ihre innere Verfassung. Dieser Regelungskomplex umfasst auch die Voraussetzungen, unter denen weitere islamische Religionsgesellschaften anerkannt werden können. Der zweite Teilbereich legt für die zwei bereits anerkannten Religionsgesellschaften in Österreich, die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich und die Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich, die jeweiligen Rechte und Pflichten fest.

5) Übersicht über die anerkannten Religionsgesellschaften in Österreich: 11.2.2016; <https://www.help.gv.at/Portal.Node/hlpd/public/content/82/Seite.820015.html>; Zugriff am 6.2.2017.

6) Bundesgesetz vom 23. Juni 1967 über äußere Rechtsverhältnisse der griechisch-orientalischen Kirche in Österreich, BGBl Nr. 229/1967; Bundesgesetz vom 6. Juli 1961 über äußere Rechtsverhältnisse der evangelischen Kirche, BGBl Nr. 182/1961; Gesetz vom 21. März 1890 betreffend die Regelung der äußeren Rechtsverhältnisse der israelitischen Religionsgesellschaft, RGBl Nr. 57/1890.

7) Verordnung des Bundesministers für Unterricht, Kunst und Sport vom 2. August 1988 betreffend die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich, BGBl Nr. 466/1988.

8) Verordnung der Bundesministerin für Unterricht, Kunst und Kultur betreffend die Anerkennung der Anhänger der Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft als Religionsgesellschaft, BGBl II Nr. 133/2013.

9) VfSlg 19.240/2010.

10) Vgl. die entsprechende Kritik eines deutschen Verfassungsjuristen, Hans Michael Heinig: Welcher Weg?, in FAZ vom 4.3.2015.

Hinzuweisen ist auf § 2 Islamgesetz 2015. Dessen Absatz 1 verankert auf einfachgesetzlicher Basis das Recht auf Selbstbestimmung. Wie jede andere anerkannte Religionsgesellschaft auch haben islamische Religionsgesellschaften das Recht, ihre inneren Angelegenheiten selbst zu ordnen. Das folgt bereits aus den grundrechtlichen Gewährleistungen der Art. 14, 15 StGG und Art. 9 EMRK. In Absatz 2 wird darüber hinaus aber ausdrücklich noch einmal die Bindung der Glaubensausübung in Lehre, in den religiösen Einrichtungen und in der Ausübung religiöser Gebräuche an die für alle geltenden Gesetze verankert. Auch das bedürfte keiner Wiederholung, ist aber im Gesamtkontext des Islamgesetzes zu sehen. Islamische Religionsgesellschaften werden anderen Religionsgesellschaften gleichgestellt. Ebenso wenig wie diese genießen sie aber Sonderrechte, sondern sind an die österreichische Rechtsordnung gebunden.

Islamische Religionsgesellschaften werden anderen Religionsgesellschaften gleichgestellt. Ebenso wenig wie diese genießen sie aber Sonderrechte, sondern sind an die österreichische Rechtsordnung gebunden.

Anforderungen an die Verfassung islamischer Religionsgesellschaften

In seinem ersten Teilbereich legt das Islamgesetz die Voraussetzungen fest, die die islamischen Religionsgesellschaften erfüllen müssen, um den Status einer gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaft und damit gleichzeitig den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erlangen (§§ 1-8 Islamgesetz 2015). Zu diesen Anforderungen zählen organisatorische Mindestbedingungen wie der Name und der Sitz der Religionsgesellschaft, Regelungen über den Erwerb und den Verlust der Mitgliedschaft, über die Art der Bestellung, die Dauer der Funktionsperiode und die Abberufung der Organe sowie über die Erzeugung und Änderung der Verfassung der jeweiligen Religionsgesellschaft.

Diese Voraussetzungen sind vor dem Hintergrund der allgemeinen Bestimmungen des österreichischen Religionsrechts zu sehen. Die genannten Bestimmungen des Islamgesetzes 2015 greifen die Anerkennungsvoraussetzungen nach dem Anerkennungsgesetz¹¹

beziehungsweise nach dem Bekenntnisgemeinschaftengesetz¹² wieder auf und konkretisieren diese in nur geringem Ausmaß. Juristisch notwendig war dieses Wiederaufgreifen der allgemeinen Bestimmungen über die Anerkennung von Religionsgesellschaften im Islamgesetz nicht. Die Voraussetzungen hätten sich jedenfalls im Wesentlichen auch aus den bereits bestehenden allgemeinen Bestimmungen ergeben. Für eine Inkorporation dieses Regelungskomplexes in das Islamgesetz selbst spricht, dass dann dort in einem einheitlichen Gesetz alle relevanten Bestimmungen, die das Verhältnis zwischen dem Staat und den islamischen Religionsgesellschaften betreffen, zusammengefasst sind. Das Islamgesetz kann damit den Anspruch, das Verhältnis des Staates zu den islamischen Religionsgesellschaften umfassend zu regeln, besser erfüllen. Vergleicht man das Islamgesetz mit anderen Gesetzen über einzelne anerkannte Religionsgesellschaften, ist festzustellen, dass manche dieser Gesetze ebenfalls die Anerkennungsvoraussetzungen integriert haben, andere hingegen nicht.

Mit dem Status einer gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaft, der zugleich mit dem öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus verbunden ist, sind eine Reihe besonderer Rechte und Pflichten verbunden. Dazu gehört das Recht, in öffentlichen Schulen Religionsunterricht abzuhalten, die Einrichtung von Schulen mit Öffentlichkeitsrecht, insbesondere steuerliche, aber auch andere rechtliche Vorteile für die Einrichtungen der anerkannten Religionsgesellschaften wie Gebetshäuser, Krankenhäuser oder Schulen, und das Recht, von der Religionsgesellschaft ernannte Seelsorger in staatliche Einrichtungen zu entsenden (siehe zu Letzterem auch unten).¹³ Von möglicherweise größerer Bedeutung ist, dass die Anerkennung gleichermaßen als ein „staatliches Gütesiegel“ wirkt. Die Religionsgesellschaften werden dadurch zum einen sichtbar mit den anderen in Österreich anerkannten Religionsgesellschaften, insbesondere den christlichen und der jüdischen, gleichgestellt. Zum anderen werden sie als Teil des in Österreich vertretenen religiösen Spektrums akzeptiert. Durch die Anerkennung zeigt der Staat, dass er grundsätzlich bereit ist, in bestimmten Bereichen mit der jeweiligen Religionsgesellschaft zu kooperieren.¹⁴

11) RGBI Nr. 68/1874.

12) BGBl I Nr. 19/1998.

13) Zu den mit der Anerkennung verbundenen Rechten und Pflichten siehe Herbert Kalb/Richard Potz/Brigitte Schinkele: Religionsrecht: Wien: WUV Universitätsverlag 2003, S. 71 ff; Barbara Gartner: Der religionsrechtliche Status islamischer und islamistischer Gemeinschaften, Wien: Springer 2011, S. 528 f.

Wie bereits erwähnt, steht zu erwarten, dass weitere islamische Gemeinschaften den Antrag auf Anerkennung beim zuständigen Kultusamt stellen werden. Eine Pflicht dazu besteht nicht; für die Freiheit der Religionsausübung wird die Anerkennung nicht vorausgesetzt. Im Falle weiterer Anträge wird insbesondere zu klären sein, ob sich die antragstellende Gemeinschaft in ihrer Lehre von den bereits anerkannten islamischen Religionsgesellschaften unterscheidet. Mit der Anerkennung ist nämlich das sogenannte Ausschließlichkeitsrecht verbunden, das jeder anerkannten Religionsgesellschaft Schutz ihrer Exklusivität gewährt.¹⁵ Eine zweite Religionsgesellschaft, die die Lehre der IGGÖ oder jene der Aleviten vertritt, könnte nicht anerkannt werden. Vor diesem Hintergrund ist auch die Bestimmung des § 3 Abs. 4 Islamgesetz 2015 zu verstehen, wonach alle Vereine aufzulösen sind, deren Zweck in der Verbreitung der Religionslehre der betreffenden Religionsgesellschaft besteht. Ein und dieselbe religiöse Bekenntnisgemeinschaft soll nur eine Rechtspersönlichkeit besitzen.¹⁶

Ein und dieselbe religiöse Bekenntnisgemeinschaft soll nur eine Rechtspersönlichkeit besitzen.

Rechte und Pflichten der anerkannten islamischen Religionsgesellschaften

Im zweiten Teilbereich des Islamgesetzes 2015 sind die Rechte und Pflichten der bereits anerkannten islamischen Religionsgesellschaften in Österreich geregelt (§§ 9 ff Islamgesetz 2015). Diese betreffen, weitgehend deckungsgleich, sowohl die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (§§ 9 ff Islamgesetz 2015) als auch die Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (§§ 16 ff Islamgesetz 2015). Beide islamische Religionsgemeinschaften wurden schon vor Inkrafttreten des Islamgesetzes anerkannt. Ihre gesetzliche Anerkennung wurde durch das Islamgesetz 2015 bestätigt.

Zu betonen ist, dass die Aufzählung der Rechte und Pflichten im Islamgesetz nicht abschließend ist. Selbstverständlich genießen alle islamischen Gemeinschaften genauso wie die individuellen Gläubigen alle Rechte, die in den entsprechenden Grundrechten des österreichischen Verfassungsrechts gewährleistet sind (vgl. insbesondere Art. 14,

15 StGG und Art. 9 EMRK). Der Grundrechtsschutz setzt die Anerkennung als Religionsgesellschaft oder für den einzelnen die Zugehörigkeit zu einer anerkannten Religionsgesellschaft nicht voraus. Auch Rechte und Pflichten, die in anderen einfachen Gesetzen für alle religiösen Gemeinschaften enthalten sind, gelten selbstverständlich auch für die muslimischen Gemeinschaften.

Zu den im Islamgesetz explizit aufgezählten Rechten der islamischen Religionsgesellschaften zählen insbesondere das Recht auf „Betreuung in religiöser Hinsicht“ in Einrichtungen des Staates wie dem Bundesheer, Haftanstalten und öffentlichen Krankenanstalten (§§ 11, 18 Islamgesetz 2015). Damit ist die sogenannte Seelsorge in den genannten Anstalten gemeint.¹⁷ Das Islamgesetz schreibt vor, dass die für die religiöse Betreuung herangezogenen Personen aufgrund ihrer Ausbildung und ihres Lebensmittelpunkts in Österreich dafür geeignet sein müssen. Zur Eignung werden insbesondere auch hinreichende Kenntnisse der deutschen Sprache erforderlich sein. Die Kosten für Seelsorge in den genannten Anstalten übernimmt wie bei den Seelsorgern anderer Religionsgesellschaften der Bund, sofern die Arbeit nicht – wie bei anderen Religionsgesellschaften auch – ehrenamtlich erfolgt.

Darüber hinaus wird das Recht gewährleistet, in Österreich die Herstellung von Nahrungsmitteln gemäß den religiösen Vorschriften zu organisieren, sowie ein Anspruch auf Rücksichtnahme auf solche Speisevorschriften in öffentlichen Einrichtungen (§§ 12, 19 Islamgesetz 2015). Dieses Recht entbindet die islamischen Religionsgesellschaften nicht von der Einhaltung der für alle geltenden Gesetze, die für die Herstellung von Nahrungsmitteln gelten. Allerdings dürfen diese die Produktion von Nahrungsmitteln nach religiösen Vorschriften nicht gänzlich unmöglich machen. Dieses bereits aus dem Grundrecht der Religionsfreiheit folgende Recht führt dazu, dass es insbesondere die tierschutzrechtlichen Bestimmungen nicht von vornherein ausschließen, dass Schlachtungen nach den islamischen Speisevorschriften durchgeführt werden.¹⁸ In öffentlichen Einrichtungen ist auf religiöse Speisevorschriften Rücksicht zu nehmen. Das verpflichtet nicht dazu, dass in allen in Betracht kommenden Einrichtungen wie Kindergärten, Krankenhäusern, Haftanstalten, Pflegeeinrichtungen, Altenheimen

14) Siehe dazu Kalb/Potz/Schinkele 2003, S. 73 f.

15) Siehe genauer Kalb/Potz/Schinkele 2003, S. 75 ff.

16) ErläutRV 446 BlgNR 25. GP 3.

17) ErläutRV 446 BlgNR 25. GP 6.

18) So schon der VfGH im Jahr 1998, VfSlg 15.394/1998.

u.ä. Speisen angeboten werden müssen, die religiösen Vorschriften entsprechen. Allerdings muss es zumindest die Möglichkeit geben, auf alternative Speisen, die unter Umständen selbst mitgebracht werden, auszuweichen.¹⁹

Ferner wird die dauerhafte Einrichtung von muslimischen Friedhöfen garantiert (§§ 15, 22 Islamgesetz 2015). Auf diese Weise soll den Glaubensüberzeugungen bei der Bestattung Rechnung getragen werden. All diese Rechte sind nicht neu. Sie wurden als Ausfluss der Religionsfreiheit schon vor Inkrafttreten des Islamgesetzes anerkannt und gewährt. Neu ist die explizite gesetzliche Verankerung, die entsprechend dem Willen des Gesetzgebers zu mehr Rechtssicherheit aufseiten der muslimischen Gemeinschaften führen soll.²⁰

Zu den im Islamgesetz ausdrücklich gewährleisteten Rechten gehört schließlich der Feiertagsschutz, wobei die geschützten Feiertage für die einzelnen bereits anerkannten islamischen Religionsgesellschaften im Einzelnen aufgezählt sind (§§ 13, 20 Islamgesetz 2015). An den islamischen Feiertagen ist nicht arbeitsfrei oder schulfrei; die Anerkennung der Feiertage durch das Gesetz dient vielmehr dazu, religiöse Feierlichkeiten zu schützen.²¹ Davon ist auch das Freitagsgebet erfasst. Bei der Genehmigung von Veranstaltungen ist darauf zu achten, dass die religiösen Feiern nicht gestört werden.²²

Nicht explizit erwähnt ist im Islamgesetz das Recht der gesetzlich anerkannten islamischen Religionsgesellschaften, im Rahmen der öffentlichen Schulen Religionsunterricht anzubieten. In Österreich wurde der islamische Religionsunterricht bereits im Schuljahr 1982/83 eingeführt. Die Ausbildung der Lehrer/innen erfolgte seit 1998 an der Islamischen Religionspädagogischen Akademie, inzwischen an den Universitäten Wien und Innsbruck. Das Schulamt der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich ist die zentrale Organisationsstelle für den islamischen Religionsunterricht. Die Aufsicht wird – wie bei den anderen Religionsgesellschaften auch – durch Fachinspektor/innen gewährleistet.²³

Mit der Verankerung der islamischen Theologie an der Universität Wien sollen in Österreich Ausbildungsmöglichkeiten für islamische Seelsorger/innen und Lehrer/innen geschaffen werden.

Hervorzuheben ist die durch das Islamgesetz 2015 verankerte Pflicht, bis zum 1. Jänner 2016 einen eigenen islamisch-theologischen Studiengang an der Universität Wien einzurichten (§ 24 Islamgesetz). Innerhalb dieses Studiengangs ist für jede anerkannte islamische Religionsgesellschaft ein eigener Studienzweig vorzusehen. Insgesamt sind bis zu 6 Stellen für Lehrpersonal zu schaffen. Entsprechend den Bestimmungen für die Besetzung von Lehrstühlen der katholischen und protestantischen Theologie ist auch für die Besetzung der Lehrstühle für islamische Theologie vorgesehen, dass vor der Besetzung über die in Aussicht genommene Person mit den Religionsgesellschaften „in Fühlungnahme“ zu gehen ist. Im Sinne einer gegenseitigen Rücksichtnahme wird daher ein/e Bewerber/in, gegen den/die die betreffende Religionsgesellschaft aus theologischen Gründen berechnete Einwände erhebt, nicht berufen werden. Ein Ablehnungsrecht im strikten Sinn haben die Religionsgemeinschaften allerdings nicht. Mit der Verankerung der islamischen Theologie an der Universität Wien sollen in Österreich Ausbildungsmöglichkeiten für islamische Seelsorger/innen und Lehrer/innen geschaffen werden.²⁴

Das Verbot der Auslandsfinanzierung

Mit dieser Bestimmung des Islamgesetzes ist nicht jede Form der Auslandsfinanzierung verboten. Vielmehr wird verlangt, dass die laufende Finanzierung der Religionsgesellschaft aus dem Inland sicherzustellen ist.

Besonders kritisch ist sowohl im Inland als auch in der internationalen Berichterstattung über das Islamgesetz das sogenannte Verbot der Auslandsfinanzierung aufgenommen worden. Genauer gesagt geht es darum, dass das Islamgesetz für die anerkannten islamischen Religionsgesellschaften und für mögliche zukünftige islamische Religionsgesellschaften, die die Anerkennung beantragen, vorschreibt, dass die Aufbringung der Mittel für die gewöhnliche Tätigkeit zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse der Mitglieder durch die Religionsgesellschaft im Inland zu erfolgen hat (§ 6 Abs. 2 Islamgesetz). Mit dieser Bestimmung des Islamgesetzes ist nicht jede Form der Auslandsfinanzierung verboten. Vielmehr wird verlangt, dass die laufende Finanzierung der Religionsgesellschaft aus dem Inland sicherzustellen ist. Nach dem Willen des Gesetzgebers ist damit ausgeschlossen, dass etwa Imame oder Religionslehrer/innen regelmäßigen Lohn aus dem

19) ErläutRV 446 BlgNR 25. GP 6.

20) ErläutRV 446 BlgNR 25. GP 1.

21) ErläutRV 446 BlgNR 25. GP 9.

22) ErläutRV 446 BlgNR 25. GP 7.

23) Siehe dazu Katharina Pabel: Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen des Religionsunterrichts in Österreich, Österreichisches Archiv für Recht und Religion (öarr) 2012, 64 (79 ff).

24) ErläutRV 446 BlgNR 25. GP 9.

Ausland erhalten und damit auch unter dem Einfluss ausländischer Staaten stehen können.²⁵ Einmalige Finanzierungen aus dem Ausland sind nach wie vor möglich. So wird wohl nach wie vor die Finanzierung des Baus einer Moschee auch durch Spenden aus dem Ausland zulässig sein können.

Der Gesetzgeber verfolgt mit dem genannten Verbot das Ziel, die inländischen gesetzlich anerkannten Religionsgesellschaften vor dem Einfluss ausländischer Staaten zu schützen. Allerdings geht diese Zielsetzung aus dem Gesetzeswortlaut nicht ganz klar hervor. Insbesondere ist jegliche Finanzierung der laufenden Angelegenheiten aus dem Ausland verboten, nicht nur jene von ausländischer staatlicher Seite. Auch wenn es im Einzelfall schwierig sein mag nachzuvollziehen, ob eine Zuwendung von einem ausländischen Staat oder von privater Seite im Ausland erfolgte, so ist doch zweifelhaft, ob das Verbot sämtlicher Auslandsfinanzierungen überschießend ist.

Kritisiert wurde vor allem auch, dass das Verbot der Finanzierung der laufenden Angelegenheiten aus dem Ausland nur für die islamischen Religionsgesellschaften verankert ist und diese damit diskriminierend beziehungsweise gleichheitswidrig in ihren Rechten beeinträchtigt sind. Die Gesetzesmaterialien deuten insofern an, dass das Verbot der Auslandsfinanzierung ohnehin aus der allgemeinen, für alle Religionsgesellschaften geltenden Voraussetzung folge, dass jede Religionsgemeinschaft eine hinreichende finanzielle Bedeckung ihrer laufenden Angelegenheiten sicherstellen müsse.²⁶ Allerdings ist diese im Anerkennungsgesetz geregelte Voraussetzung – soweit ersichtlich – bislang nicht als Grundlage für ein Verbot der Finanzierung aus dem Ausland verstanden worden. Jedenfalls befindet sich in keinem anderen Gesetz, das das Verhältnis zwischen dem Staat und einer bestimmten Religionsgesellschaft regelt, ein explizites Verbot der Auslandsfinanzierung, wie es das Islamgesetz aufweist. Das Verbot der Auslandsfinanzierung ist im Hinblick auf eine Verletzung des Gleichheitssatzes auch verfassungsrechtlich nicht unumstritten. Klärung kann hier letztlich nur ein entsprechendes Erkenntnis des Verfassungsgerichtshofes bringen.²⁷

25) ErläutRV 446 BlgNR 25. GP 4 ff. Konkret betrifft das vor allem Imame, die Bedienstete des türkischen Religionsamtes sind. Diese dürfen als solche nicht mehr in Österreich tätig sein.

26) ErläutRV 446 BlgNR 25. GP 4.

Die Übersetzung des Koran

Ein weiterer Gesichtspunkt des Gesetzes hat zu erheblichen Diskussionen und Kritik geführt. Es bestand die Befürchtung, dass das Islamgesetz 2015 zu einer einheitlichen Koranübersetzung ins Deutsche verpflichten würde und sogar verlangen würde, dass der Koran nur mehr auf Deutsch verwendet werden dürfe. Beide Befürchtungen, die insbesondere in der politischen Diskussion immer wieder geäußert wurden, beruhen auf einem Missverständnis. Das Islamgesetz schreibt vor, dass in einem konkreten Anerkennungsverfahren die betreffende islamische Religionsgesellschaft eine Reihe von Dokumenten vorlegen muss, um die Erfüllung der Anerkennungsvoraussetzungen zu belegen (§ 6 Abs. 1 Z 5 Islamgesetz). Wie in jedem Behördenverfahren in Österreich sind diese Dokumente auf Deutsch vorzulegen. Unter anderem muss die antragstellende Gemeinschaft ihre religiöse Lehre gegenüber der zuständigen Behörde darlegen, damit diese überprüfen kann, ob sich die Lehre mit einer bereits bestehenden Religionsgemeinschaft deckt oder ob es sich um eine eigenständige Lehre handelt.²⁸ Wenn der Koran einen wesentlichen Bestandteil der Lehre der antragsstellenden Religionsgemeinschaft bildet, ist dieser in deutscher Übersetzung vorzulegen. Zu diesem Zweck ist aber keiner in „offizieller“ Übersetzung erforderlich. Vielmehr wird es genügen, wenn die antragsstellende Religionsgemeinschaft eine für sie verwendbare Koranübersetzung vorlegt, wobei durchaus auch auf Übersetzungsschwierigkeiten beziehungsweise unterschiedliche Übersetzungsvorschläge hingewiesen werden kann. Eine Verpflichtung zur Verwendung des Koran in deutscher Sprache besteht nicht.

Ausblick

Mit der Neufassung des Islamgesetzes 2015 sollte das Verhältnis zwischen Staat und islamischen Religionsgesellschaften neu geordnet

27) Einige islamische Vereinigungen beantragten die Überprüfung der Verfassungskonformität einzelner Vorschriften des Islamgesetzes beim Verfassungsgerichtshof. Die Beschwerde wurde jedoch als unzulässig zurückgewiesen, da der Verfassungsgerichtshof annahm, dass die beschwerdeführenden Vereinigungen von den angefochtenen Bestimmungen nicht unmittelbar betroffen seien, VfGH 2.3.2016, G 370/2015 u. a.

28) Vgl. z. B. die Darstellung der Lehre, die die IGGÖ nach dem Inkrafttreten dem Kultusamt vorgelegt hat und die am 26.6.2016 genehmigt wurde, Lehre: <http://www.derislam.at/deradmin/news/Lehre%20der%20IGG%C3%96%20-%20Genehmigt%20am%2026.6.2016.pdf>; Zugriff am 6.2.2017.

werden. Ziel des Gesetzgebers war vor allem die Schaffung von Rechtssicherheit durch die explizite Verankerung der Rechte der Religionsgesellschaften.²⁹ Die Wahl der Rechtsform eines Gesetzes, und nicht etwa eines Vertrages mit den betroffenen Religionsgesellschaften, entspricht der österreichischen Rechtstradition in diesem Bereich. Sie ist, gerade wenn man auch den Entstehungsprozess berücksichtigt, sehr wohl im Sinne von Koordination und Kooperation mit den islamischen Religionsgesellschaften zu verstehen.

Aufgrund der weltpolitischen Entwicklungen zu Beginn des Jahres 2015 gestaltete sich der Abschluss des Gesetzgebungsverfahrens zum Islamgesetz schwierig. Ganz generell war und ist das Verhältnis europäischer Staaten zum Islam von Spannungen und Klärungsbedarf geprägt. Für Österreich lässt sich feststellen, dass auch innerhalb der anerkannten Religionsgesellschaften gewisse Spannungen festzustellen sind, die zur Kritik an Einzelheiten des Gesetzes führten.

Das Islamgesetz 2015 dient nicht primär der Gefahrenabwehr oder dem Schutz der öffentlichen Sicherheit. Im Sinne einer Kooperation des Staates mit den anerkannten Religionsgesellschaften wird der Versuch unternommen, die rechtlichen Beziehungen zu den verschiedenen islamischen Religionsgesellschaften auf eine tragfähige Grundlage zu stellen. Mit der Festlegung der Voraussetzungen, unter denen eine Anerkennung erfolgen kann, sollen für jene Religionsgemeinschaften, die ihre Anerkennung beantragen, eine bestimmte interne Struktur vorgegeben, ausländische Einflüsse eingedämmt und letztlich radikale Strömungen hintangehalten werden. Dass der Staat für die Religionsgemeinschaften, mit denen er kooperieren will, Mindestanforderungen vorschreibt, erscheint geradezu selbstverständlich. Mit dem Angebot der Kooperation sollen konstruktive Kräfte der muslimischen Gemeinschaften in Österreich gestärkt werden und die Integration der darin verbundenen Muslim/innen gefördert werden. Gleichzeitig bedarf es anderer effektiver Maßnahmen, um die von radikalisierten Gläubigen ausgehenden Gefahren für die Sicherheit von Personen, Sachen und Einrichtungen hintanzuhalten. Das ist aber kein Regelungsgegenstand des Islamgesetzes.

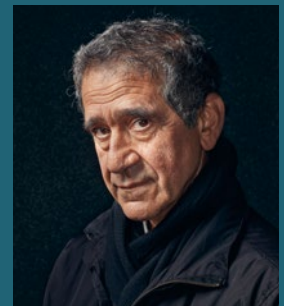
Insbesondere islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und der Aufbau von Forschung und Lehre in islamischer Theologie an den Universitäten Wien und Innsbruck sind ein bedeutsames Beispiel der Kooperation des österreichischen Staates mit den islamischen Religionsgesellschaften. Ohne dass vonseiten des Staates Einfluss auf die Inhalte islamischer Glaubensüberzeugungen genommen wird, bietet er in seinen Einrichtungen einen Rahmen, innerhalb dessen islamischer Glaube und islamische Theologie gelebt, weitergegeben und weiterentwickelt werden können. Einrichtungen wie diese können eine Grundlage bieten, damit sich ein Islam europäischer Prägung entwickeln kann.

29) ErläutRV 446 BlgNR 25. GP 1.

Der Islam in Frankreich und Großbritannien

Beitrag von: Farhad Khosrokhavar

Aus dem Englischen von Mag. Dr. Brigitte Meßner



Prof. Farhad Khosrokhavar ist Studienleiter der französischen Elitehochschule „École des hautes études en sciences sociales“ (EHESS) und war von Mai 2015 bis August 2016 Leiter des Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques (CADIS).

Frankreich und Großbritannien haben je rund 60 Millionen Einwohner/innen (Großbritannien 60 Millionen achthunderttausend im Jahr 2011, Frankreich 67 Millionen sechshunderttausend im Jahr 2017), aber die Anzahl der Muslim/innen in den jeweiligen Ländern ist nicht dieselbe: In Frankreich sind es zwischen 4 und 5 Millionen (zwischen 6% und 8% der Bevölkerung), während es laut den 2011 verfügbaren Statistiken in Großbritannien 2,7 Millionen Muslim/innen gab, das sind 4,5% der Gesamtbevölkerung¹, neuere Daten sprechen von ca. 3 Millionen einhundertvierzehntausend, die 5,4% der Bevölkerung von England und Wales entsprechen².

Die Herkunft der Muslim/innen ist auch unterschiedlich. In Großbritannien kommen die größten Gruppen aus Pakistan und Bangladesch, kleinere Gruppen sind Inder, Araber, Kurden und Schwarzafrikaner. In Frankreich kommt der Großteil aus Nordafrika, wobei die Algerier am zahlreichsten sind (geschätzt ca. 1,5 Millionen), gefolgt von Marokkanern (ca. 750.000), Tunesiern (ca. 350.000) und Türken (ca. 350.000).

Beide Länder haben eines gemeinsam: Die meisten Muslim/innen kommen aus früheren Kolonien, und zwar in Großbritannien aus Großindien und in Frankreich aus Nordafrika. Es gibt daher eine historische Unterdrückung, die in den Köpfen der Muslim/innen noch existiert, so glauben viele von ihnen, dass eine Art interner Kolonialismus an die Stelle der früheren kolonialen Unterdrückung getreten ist.

In beiden Ländern gab es kulturelle Konflikte, aber verschiedener Art und Ausgestaltung. In Großbritannien war es Salman Rushdies Roman „Die satanischen Verse“, der 1988 für großen Aufruhr unter den britischen Muslim/innen sorgte, für die das Buch Blasphemie gegen den Propheten des Islam darstellte. Selbst nicht-praktizierende Muslim/innen sahen darin einen „kolonialen Angriff“ Rushdies auf die Muslime, weil er, selbst indischer Herkunft, sich mit den Briten gegen „die“ Muslime verbrüderte.

In Frankreich gab es ein Pendant zur Rushdie-Affäre, nämlich die „Affaires du foulard“: 1989 verbot der Schulleiter im Distrikt Creil

drei Mädchen marokkanischer Herkunft, in der Schule ein Kopftuch zu tragen, und es entstand in Frankreich eine heftige Kopftuchdebatte, die zu vielen weiteren Streitigkeiten an öffentlichen Schulen (den sogenannten „écoles publiques“) zum Thema Kopftuch führte und 2004 mit einem Gesetz endete, welches das Tragen von „auffälligen religiösen Zeichen“ an öffentlichen Schulen in Frankreich³ verbot.

Die beiden Vorfälle zeigen die großen Unterschiede in den Kulturen der beiden Länder. Im einen Fall wurde nicht nur die Meinungsfreiheit, sondern auch die multikulturelle englische Kultur infrage gestellt, in der unterschiedliche Ansichten im Sinne der Meinungsvielfalt Ausdruck finden. In Frankreich ging es darum, dass Schulvorschriften und somit der Laizismus infrage gestellt wurden und dass man der Art von Toleranz den Weg ebnet, die dem angelsächsischen Multikulturalismus entsprechen könnte. Natürlich spielten dabei die Bedenken gegenüber der Religion im Allgemeinen und im Besonderen, die Ablehnung des Islam, die Angst vor muslimischen Neuankömmlingen, die sich in Frankreich niederlassen wollen, der Wunsch, eine „französisch-republikanische Identität“ anstatt der islamischen Identität der Nordafrikaner durchzusetzen, eine nicht unwesentliche Rolle.

Laizismus versus englischer Multikulturalismus

In Frankreich ist die politische Kultur vom Laizismus dominiert.

In Frankreich ist die politische Kultur vom Laizismus dominiert. Fast zwei Jahrhunderte lang, nämlich seit der französischen Revolution bis in die Fünfzigerjahre, lagen sich die französischen Republikaner und die katholische Kirche in den Haaren (die Frauen erhielten das Wahlrecht im Jahr 1946, mehr als 20 Jahre später als ihre Streitgenossinnen in Großbritannien, wobei sie von vielen Republikanern bei der Wahl blockiert wurden, weil diese fürchteten, dass Frauen für die kirchlich-politischen Parteien stimmen könnten). Der Laizismus ist kein einheitliches Konzept⁴, seine wesentlichen Merkmale sind die Skepsis und das Misstrauen gegenüber Religion und das Verhindern ihres

1) United Kingdom Census 2011 (GB Makrozensus). In Frankreich ist es per Gesetz verboten, nach der Religion eines Bürgers zu fragen, weil Religion eine rein persönliche Angelegenheit ist.

2) Für eine Zusammenfassung siehe Lei Finnigan, „Zahl der britischen Muslime zum ersten Mal über drei Millionen“, The Telegraph, 13. Januar 2016.

3) Nadia Kiwan, Identities, discourses and experiences, Young people of North African origin in France, Manchester University Press, 2009; Justin Vaisse & Jonathan Laurence, Integrating Islam. Political and Religious Challenges in Contemporary France, Brookings Press, 2006.

Eindringens in den „Staat“ als den Vertreter der französischen Gesellschaft und Demokratie. Die minimalistische Interpretation des Laizismus untersagt es Staatsangestellten, jegliche öffentliche Zugehörigkeit zu irgendeiner Religion zu zeigen, die eine strikte Privatangelegenheit ist und die im öffentlichen Bereich nicht zum Ausdruck kommen darf. Ein weiterer Aspekt des Laizismus besteht darin, sich mit keiner anderen „Gemeinschaft“, die nicht der nationalen Gemeinschaft entspricht, zu identifizieren. Daher kann man im Namen der muslimischen Gemeinschaft keine Förderungen von der Regierung oder den Gemeinden beantragen. Man kann öffentliche Gelder aus kulturellen („culturel“), aber nicht aus religiösen („cultuel“) Gründen beantragen. Daher können Moscheen nicht um finanzielle Unterstützung bitten, wenn ja, dann nur im Namen eines Kulturzentrums (wobei die Verbesserung der physischen oder institutionellen Bedingungen für das Gebet als Nebeneffekt, aber nicht als Hauptgrund für öffentliche Förderungen angesehen wird). Die maximalistische Auffassung von Laizismus zielt darauf ab, religiöse Zeichen aus dem öffentlichen Bereich zu verbannen, dazu gehören auch nicht-staatliche Organisationen und in einigen Fällen auch die Straßen (die sogenannte „Burkini-Affäre“ im Sommer 2016 an den Stränden in Südfrankreich ist dafür ein typisches Beispiel: Die Gemeinden wollten Burkinis verbieten und deren Polizeiergane verhängten Geldstrafen über Frauen, die einen solchen Burkini oder sogar nur ein Kopftuch am Strand trugen. Der „Conseil d’Etat“, das höchste französische Verwaltungsgericht, erklärte dieses Verbot im Namen der öffentlichen Ordnung im August 2016 für unwirksam und stellte das Recht der Frauen auf das Tragen von Burkinis an Stränden wieder her).

In Großbritannien hat die Kopftuchdebatte nicht dasselbe Ausmaß wie in Frankreich angenommen und bis jetzt wird es durch kein Gesetz verboten, nicht einmal in seiner gesamten Ausgestaltung (der sogenannte „Niqab“ oder die „Burka“, das ist der Schleier, der den Kopf komplett verhüllt und das Gesicht verdeckt). In Frankreich wurde die Vollverschleierung 2010 gesetzlich verboten, ebenso auch in Belgien. Es gab in Großbritannien zeitweise öffentliche Proteste gegen die Vollverschleierung, aber sie führten nie zu einem Gesetz.

In Großbritannien hat die Kopftuchdebatte nicht dasselbe Ausmaß wie in Frankreich angenommen und bis jetzt wird es durch kein Gesetz verboten.

Während der britische Multikulturalismus eine Bindestrich-Identität toleriert, wird sie im französischen „Monokulturalismus“ scharf abgelehnt, weil sie die exklusive Identität des republikanischen Bürgers infrage stellt.

Das laizistische System ist Bestandteil einer ganzheitlichen „republikanischen Identität“, die keine zwischengeschaltete Identität zwischen der „republikanischen“ und der individuellen Identität anerkennt. Aus dieser Sichtweise gibt es keine Gemeinschaft außer der nationalen Gemeinschaft, die von der vom Volk gewählten Regierung vertreten wird. Demnach wird jede andere ethnische oder religiöse Identität neben der „französischen Identität“ abgelehnt und als „communitarisme“ bezeichnet (die Verbreitung von gesellschaftlichen Sitten und Gewohnheiten über die offizielle Auffassung des öffentlichen Bereichs, der frei von religiösen Symbolen ist), ein Wort, das keine Entsprechung in anderen westlichen Sprachen kennt und worunter man eine illegitime Sub-Gemeinschaft versteht, welche die Rechtmäßigkeit des französischen republikanischen Systems infrage stellen würde. Eine „islamische Gemeinschaft“ oder eine „ethnische Gemeinschaft“ sind verpönt und der Anspruch auf eine „Bindestrich-Identität“ wird gegenüber der einzigen nationalen Identität einfach für ungültig erklärt. Diese Haltung ist tief in der politischen Kultur Frankreichs verwurzelt und daher wird keine franko-algerische oder franko-islamische Identität als rechtmäßig angesehen. Der Unterschied zur britischen Kultur ist bemerkenswert. Während der britische Multikulturalismus eine Bindestrich-Identität toleriert, wird sie im französischen „Monokulturalismus“ scharf abgelehnt, weil sie die exklusive Identität des republikanischen Bürgers infrage stellt. Die Ablehnung des Kopftuchs⁵ ist einerseits zurückzuführen auf die Vorstellung einer einzigen Nation, einer einzigen Kultur und einer einzigen Identität im öffentlichen Bereich, und andererseits auf die Angst vor dem Islam als eine spezifische Religion, welche die weltliche Mentalität der Gesellschaft gefährden könnte. In Großbritannien werden Bindestrich-Identitäten eher toleriert, es werden sogar „Scharia-Gerichte“ toleriert, wenn sie nicht die Legitimität der ordentlichen Gerichte überschreiten und deren Entscheidungen in Familienangelegenheiten von den Personen anerkannt werden, die eine solche beantragen. Ein Aspekt des französischen Systems ist die „Mischehe“ (27 %) im Vergleich zum britischen System (ca. 10%)⁶, wobei die Anerkennung der Gemeinschaften durch die Briten weniger Vermischung bedeutet und die Ablehnung durch die Franzosen zu einer stärkeren Vermischung unter

4) Es gibt keine Einigkeit über die Bedeutung von Laizismus im öffentlichen Bereich. Der Trend geht in Richtung einer verschärften Version des Laizismus mit dem Aufkommen einer beträchtlichen muslimischen Minderheit in Frankreich ab den Neunzigerjahren. Siehe Jean Baubérot, Les sept laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2015.

5) John Bowen, „The Republic and the Veil“, in Edward Berenson, Vincent Duclert und Christophe Prochasson, Hrsg., The French Republic: A Transatlantic History, Ithaca: Cornell University Press, 2011; Françoise Gaspard & Farhad Khosrokhavar, Le foulard et la République, La Découverte, 200; Bruno Nassim Abouard, Comment le voile est devenu musulman – Histoire d'un malentendu, 2014, Flammarion, Paris.

den Bevölkerungsteilen verschiedenen Ursprungs führt. Die Gründe dafür sind, dass Gemeinschaftsidentitäten mehr toleriert werden als in Frankreich, man kann leicht innerhalb der Gemeinschaft Ehen eingehen, wobei beide Seiten (Nicht-Muslim/innen und Muslim/innen) es vorziehen, ihre Identität beizubehalten, anstatt sie durch massive Mischehen infrage zu stellen. In Frankreich, wo gesellschaftliche Identität nicht legitim (aber nicht illegal) ist, wird das Festhalten an besonderen Gebräuchen als Zeichen der „Nicht-Integration“ angesehen, was die Bindung zwischen den Muslim/innen, die weltlich eingestellt sind, und dem Rest der französischen Gesellschaft, die in dieser Hinsicht offener gegenüber Menschen anderer Herkunft ist, erleichtert, vorausgesetzt, dass sich ein Mensch gemäß der dominanten französischen Kultur und nicht jener der Gemeinschaft verhält, der er angehört.

Das urbane Umfeld

In Frankreich werden viele soziale, kulturelle, religiöse und wirtschaftliche Probleme in den sogenannten *banlieues* (sozial und wirtschaftlich benachteiligte Vorstädte) augenscheinlich. Das sind in den meisten Fällen Bezirke außerhalb der Städte, wo eine große sozial und wirtschaftlich benachteiligte Bevölkerung lebt, wobei die meisten Einwohner/innen nordafrikanischer Herkunft sind und die Arbeitslosenrate (ein Vielfaches der landesweiten Zahlen) und die Kriminalitätsrate sehr hoch sind. Das Gefühl, trotz der formalen französischen Staatsbürgerschaft „Nicht-Bürger“ zu sein und einer „anderen Kultur“ anzugehören, entwickelt sich hier sehr stark. Viele junge Männer sehen sich als Opfer des sozialen und politischen Systems, das ihnen nicht die Möglichkeit gibt, als „normale Bürger“ zu leben, sie sind in einer „Zwickmühle“: nämlich ein „normaler Bürger“ zu sein, ohne die Möglichkeit zu haben, dieses Ziel zu erreichen. In Großbritannien existiert ebenfalls das Phänomen der „armen Innenstädte“, wo viele Menschen pakistanischer, bangladeschischer oder schwarzafrikanischer Herkunft leben, aber nicht in diesem Ausmaß, und die Kluft ist wahrscheinlich

nicht so tief wie in Frankreich. Es gibt auch einen Wandel in der Struktur der Städte, und sozial und wirtschaftlich benachteiligte Vorstädte haben auch in Großbritannien⁷ an Bedeutung gewonnen. Der große Unterschied liegt darin, dass die Vorstadtarmut nicht so stark an den ethnischen und religiösen Hintergrund der zweiten, dritten oder sogar vierten Migrantengeneration (in Frankreich aus Nordafrika; in Großbritannien aus Pakistan, Bangladesch etc.) gebunden ist.

Dennoch ist in Großbritannien das Gefühl des „Nichtdazugehörens“ bei vielen Menschen mit Migrationshintergrund sehr stark. Abschätzbare Ausdrücke, wie zum Beispiel in England „Pakis“ (für Einwanderer pakistanischer Herkunft) oder „Bougnoule“, „Beur“, „Arabe“ in Frankreich sind ein Hinweis auf das Gefühl der Stigmatisierung jener, die von der Bevölkerung nicht als echte Engländer oder Franzosen betrachtet werden.

In Frankreich sind die armen Vorstädte, wo die Jugend der zweiten oder dritten Generation nordafrikanischer Einwanderer die überwältigende Mehrheit ausmacht (bis zu 80 % der Bevölkerung), Stätten für die Entwicklung einer Kultur der Gewalt, islamistischen Hyper-Fundamentalismus (Salafismus) und Dschihadismus.

In Frankreich sind die armen Vorstädte, wo die Jugend der zweiten oder dritten Generation nordafrikanischer Einwanderer die überwältigende Mehrheit ausmachen (bis zu 80 % der Bevölkerung), Stätten für die Entwicklung einer Kultur der Gewalt, islamistischen Hyper-Fundamentalismus (Salafismus) und Dschihadismus. Soziale Ausgrenzung, kulturelle Introversion und Stigmatisierung sowie die Eigenwahrnehmung als Opfer gehen Hand in Hand und der Islam wird zum gemeinsamen Nenner für viele mit einem starken Bedürfnis nach einer Identität, die weder französisch noch arabisch ist (beide werden verweigert und zu beiden gibt es keinen Zugang). Einige beschließen kriminell zu werden, ohne dass dies einen religiösen Hintergrund hat.

Gewalt und Fehlverhalten werden zum bevorzugten Mittel, sich aus einer Situation der sozialen Ausgrenzung in eine andere Situation zu bewegen, die durch den Zugang zu den Vorteilen der Mittelschicht gekennzeichnet sind. Das, was junge Männer suchen, ist ein unmittelbarer Zugang zum Mittelschichtstatus. Sie befinden sich in einer Situation des „Weder-noch“, die Verbitterung hervorruft und ein Gefühl der doppelten „Nicht-Zugehörigkeit“, nämlich weder „Araber“ noch „Franzose“ zu sein, vermittelt. In Nordafrika gelten sie als „schmutzige Franzosen“, in Frankreich werden sie als „schmutzige Araber“

6) Agnès Leclair, „In Frankreich ist jede vierte Ehe eine Mischehe“, Le Figaro, 13. März 2017.
Steve Doughty, „Jedes 10. Ehepaar ist heute ethnisch gemischt, da die Anzahl der gemischten Familien in einem Jahrzehnt um mehr als ein Drittel gestiegen ist“, Mail Online, 3. Juli 2014.

7) „Poverty in suburbia“, Smith Institute, 2. April 2014.

gesehen.⁸ Die kriminelle Identität ist genauso ein Anreiz für ein Leben in der Mittelschicht, dessen Zugang ihren Eltern verweigert wurde. Das intensive Gefühl der verinnerlichten Unwürdigkeit veranlasst sie, nach illegitimer Anerkennung zu suchen (in ihren Augen ist eine legitime Anerkennung in der Gesellschaft unerreichbar): der dschihadistische „Antiheld“⁹, der versucht, als Star des islamistischen Extremismus in einer Negativität anerkannt zu werden, die gewollt und angenommen und sogar verlangt wird: Da man nicht in einer positiven Art und Weise anerkannt werden kann, muss man, um sich an der Gesellschaft zu rächen, in den Augen der „Ungläubigen“ in negativer Weise handeln, wobei die „Gläubigen“ diejenigen sind, die gegen die teuflischen westlichen Gesellschaften kämpfen, die sie stigmatisieren. Das Besondere an den „armen Vorstädten“ in Frankreich ist, dass dort das Hassgefühl viel intensiver als in Großbritannien ist, wo es keine Entsprechung zum „Laizismus“ gibt und die Konzentration an Leuten mit Migrationshintergrund nicht so überwältigend hoch ist. Die hohe Armutsrate und Ausgrenzung machen die Situation in Frankreich noch explosiver.

Die Auswirkung der dschihadistischen Attentate

Sowohl in Frankreich als auch in Großbritannien hatten die Terroranschläge im Namen des Islam (eigentlich im Namen einer radikalen Version des Islam) starke Auswirkungen auf die öffentliche Meinung. Der Terroranschlag im Juni 2005 in London, der 56 Tote und 784 Verletzte forderte, die Terroranschläge im März 2012 in Toulouse und Montauban in Südfrankreich durch Mohamed Merah mit 7 Toten und 6¹⁰ Verletzten, die Anschläge auf Charlie Hebdo durch die Brüder

Kouachi, bei denen am 7. Januar 2015 in Paris 12 Menschen starben und 11 verletzt wurden, und der Anschlag auf den Casher-Supermarket im Jänner 2015 durch Amélie Coulibaly mit 5 Toten und das Attentat in Paris am 13. November desselben Jahres mit über 130 Toten und 413 Verletzten hatten einen traumatisierenden Effekt und man stellte sich die Frage, ob Muslime überhaupt in der Lage seien, die Demokratie und den Rechtsstaat in Bezug auf religiöse Normen (die Scharia) zu akzeptieren. In Großbritannien gab es im ersten Monat nach den Terrorattentaten im Juli 2005 in der U-Bahn und dem Bus in London einen starken Anstieg in den Zahlen von Angriffen gegen Muslime¹¹. Nach ein paar Monaten ging die Zahl wieder zurück und lag im normalen Bereich, aber durch diesen Großanschlag gefolgt von einigen kleineren (der Soldat Lee Rigby wurde von zwei zum Islam konvertierten Jamaikanern, Michael Adelbolajo und Michael Adebowale, am 22. Mai 2013 auf grausame Weise getötet) wurde der islamistische Extremismus zum Feind Nummer eins in Großbritannien und auch in Frankreich. Es stimmt, dass die nordirischen Terroranschläge seit dem historischen Kompromiss zwischen den verschiedenen Fraktionen von Katholiken und Protestanten in Nordirland verschwunden waren, und als der Dschihadismus in Europa in den Neunzigerjahren begann, gab es in den europäischen Ländern keinen großen Terrorfeind.

Ein großes Ereignis, das den Werdegang des Dschihadismus sowohl in Frankreich als auch Großbritannien veränderte, war 2014 das Aufkommen des Islamischen Staats in Syrien und im Irak (der Islamische Staat in Sham¹² und im Irak, mit dem arabischen Akronym Daesh, wurde offiziell am 29. Juni 2014 ausgerufen, wobei seine Hauptzelle im Oktober 2006 im Irak gegründet wurde). Die Zahl junger Menschen, die sich dem IS anschlossen, betrug ca. 700 in Großbritannien und doppelt so viele in Frankreich. Al-Qaeda hatte im Vergleich dazu in einem Jahrzehnt nur eine ganz kleine Gruppe (weniger als ein Zehntel) anwerben können, während Daesh eine große Zahl junger Leute zwischen 2014 und 2016 anlockte. Das Prestige des Kalifats,

8) Die Lage der Mädchen („les beurettes“) ist komplexer. Akzeptieren sie, keinen Hijab zu tragen, können sie sich leichter in den Arbeitsmarkt in Berufe wie Sekretärin, Lehrerin oder Sozialarbeiterin oder in einem sonstigen Beruf gemäß dem Grad ihrer Ausbildung integrieren. Sie haben nicht dasselbe negative Image in der Gesellschaft, aggressiv oder impulsiv zu sein oder keine Disziplin zu akzeptieren, wie es die Jungen haben („les beurs“). Tragen sie ein Kopftuch, gelten sie als „fundamentalistisch“ und das soziale Misstrauen ihnen gegenüber macht es viel schwieriger, einen Job zu finden, d. h. unmöglich in öffentlichen Einrichtungen und viel komplizierter in der Privatwirtschaft, außer sie arbeiten in den „ethnischen Geschäften“ von gläubigen Muslim/innen. In diesem Fall sind die Möglichkeiten gezählt. In der Beziehung zwischen den „beurettes“ und den „beurs“, oder den jungen Mädchen und Buben nordafrikanischen Ursprungs, wird Feminismus von denjenigen, die dem Islam zugewandt sind, als eine koloniale Attitüde, die als Frauenbefreiung getarnt ist, gesehen. Siehe Nacira Guénif-Souilamas, *Des beurettes, Hachette littératures* 27, coll. „Pluriel“, 2003; Nacira Guénif-Souilamas und Eric Macé, *Les Féministes et le garçon arabe*, Editions de l'Aube, 2004.

9) Siehe Farhad Khosrokhavar, „The New European Jihadism and its avatars“, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, Vienna University Press, Ausgabe 3. Juli 2016; *Radicalization. Why Some People Choose the Path of Violence*, The New Press, 2017.

10) Geboren 1988 in Frankreich als Sohn algerischer Eltern, beschreitet Mohammed Merah den Weg vieler junger Männer nordafrikanischen Ursprungs in den armen Vorstädten in Frankreich: schwierige Familienverhältnisse, Gewalt in der Familie, Unterbringung in Spezialeinrichtungen, abweichendes Verhalten, Gefängnis, Radikalisierung; und zwischen dem 11. und 22. März 2012 tötet er sieben Menschen, darunter drei muslimische Soldaten, drei jüdische Kinder und einen Erwachsenen, und verwundet sechs weitere. Er wurde von der französischen Polizei bei einem Schusswechsel am 22. März 2012 getötet.

11) „Hassverbrechen nehmen nach Bombenattentaten in GB zu, Die Anzahl der Angriffe auf Asiaten hat seit den Londoner Bombenattentaten beträchtlich zugenommen, so die Polizei und muslimische Gruppen“, BBC, 28. Juli 2005. DIE AUSWIRKUNGEN DER BOMBENATTENTATE VOM 7. JULI 2005 AUF MUSLIMISCHE GEMEINSCHAFTEN IN DER EU, EUMC – Europäischer Militärausschuss, November 2005.

12) Sham bezieht sich auf Groß-Syrien einschließlich Libanon in traditioneller islamischer Sprechweise.

die Propagandamaschine des Islamischen Staats (IS) und die Bereitschaft der jungen Leute, das selbstausgerufene Kalifat zu verteidigen, machten es zu einem riskanteren und gefährlicheren sozialen und politischen Unterfangen im Namen des Islam als je zuvor.

Das Fundamentalismusproblem und die „Zwei-Welten“-Sackgasse

In Europa ist, vielleicht im Gegensatz zu den Vereinigten Staaten, die Säkularisierung in den vergangenen fünfzig Jahren weitgehend einvernehmlich unter den Christen vorangeschritten. Der Verlust des Einflusses der katholischen Kirche in Ländern wie Italien, Spanien, Portugal und Polen unter den neuen Generationen hat die Verfechter des Säkularismus in ihrer Legitimität bestätigt und es gibt keine größeren Reibungspunkte zwischen der Politik und den katholischen oder protestantischen Kirchen. In Frankreich hat die katholische Kirche seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts den Laizismus anerkannt, und in anderen europäischen Ländern stellt keine christliche Glaubensgruppe die Demokratie infrage. Das Hauptproblem, seit der Islam die zweitgrößte Religion in vielen europäischen Ländern geworden ist, liegt in der Frage, wie man mit der Religion Allahs umgehen soll.

Bei den Christen verhalten sich selbst fundamentalistische Gruppierungen in der Öffentlichkeit in einer solchen Art und Weise, die in der Öffentlichkeit weder jemanden beleidigt noch die politischen und kulturellen Kompromisse infrage stellt, die im vergangenen Jahrhundert erreicht wurden. Das ist beim Islam, dem Newcomer in den politischen und sozialen Arenen in Westeuropa, nicht der Fall.

Großbritannien und Frankreich haben jeweils eine Haltung gegenüber dem islamistischen Fundamentalismus, die den Unterschied zwischen den politischen Kulturen in beiden Ländern, und gleichzeitig eine gewisse Übereinstimmung, was soziales Misstrauen und Ablehnung gegenüber dem Islam und den Muslimen in Europa betrifft, zeigt.

In einer Hinsicht haben Frankreich und Großbritannien etwas gemeinsam: die Einschätzung, dass der Integrationsprozess schwierige Zeiten

In Europa ist, vielleicht im Gegensatz zu den Vereinigten Staaten, die Säkularisierung in den vergangenen fünfzig Jahren weitgehend einvernehmlich unter den Christen vorangeschritten.

durchmacht, zumindest was einen beträchtlichen Teil der Bevölkerung betrifft, der aus der Einwanderungswelle in den Sechzigerjahren und danach her stammt.

Zahlreiche Studien in Frankreich und Großbritannien belegen, dass ein Muslim mit Namen Mohammed nicht dieselben Einstellungschancen und vor allem nicht die Möglichkeit hat, dieselbe Art von Job wie sein Kollege mit Namen Robert zu finden. Die Gründe sind vielfältiger Natur, aber alle kommen zu der Einschätzung, dass Muslime entweder unfähig sind, dieselbe Aufgabe zu bewältigen, oder dass es die Öffentlichkeit nicht gerne sieht, dass ein Muslim einen Posten belegt, der besser mit einem „Nicht-Muslim“ besetzt wäre (zum Beispiel bei Jobs in der Öffentlichkeitsarbeit). Soziale Vorurteile gegen Muslime sind vor allem im Privatsektor stark verbreitet. In Frankreich heißt Diskriminierung am Arbeitsplatz, dass Robert drei- bis fünfmal bessere Chancen als Mohammed hat, einen passenden Job gemäß seiner Ausbildung zu finden, und dass sich vor allem trotz derselben Qualifizierung junge Menschen mit Migrationshintergrund mit weniger gut bezahlten Jobs und hierarchisch niedrigeren Positionen als ihre französischen Kolleg/innen ohne Migrationshintergrund begnügen müssen¹³. Das ist der Grund für die frühere Ausnahmeentwicklung in der Gefängnisverwaltung, der Polizei und der Armee, wo die Aufnahmeprüfung zumindest schriftlich anonym erfolgt. 2005 waren in der französischen Armee zwischen 10 % und 20 % des Personals maghrebischer Herkunft. In ähnlicher Weise zeigen die verfügbaren Daten in England die große Kluft zwischen Muslimen und den anderen. Laut einer Studie der Universität Manchester waren 2014 die Chancen für männliche Muslime auf einen Job um 76 % geringer als für einen englischen Christen desselben Alters mit derselben Qualifikation¹⁴. Für muslimische Frauen waren die Chancen auf einen Job zu 65 % geringer als für ihre weißen christlichen Kolleginnen¹⁵.

Mit anderen Worten, an einer Universität zu sein oder sogar einen Job zu haben (für junge Personen mit Migrationshintergrund bedeutet dies eine unterqualifizierte Beschäftigung im Vergleich zu Franzosen oder

13) Claire Adida & David Laitin & Marie-Anne Valfort, Mesurer la discrimination, Apports de l'économie expérimentale, 2013; Marie-Anne Valfort, Musulmans: la réalité des discriminations au travail 9.4.2015, <http://www.la Tribune.fr/opinions/tribunes/musulmans-la-realite-des-discriminations-au-travail-467384.html>; Hakim El Karoui, Un islam français est possible, Institut Montaigne, September 2016.

14) University of Manchester, Centre on Dynamics of Ethnicity, Britain's ethnic minorities are facing barriers to social mobility und job opportunities, 2014.

15) Roger Dobson, „Britische Muslime laut einer Studie mehr als andere Minderheitsgruppen mit Diskriminierung am Arbeitsplatz konfrontiert“, The Independent Online, 30.11.2014.

Engländern ohne Migrationshintergrund) heißt nicht, dass Muslime nicht frustriert sind oder sich nicht entfremdet fühlen. Viele junge Leute nordafrikanischer Abstammung in Frankreich und indischer in England leiden unter Diskriminierung, egal ob sie auf der untersten Stufe der sozialen Leiter stehen oder zum Mittelstand gehören.

Andererseits hat die Diskriminierung am Arbeitsplatz in Großbritannien während der letzten zehn Jahre zugenommen¹⁶.

Ähnlich ergeht es jenen, die ins Gefängnis kommen, denn meist ist die Zugehörigkeit zu einer Gruppe mit Migrationshintergrund ein erschwerender Faktor: In Großbritannien ist der Anteil der muslimischen Häftlinge dreimal höher als ihr Bevölkerungsanteil: Sie stellen 15% der Gefängnisinsassen dar, obwohl sie nur 4,7% der Bevölkerung¹⁷ ausmachen. In Frankreich ist ihre Inhaftierungsrate nach Schätzungen vier- bis fünfmal höher als ihr Bevölkerungsanteil¹⁸.

Andererseits gibt es Formen der Abkapselung unter den Muslim/innen in verschiedenen europäischen Ländern. Diejenigen, die „fundamentalistisch“ gegenüber der Gesellschaft eingestellt sind, werfen die Frage nach politischer Treue und kultureller Identifizierung mit ihren säkularen Ländern auf. So zeigte das Ergebnis einer Umfrage unter einer repräsentativen Anzahl von Muslim/innen aus dem Jahr 2016, dass die muslimische Gemeinschaft zu einem „separaten Staat im Staat“ in England geworden ist, was die Debatte über Multikulturalismus und sein Versagen bei der Integration der Muslim/innen wieder anheizte. Die Umfrage besagt, dass nur eine/r von drei Muslim/innen (34%) die Polizei rufen würde, wenn sie das Gefühl hätten, ein Verwandter hätte etwas mit radikalem Islamismus zu tun. 23% der englischen Muslim/innen gaben an, dass die islamische Scharia das englische Recht in den Gebieten Großbritanniens ersetzen sollte, wo es einen hohen muslimischen Bevölkerungsanteil gibt; 52% der Muslim/innen im Vergleich zu 22% der nicht-muslimischen Engländer/innen lehnen Homosexualität ab und würden sie vom Gesetz als illegal erklären lassen. Fast ein Drittel (31%) der britischen Muslim/innen ist der Meinung, dass

So zeigte das Ergebnis einer Umfrage unter einer repräsentativen Anzahl von Muslim/innen aus dem Jahr 2016, dass die muslimische Gemeinschaft zu einem „separaten Staat im Staat“ in England geworden ist, was die Debatte über Multikulturalismus und sein Versagen bei der Integration der Muslim/innen wieder anheizte.

Polygamie legalisiert werden sollte, und von den unter 24-Jährigen gaben 35% an, dass es akzeptabel sei, mehr als eine Frau zu haben. 35% von ihnen erklärten im Vergleich zu 8% der Nicht-Muslim/innen, dass Juden zu viel Macht in Großbritannien haben.¹⁹ Mit anderen Worten, es gibt eine doppelte Entfremdung: Die Muslim/innen sind frustriert in einem Land, wo soziale Vorurteile zugenommen haben und wo es keine Chancengleichheit im Beruf gibt (dasselbe Gefühl ist in Frankreich vorhanden). Umgekehrt sind nicht-muslimische Engländer/innen immer mehr frustriert durch eine große Anzahl von Muslim/innen, die Ideen und Vorstellungen vertreten, die stark von den ihren in Bezug auf Staatszugehörigkeit, Respekt vor dem Gesetz und Gleichheit zwischen Männern und Frauen abweichen.

In Frankreich zeigt eine Studie des Montaigne-Institutes, dass für 28% der Muslim/innen in Frankreich die Scharia über den Gesetzen der Republik steht; für 60 Prozent der Befragten sollte es Mädchen möglich sein, das Kopftuch in der Schule zu tragen (dies ist in den öffentlichen Schulen gesetzlich verboten); 48% wollen in der Lage sein, ihre religiöse Zugehörigkeit am Arbeitsplatz zu zeigen; 58% der Männer und 70% der Frauen sind für das Kopftuch²⁰. Diese Daten stehen im Widerspruch zu der öffentlichen Meinung in Frankreich, die weitaus weltlicher als in Großbritannien ist.

Einerseits werden Muslim/innen diskriminiert, andererseits zeigt eine Minderheit von ihnen (zwischen einem Drittel und einem Viertel) „fundamentalistische Tendenzen“, die im Widerspruch mit den gesellschaftlichen Normen und der Kultur stehen²¹. Man kann zu Recht behaupten, dass zwei Drittel (72%) der Muslim/innen kein großes Problem mit den demokratischen Regeln und den kulturellen Normen der Gesellschaft haben, wobei 28% der Scharia gegenüber den Gesetzen der französischen Republik²² den Vorzug geben. Dennoch hat eine Minderheit ein starkes Spannungsverhältnis mit den kulturellen Gepflogenheiten im europäischen Alltag, insbesondere wenn es um Heirat, Geschlechtergleichstellung, den Rechtsstaat (das sogenannte

16) Emily Dugan, „Versteckter Rassismus in Großbritannien: Benachteiligung am Arbeitsplatz hat in den letzten zehn Jahren zugenommen“, The Independent Online, 3.12.2014.

17) Grahame Allen, Noel Dempsey, Prison Population Statistics, House of Commons Library, 4. Juli 2016; Anzahl britischer Muslime im Gefängnis verdoppelt sich in einem Jahrzehnt auf 12.000. The Independent, 28.3.2014.

18) In Frankreich ist es gesetzlich verboten, jemanden für die offizielle Statistik nach seiner Religion zu fragen. Siehe Farhad Khosrokhavar, Islam en prison, Paris 2004; Prisons de France, Robert Laffont, 2016.

19) „What British Moslems Really Think“, ICM-Umfrage für einen Dokumentarbericht auf Channel 4, ausgestrahlt am 13.4.2016.

20) Hakim el Karoui, Un islam français est possible, Institut Montaigne, 2016.

21) Roger Dobson, „Britische Muslime laut einer Studie mehr als andere Minderheitsgruppen mit Diskriminierung am Arbeitsplatz konfrontiert“, The Independent Online, 30.11.2014; Hakim El Karoui, Un islam français est possible, Institut Montaigne, September 2016.

22) Selon un sondage IFOP, 28% de musulmans „rigoristes“ en France ... www.capital.fr/.../selon-un-sondage-ifop-28-de-musulmans-rigoristes-en-France-1165... 18 sept. 2016.

„von Menschenhand gemachte Gesetz“, das ist das von der Gesellschaft erlassene Gesetz und nicht das Scharia-Gesetz) geht. Diese Spannung zusammen mit der diskriminierenden Haltung gegenüber Muslim/innen führten zu starkem Misstrauen auf beiden Seiten und die europäischen Gesellschaften, die mit kulturellen und wirtschaftlichen Problemen konfrontiert sind, betrachten Muslim/innen zum Teil als Sündenböcke und eine beträchtliche Minderheit von Muslim/innen bemängelt die kulturellen und politischen Normen der Gesellschaft, was zu einem anhaltenden gegenseitigen Misstrauen führt, und zwar nicht nur im täglichen Leben, sondern auch auf der Makro-Ebene. Die Frage der Integration der Muslim/innen ist daher weit von einer Lösung entfernt, trotz mancher optimistischen Behauptungen vonseiten der Behörden. Populistische Politiker/innen nutzen die Gelegenheit, Muslim/innen willkürlich für soziale Probleme verantwortlich zu machen. In vielen Ländern, wie Frankreich, Belgien, Holland, Großbritannien, Schweden, Norwegen u. a., heizen populistische Ansichten die Ablehnung von Muslim/innen an.

Schlussfolgerung

Sowohl die französische republikanisch dominierte „monolithische“ Identität als auch die englischen multikulturellen „polyzentrischen“ Kulturen scheinen sich in einer Krise zu befinden, wobei beide nicht die hohe Konzentration an sozial und wirtschaftlich benachteiligten Menschen mit anderem ethnischen Hintergrund und die darausfolgenden Konsequenzen verhindern können: hohe Arbeitslosenrate, hohe Kriminalitätsrate, hohe Schulabbruch und das starke Gefühl, stigmatisiert zu sein.

Die nationale Kultur spielt auch eine große Rolle. In Frankreich ebnet der Laizismus den Weg zu einer direkten Konfrontation mit einer beträchtlichen Anzahl von Muslim/innen, wohingegen in Großbritannien die multikulturelle Einstellung Konflikte weniger wahrscheinlich macht. Das Problem der Integration der Muslim/innen in Frankreich und Großbritannien weist Hindernisse auf, einerseits unter jenen, die wirtschaftlich und sozial ausgegrenzt sind, und andererseits unter jenen, die stark fundamentalistische Ansichten der Religion

teilen. Soziale Vorurteile und anti-muslimischer Rassismus machen die Gesamtsituation noch komplizierter, auch wenn ein beträchtlicher Teil der Muslime/innen allmählich zu französischen oder englischen Bürger/innen wird.

Im Allgemeinen ist der Islam in Europa, insbesondere in Frankreich und Großbritannien, ein Phänomen, das schon Bestandteil der europäischen kulturellen, politischen und sozialen Landschaft ist und auch in der Zukunft sein wird. Das Problem ist, dass die Mehrheit der Muslim/innen sich in die Wirtschaft und die Gesellschaft integriert, die politischen und kulturellen Normen und die Gesetze, die in den europäischen Gesellschaften herrschen, akzeptiert, aber dass eine beträchtliche Minderheit, zwischen einem Drittel und einem Viertel von ihnen, zwiespältige Gefühle gegenüber den geltenden gesellschaftlichen Regeln hegt und zwischen einer „Rückkehr zum Islam“ und einer „Integration in die Gesellschaft“ hin- und hergerissen ist. Eine äußerst geringe Minderheit entscheidet sich für den Weg des gewaltsamen Bruchs mit der Gesellschaft im Namen einer radikalen Version des Islam.

Andererseits zeigen die europäischen Gesellschaften nicht dieselbe Art von „Neutralität“ gegenüber Muslim/innen wie gegenüber den anderen Bürger/innen. Soziale Vorurteile und Stigmatisierung machen das Gefühl der staatlichen Zugehörigkeit unter Muslim/innen der zweiten, dritten oder sogar vierten Generation noch schwieriger. Soziale Vorurteile auf beiden Seiten und das Gefühl des „Weder-noch“ (weder Araber noch Franzose, weder Pakistani oder Bangladeshi noch Engländer) führt zu einer Konfrontationshaltung, die man „Identitätsfundamentalismus“ nennen könnte, in der die Religion in vielen Fällen instrumentalisiert wird, um seine Identität im Gegensatz zu den hauptsächlich weltlichen Tendenzen innerhalb der Gesellschaft festzulegen.

In Zukunft muss die Integration dieser Minderheit unter den Muslimen durch soziale Basismaßnahmen zwischen Muslim/innen und Nicht-Muslim/innen und durch ein aktiveres Engagement der Regierungen unterstützt werden, um diese innerhalb von Europa zu erleichtern. Das ist eine Aufgabe, der wir uns stellen müssen und die nicht bewältigt werden kann ohne gegenseitiges Verständnis auf beiden Seiten, sowohl aufseiten der Muslim/innen als auch der Nicht-Muslim/innen in Europa.

Islam auf dem Balkan – ein historischer Überblick bis hin zur Gegenwart

Beitrag von: Saïda Keller-Messahli



Saïda Keller-Messahli ist eine der bekanntesten Islamexpertinnen in der Schweiz und wurde 2016 mit dem Schweizer Menschenrechtspreis ausgezeichnet. Sie ist die Gründerin des Forums für einen fortschrittlichen Islam und Mitbegründerin der Ibn Rushd-Goethe-Moschee in Berlin.

Einleitung

Vielen Menschen ist nicht bewusst, dass auch Europa eine islamische Geschichte hat, was angesichts des Unbehagens rund um den Islam in großen Teilen der europäischen Bevölkerung und der rechtspopulistischen Hetze einer sowohl historischen als aber auch kritischen Auseinandersetzung bedarf, denn die Problematik des Islamismus oder politischen Islam auf europäischem Boden allgemein und dem Balkan im Besonderen geht zurück bis ins Mittelalter, als die Türken die Länder des ehemaligen Jugoslawien beherrschten.

Der folgende Beitrag widmet sich den Ursachen für den politisch-religiösen Fundamentalismus gerade in den Ländern Bosnien und Kosovo und veranschaulicht, wie sich erzkonservative Staaten wie Saudi-Arabien dieses Terrain für ihre Zwecke zunutze machen.

Siegeszug des Osmanischen Reiches und 500 Jahre Besatzung

Die Verbreitung des Islam in den heutigen Balkan-Staaten bzw. im alten Jugoslawien lange vor dem Bürgerkrieg 1992 bis 1995 setzte am Ende des 14. Jahrhunderts ein, als die Osmanen (Türken) ihre Politik der gewaltsamen Expansion auf das Gebiet im Südosten Europas ausdehnten. In den knapp hundert Jahren davor hatten die muslimischen Osmanen, deren Name auf den anatolischen Stammesführer und Begründer des späteren Reichen, Osman, zurückgeht, weite Teile des Byzantinischen Reiches erobert. Nachdem sie zunächst Mazedonien und dann Bulgarien besiegten, standen sie im Juni 1389 vor den Toren Serbiens und schlugen Fürst Lazar Hrebeljanovic und dessen Heer in der legendären Schlacht vom Amselfeld¹ im heute unabhängigen Kleinstaat Kosovo. Für die Serben stellt diese Niederlage bis heute ein nationales Trauma dar, welches vor allem nationalistische Kreise zu einer Art „Negativ-Sieg“ verklärten, die ausgerechnet den Tag des Gefechts (28. Juni) zum Nationalfeiertag erhoben.

Die Verbreitung des Islam in den heutigen Balkan-Staaten bzw. im alten Jugoslawien lange vor dem Bürgerkrieg 1992 bis 1995 setzte am Ende des 14. Jahrhunderts ein.

In den Jahrzehnten nach dem Sieg über Serbien setzten die Osmanen ihren Eroberungsdrang kontinuierlich fort und stießen immer weiter nach Norden vor, bis sie 1463 die Stadt Jaice in Zentralbosnien einnahmen und da selbst den letzten König des Landes, Stjepan Kotromanic, töteten. Nur zehn Jahre zuvor hatten sie ihren Feldzug auf byzantinischem Boden mit dem Fall der uralten und bedeutungsschwangeren Metropole Konstantinopel gekrönt und die über tausendjährige christliche Herrschaft beendet. Der Verlust des Wahrzeichens des oströmischen Reiches durch die muslimischen Osmanen wog schwer im christlichen Europa, umso mehr als die Spanier seit geraumer Zeit schon damit beschäftigt waren, ihre „Reconquista“, die Rückeroberung der iberischen Halbinsel von den Mauren, voranzutreiben. Am 2. Januar 1492 endete mit dem Fall Granadas die christliche „Reconquista“ Spaniens. So fiel mit Granada die letzte Bastion der Muslime, mit welcher im Jahre 711 nach Christus alles begonnen hatte, worauf der italienische Seefahrer Christoph Kolumbus vom kastilischen Königspaar Isabella und Ferdinand die Erlaubnis erhielt, seine Reise über den atlantischen Ozean anzutreten, um – wie er glaubte – auf dem Seeweg Westindien erreichen zu können.

Die Osmanen gaben sich mit der Eroberung des ganzen Balkangebiets freilich nicht zufrieden, waren sie doch von einem militärischen Erfolg zum nächsten geeilt. Nun machten sie sich daran, auch die Mächte in Mittel- und Osteuropa, namentlich die Habsburger, herauszufordern. Zu diesem Zweck zogen die Osmanen 1529 mit einem riesigen Heer unter Führung von Sultan Suleiman II. vor die Residenzhauptstadt des Habsburgerreiches Wien und belagerten diese drei Wochen. Obschon die Osmanen etliche Vorstöße unternahmen, um die Stadt zu stürmen, scheiterten sie an den vereinten Kräften des Heiligen Römischen Reiches. Dieser sogenannten „Ersten Türkenbelagerung“ folgte 1683 eine zweite, die ebenfalls misslang und den türkisch-österreichischen Krieg auslöste. Die Habsburger drängten die Osmanen bis weit nach Serbien zurück, mussten den Feldzug jedoch einstellen, weil ein Angriff des französischen Königs Ludwig XIV. im Rheinland Kaiser Leopold I. nötigte, den Großteil seines Heeres an die Westgrenze des Reiches zu verschieben. Dadurch gewannen die osmanischen Streitkräfte wieder an Oberhand und verdrängten nun ihrerseits die Reste der kaiserlichen Armee, der sich im Verlauf des Krieges zahlreiche Serben angeschlossen hatten, die die Habsburger als Befreier sahen und diese im Kampf gegen ihre Besatzer unterstützten. Weil die Serben im Kosovo nach

¹⁾ Die Schlacht diente den serbischen Nationalisten als Begründung für die Vertreibung der Muslime sowohl in Bosnien als auch Kosovo mit dem Argument, die Serben stünden vor neuen Bedrohungen.

dem Abzug des kaiserlichen Heeres Repressalien durch die Osmanen befürchteten, verließen rund 40.000 von ihnen ihre Heimat und flohen mit dem Patriarchen der serbisch-orthodoxen Kirche in die heutige Vojvodina an der ungarischen Grenze. Leopold versah sie mit dem Privileg der freien Religionsausübung, die ihnen bereits die Osmanen zugestanden hatten.

Der Exodus von 1690 hatte unter anderem zur Folge, dass die Osmanen Zehntausende von albanischen Familien im Kosovo ansiedelten, während kaum noch Angehörige der serbischen Volksgruppe vorhanden waren. Die demografische Entwicklung in dieser Zeit erklärt auch, warum der Kosovo noch heute mehrheitlich von Albanern bewohnt wird – und weshalb die ehemalige serbische Provinz selbst nach internationaler Anerkennung ihrer Unabhängigkeit nach wie vor ein großes Potenzial für Unruhen aufweist, zumal die ansässige serbische Minorität sowie Serbien Kosovo als unabhängigen Staat vermutlich niemals akzeptieren werden.

Im Zuge der Gebiets-Annexionen ließen sich viele Osmanen bzw. Türken auf dem Balkan und insbesondere in Bosnien nieder. Darunter befanden sich sowohl ehemalige Angehörige des osmanischen Heeres als auch Beamte der „Hohen Pforte“, des Hauptsitzes des jeweiligen Sultans, zahlreiche Handwerker und Kaufleute, die von den neuen Machthabern ins Land geholt wurden. Zum einen lag dieser großangelegten Volksverschiebung die Absicht zugrunde, binnen nützlicher Frist den Anteil türkischer Landsleute unter den sowohl katholischen als auch serbisch-orthodoxen Slawen zu vermehren. Auf der anderen Seite konnte dadurch die islamische Gesetzgebung zügiger eingeführt werden, ohne jedoch – wie oben erwähnt – die religiöse Integrität der indigenen Volksgruppen zu verletzen oder gar Zwangskonversionen zu vollziehen. Im Fall von Bosnien hätte sich eine entsprechende Maßnahme ohnehin erübrigt, weil die sogenannte „Bosnische Kirche“, eine von Katholizismus und Orthodoxie unabhängige christliche Gemeinschaft, praktisch schon inexistent war, was den Übertritt einer beträchtlichen Mehrheit bosnischer Christen zum Islam begünstigte. Deshalb leben heute zumeist Muslime auf dem Gebiet, das heute als „Bosnien-Herzegowina“ bezeichnet wird.

Die freiwillige Konversion zum Islam erfolgte vor allem bei den bosnischen Adeligen primär aus pragmatischen Gründen, sahen diese doch

Die freiwillige Konversion zum Islam erfolgte vor allem bei den bosnischen Adeligen primär aus pragmatischen Gründen, sahen diese doch darin die Chance, auch unter den neuen Herren eine vorherrschende Stellung in der Gesellschaft beizubehalten.

darin die Chance, auch unter den neuen Herren eine vorherrschende Stellung in der Gesellschaft beizubehalten. Die einfache Bevölkerung, namentlich Bauern, stellte sich solche und ähnlich gelagerte Fragen wohl kaum. Ob katholisch, serbisch-orthodox oder muslimisch: Das alltägliche Überleben stand im Vordergrund, und wem sie den Zehnten abliefern mussten, spielte im Endeffekt keine Rolle. Auch machten sich die Osmanen selber darüber keine großen Gedanken, da die Slawen in ihren Augen ein minderwertiges Volk darstellten². Andere wiederum machten sich das osmanische Lehnswesen, das „Timur-System“ zunutze, indem sie sich dem Staat als Beamte anboten und Grundstücke verliehen bekamen, die sie den Bauern verpachteten. Dafür konnte der Sultan im Kriegsfall jederzeit die Dienste dieser Beamten in Anspruch nehmen und sie als Reitersoldaten für das Heer verpflichten.

Eine andere Form des Dienstes an der Hohen Pforte fand sich in den „Janitscharen“ wieder, einer Elitetruppe, deren Angehörige bereits als Kinder und Jugendliche rekrutiert wurden. Das System der „Knabenlese“ war sowohl geschickt als auch brutal, da diese Jungen ihren Eltern in der Regel einfach entrissen oder gar entführt wurden und zumeist nie wieder zurückkehrten. Stattdessen erhielten die zukünftigen Janitscharen eine für damalige Verhältnisse hervorragende Ausbildung und konnten sich bei Eignung und besonderen Verdiensten um den Staat bis zum Großwesir des Reiches hocharbeiten, wie bspw. der gebürtige Serbe Sokollu Mehmed Pascha, der im 16. Jahrhundert lebte.

Der langsame Niedergang der osmanischen Herrschaft auf dem Balkan setzte im Verlauf des 18. Jahrhunderts ein, als nach fast vier Jahrhunderten allmähliche Territorialverluste den Einfluss der Türken in Südosteuropa zusehends schmälerten.

Der langsame Niedergang der osmanischen Herrschaft auf dem Balkan setzte im Verlauf des 18. Jahrhunderts ein, als nach fast vier Jahrhunderten allmähliche Territorialverluste den Einfluss der Türken in Südosteuropa zusehends schmälerten. Vermehrte Aufstände innerhalb des Reichsgebiets (vor allem in Serbien) leisteten dem Schrumpfpfprozess neben den militärischen Auseinandersetzungen mit anderen Mächten Vorschub. Die Bestrebungen der Serben, das osmanische Joch nach so langer Zeit abschütteln zu können, erfuhren zusätzlich Aufwind, als das ebenfalls christlich-orthodoxe Russland auf die Bildfläche trat und den Türken im österreichisch-russischen Türkenkrieg 1877–1878 ziemlich zusetzte. Das Osmanische Reich musste u. a. die Halbinsel Krim im Schwarzen Meer abtreten und Sultan Selim III. sah sich

2) Alexander Nyffenegger: Bosnien – Ein Land zwischen Korruption und Extremismus (haag+Herchen 2015 S. 24).

genötigt, das Heer einer Reform zu unterziehen, was nur über eine kräftige Steuererhöhung möglich war. Hinzu kam, dass die Bedeutung der Janitscharen für die Hohe Pforte beschnitten wurden, was in Verbindung mit besagter Steuererhöhung 1808 in eine veritable Staatskrise mündete.

Bereits vier Jahre zuvor wagten die Serben einen Aufstand unter dem Viehhändler Djordje „Karadjordje“ Petrovic, der sich vorrangig gegen die Janitscharen richtete; die Elitetruppe hatte sich um die Jahrhundertwende besonders hervorgetan, die serbische Bevölkerung systematisch zu terrorisieren. Als dann zu Beginn des Jahres 1804 willkürlich eine große Anzahl serbischer Dorfältester, sogenannter „Knezen“, von den Janitscharen ermordet wurden, initiierte Petrovic einen ersten Volksaufstand. Dieser endete zunächst mit einem Etappensieg der Rebellen, die eine autonome Verwaltung anstrebten und auf den Schutz der Russen und Österreicher bauten. Doch aufgrund der sich zuspitzenden Situation zwischen Napoleon Bonapartes Frankreich und dem zaristischen Russland, die 1812 in einem für den französischen Kaiser desaströsen Russlandfeldzug endete, ließ der Druck der Russen auf das Osmanische Reich nach. Die Türken schlugen diesen ersten Aufstand schließlich nieder, aber die Serben forderten die Besatzungsmacht immer wieder heraus, sodass 1815 eine zweite Rebellion ausbrach, deren Initiator Milos Obrenovic das Land fünfzehn Jahre danach in ein autonomes Fürstentum führte.

Auf dem Gebiet Bosniens und der Herzegowina herrschte um die Mitte des 19. Jahrhunderts zwar immer noch der Verwaltungsapparat des Osmanischen Reiches, doch der Zustand des Landes war laut dem kroatischen Schriftsteller Matija Mazuranic (1817–1881) in ökonomischer und sozialer Hinsicht rückständiger als in jeder anderen Provinz der türkischen Machthaber³. Zudem sollen in dieser letzten Phase geradezu anarchische Verhältnisse geherrscht haben; jedenfalls fand Mazuranic nichts vor, das auf die Einhaltung gesetzlicher Vorschriften gedeutet hätte. Auch hob der Autor, der Bosnien zwischen 1839 und 1840 bereist hatte, hervor, dass die Christen systematisch unterdrückt würden, indem man sie enteignete und junge Frauen zur Konversion zwang. Es mag sein, dass der kroatische, ergo katholische,

Schriftsteller seine Eindrücke allenfalls sogar ein wenig dramatisierte, jedoch kann man davon ausgehen, dass im Zuge der Zerfallserscheinungen der staatlichen Strukturen des Reiches die Gesetzlosigkeit um sich gegriffen hatte und dass die nach wie vor dominierenden Türken die religiösen Vorschriften nach Gutdünken auslegten bzw. praktizierten – ohne Konsequenzen von der Hohen Pforte zu befürchten. Deren etappenweiser Rückzug aus Bosnien, das von 1878 bis 1918 unter der Okkupation Österreich-Ungarns stand, sowie ein Aufstand der bosnischen Serben im Jahre 1876 markierten das Ende der jahrhundertelangen Okkupation. Dies war auch von Bedeutung für den Erlass des Islamgesetzes 1912 in Österreich. Als das Osmanische Reich an der Seite der Mittelmächte Deutschland und Österreich-Ungarn in den Ersten Weltkrieg zog, ging es schließlich gemeinsam mit seinen Verbündeten unter.

Muslimen im Zweiten Weltkrieg

Die Machtverhältnisse auf dem Balkan änderten sich nach dem Ende des Ersten Weltkriegs fundamental, zumal die verschiedenen Länder des späteren Jugoslawien in eine Monarchie unter Führung der Serben umgewandelt wurden. Serbien schuf als eine aus dem Krieg hervorgegangene Siegermacht bereits durch den militärischen Vorstoß seiner Armee bis nach Slowenien quasi ein Präjudiz für die Vereinigung der Südslawen. Dieses neue „Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen“ (SHS) agierte zunächst als konstitutionelle, dann als autoritäre Monarchie, worin die ethnischen respektive religiösen Minderheiten von den drei dominierenden Völkern Serbiens, Kroatiens und Sloweniens als Randerscheinung angesehen und entsprechend behandelt wurden. Es lag weder in der Absicht des serbischen Königshauses noch des Parlaments (bis 1929, ab dann uneingeschränkte Herrschaft König Alexanders I. Karadjordjevic und Abschaffung der parlamentarischen Strukturen für mindestens zwei Jahre), die Muslimen mit einem eigenen identitätsstiftenden Status zu versehen; sie waren lediglich „islamisierte“ Serben und Kroaten und suchten wiederum Halt in einer Rückbesinnung auf die konfessionell-kulturelle Identität, nicht zuletzt aus Schutz vor Strategien einer allfälligen Inanspruchnahme oder gar Oktroyierung einer Staatsreligion durch Serbien oder Kroatien. Der

3) Matija Mazuranic: Ein Blick nach Bosnien (Wien, ReproZ 2008).

Anteil slawischer Muslime innerhalb des Königreichs betrug etwa zehn Prozent, indes die orthodoxen Serben die große Mehrheit (47 %) bildeten, neben den katholischen Kroaten und Slowenen (39 %)⁴.

Die Dominanz Serbiens in jeder wichtigen Schaltstelle des neuen Staats führte auf serbischer Seite zwangsläufig zu mitunter übermütigen Handlungen oder sogar Übergriffen gegen die Minderheiten. Dies hatte zur Folge, dass bis 1923 ca. 100.000 Muslim/innen aus Bosnien und dem Sandschak (ein ehemaliger osmanischer Verwaltungsbezirk, der an Serbien, Montenegro und Kosovo grenzte) die Flucht ergriffen, da sich niemand für die muslimischen Bürger/innen des Landes interessierte und diesen weder vollständige Anerkennung ihrer Ethnie noch dieselben Rechte zukommen lassen wollte. Zudem verdichteten sich die Spannungen zwischen Kroaten und Serben, den beiden größten Völkern, da die Kroaten den großserbischen Zentralismus ablehnten und als Verwaltungseinheit innere Autonomie forderten. 1929 schließlich war – nicht zuletzt auch bedingt durch das Attentat eines Vertreters der serbischen Radikalen Volkspartei auf einige Vertreter der kroatischen Bauernpartei, wobei Parteichef Stjepan Radic und zwei weitere Abgeordnete erschossen wurden – die Situation derart zerfahren geworden, dass das Land de facto unregierbar wurde, worauf König Alexander den Parlamentarismus durch die Diktatur ersetzte. Darüber hinaus wurde aus dem Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen das „Königreich Jugoslawien“, bis 1941 das Land von Deutschland und Italien erneut besetzt wurde.

Die wohl schlimmste Phase vom Beginn der Osmanischen Herrschaft bis zum Bürgerkrieg Anfang der 1990er-Jahre offenbarte sich während des Zweiten Weltkriegs, als nach der Zerschlagung Jugoslawiens die Wehrmacht und vor allem Heinrich Himmlers SS wütete, neben den faschistischen „Ustasa“ unter dem kroatischen Diktator von Hitlers Gnaden, Ante Pavelic. Dieser funktionierte das Land binnen kürzester Zeit in ein brutales Regime um, das sich bis Kriegsende zahlreicher Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Kriegsverbrechen schuldig machen würde. Mehrere Hunderttausend Juden und Serben fielen den Ustasa zum Opfer, wovon die meisten im Vernichtungslager Jasenovac, ca. 100 Kilometer von Zagreb entfernt, waren.

Die wohl schlimmste Phase vom Beginn der Osmanischen Herrschaft bis zum Bürgerkrieg Anfang der 1990er-Jahre offenbarte sich während des Zweiten Weltkriegs.

Im Zuge der Vernichtungs- und Vertreibungsaktionen ordnete die SS-Führung in Berlin an, spezielle Divisionen auf dem Balkan zu bilden. So entstand unter anderen die Waffen-Gebirgs-Division „Handschar“, benannt nach dem arabischen Krummsäbel, die aus zumeist bosnischen Muslimen zusammengesetzt wurde und die besonders grausame Verbrechen primär an den Serben beging (die Massaker an den Muslimen während des Bürgerkriegs hingen nicht zuletzt auch damit zusammen)⁵. Muslimische Angehörige der Waffen-SS beteiligten sich auch bei der Deportation von Juden aus dem Kosovo, indes die ebenfalls muslimischen Albaner, die ab 1943 von den Deutschen besetzt wurden, Tausende von jüdischen und anderen Flüchtlingen aufnahmen. Ende 1944, ein paar Monate vor der Kapitulation des Dritten Reiches, verfügte Himmler die Auflösung der Handschar-Division, die ihm deshalb am Herzen gelegen war, weil sie für den Reichsführer SS die perfekte Kombination zwischen dem Nationalsozialismus und dem Islam(ismus) darstellte⁶. Himmlers Begeisterung für den Islam rührte daher, dass dieser in seinen Augen genau dieselben jüdenfeindlichen Ressentiments vertrat und kultivierte. Der porentiefe Judenfeind Himmler gab seinem Chef Hitler sogar zu bedenken, dass der Terminus „Antisemitismus“ besser durch „Antijudaismus“ ersetzt werden sollte, gehörten doch die Muslime auch zum Volk der Semiten⁷. Hitler selber maß den Bemühungen Himmlers eher weniger Bedeutung bei, im Gegenteil! Als der Großmufti von Jerusalem, Mohammed Amin al-Husseini, mitten im Krieg Berlin einen Besuch abstattete, um die bereits bestehenden Kontakte zum NS-Regime zu vertiefen, weigerte sich der Diktator zuerst, al-Husseini zu empfangen, mit der Begründung, er wolle nicht mit jemandem reden, der wie ein Jude aussehe. Himmler konnte ihn jedoch umstimmen, worauf Hitler al-Husseini Unterstützung bei der Extermination und Vernichtung der Juden in Palästina zusicherte. Al-Husseini wiederum bot Hilfe bei der Rekrutierung von Muslimen für die Waffen-SS und trug dadurch erheblich zur Formierung der Handschar-Division bei.

4) Immanuel Geiss/Gabriele Intemann: Der Jugoslawienkrieg (Frankfurt a.M., Diesterweg 1995).

5) Jürgen Elvert: Der Balkan (Franz Steiner Verlag Stuttgart 2008).

6) George Lepre: Himmler's Bosnian Division (Schiffer Publishing Atglen 1997).

7) Horst G. Geerken: Hitlers Griff nach Asien (A BukitCinta Book Bonn 2015).

Jugoslawien unter Tito

Die Umbildung des neuen, nunmehr kommunistischen, Jugoslawien nach dem Zweiten Weltkrieg wurde vom ehemaligen Partisanenführer Tito rasch vorangetrieben. Der Staatschef erkannte aber früh die Unvereinbarkeit zwischen dem ideologisch rigiden Kommunismus, wie ihn die Satellitenstaaten in Ost- und Südosteuropa nach sowjetischem Muster propagierten, und einer gut funktionierenden Wirtschaftspolitik. Deshalb löste Tito das Land bereits 1948 vom Griff Stalins und leitete ein Programm ein, das gemeinhin auch als „Titoismus“ bezeichnet wurde. Dieses sah unter anderem vor, industrielle Betriebe mit einer begrenzten Selbstverwaltung auszustatten, anstelle der üblichen planwirtschaftlichen Maßnahmen in den anderen Staaten des Ostblocks, wo das Kollektiv vorherrschte. Titos Ansinnen brachte dem noch jungen Staat große Kredite aus dem westlichen Ausland ein, die aber vorrangig in den Konsum und weniger in den Aufbau bzw. die Ankurbelung der Industrie investiert wurden. Die meisten Mittel landeten zudem in der Aufrüstung, die in Jugoslawien massiv forciert wurde, mit der Begründung, man wolle im Fall einer sowjetischen Intervention militärisch Paroli bieten können. Tatsächlich diente der Ausbau der JNA (die Jugoslawische Volksarmee) der Sicherung des Staates vor etwaigen Unruhen in der Bevölkerung. Dennoch ging es dieser im Vergleich zu den Bürger/innen der anderen Staaten, wo der „Realsozialismus“ nach dem Autoritätsprinzip herrschte, verhältnismäßig gut. Insbesondere die Stalinisten Enver Hoxha in Albanien und Nicolae Ceausescu in Rumänien pressten ihre Landsleute – quasi finanziert vom bösen kapitalistischen Klassenfeind aus dem Westen – buchstäblich bis aufs Blut aus und errichteten eine Feudalgesellschaft, die durchaus mit dem Mittelalter verglichen werden konnte. Nur die „Steinzeitkommunisten“ des blutrünstigen Pol Pot in Kambodscha vermochten die Brutalität und Grausamkeit besagter Stalinisten zu übertreffen. Tito, obschon ebenfalls ein knallharter Autokrat, ermöglichte den Bürger/innen einen, wenn auch begrenzten, prosperierenden Lebensstandard und er nutzte das Potenzial der günstigen geografischen Lage Jugoslawiens an der Adria zum Zweck der Tourismusindustrie.

Die relativ lockere Handhabung des fragilen Vielvölkerstaatswesens Jugoslawien erstaunte umso mehr, als Tito die sechs Teilrepubliken und zwei autonomen Provinzen Vojvodina und Kosovo eisern

zusammenhalten musste. Gerade die jüngere Vergangenheit des damaligen Jugoslawien war gezeichnet von latenten Spannungen zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen bis hin zu mörderischen Auseinandersetzungen, die oftmals in Säuberungen ganzer Landstriche oder Massakern an der Zivilbevölkerung mündeten. Tito musste also zunächst für ein innenpolitisches Gleichgewicht unter den Republiken sorgen, insbesondere da die serbische Volksgruppe stets dominierend war und ihre Machtgelüste gerade durch den Führungsanspruch des Königshauses (Obrenovic und Karadjordjevic) über den gesamten Balkan zum Ausdruck brachte. Konsequenterweise unterdrückte er deshalb jegliche Form von Nationalismus, sei sie aktiv oder passiv gewesen, denn selbst entsprechende Äußerungen wurden unter Strafe gestellt und allfällige Wort-/Rädelsführer in Haft genommen. Ähnlich rigoros ging er in Bezug auf den religiösen bzw. konfessionellen Diskurs vor, womit er sich aber wiederum kaum von den anderen, atheistisch geprägten kommunistischen Diktaturen unterschied. Dieses Prinzip der Unterdrückung politischer wie auch religiöser Ambitionen, die der Staatsdoktrin zuwiderliefen, wurde nach Titos Tod 1980 von der Regierung fortgesetzt, bis der Präsident der serbischen Teilrepublik, Slobodan Milosevic, die nationale und religiöse Karte für seine Zwecke zu ziehen begann.

Im Sog dieser gefährlichen Entwicklung begann auch die Teilrepublik Kroatien unter ihrem Präsidenten Franjo Tudjman mit dem Aufreißen alter Wunden und rief gerade bei der älteren Generation der serbischen Minderheit auf kroatischem Gebiet das Schreckgespenst der Ustasa in Erinnerung. In Bosnien formierte sich bereits vor der Unabhängigkeitserklärung und vor Kriegsausbruch die islamische „Partei der demokratischen Aktion“ des Sarajevoer Juristen Alija Izetbegovic, welcher aufgrund eines Manifests, worin er die Schaffung eines islamischen Staates forderte, bereits 1983 zu einer mehrjährigen Gefängnisstrafe verurteilt worden war. Als offenbar wurde, dass Milosevic Jugoslawien als Gesamtstaat aufrechterhalten wollte – namentlich unter serbischer Führung –, zerbrach das Land, nachdem bereits die Slowenen die Föderation verlassen hatten.

Bürgerkrieg

Die Lage vor dem Bürgerkrieg in Jugoslawien zu Beginn der 1990er-Jahre war noch einigermaßen entspannt. Unter Josip Broz „Tito“, der das Land zwischen 1945 und 1980 eisen zusammengehalten hatte, wurden jegliche nationalistischen und auf religiöser Ebene fundamentalistischen Tendenzen bereits im Keim erstickt. Kein Teilstaat des künstlichen Gebildes „Jugoslawien“ sollte die Macht über die anderen erlangen, weshalb Tito bemüht war, das Gleichgewicht zwischen den einzelnen Republiken aufrechtzuerhalten. Solange der kommunistische ehemalige Partisanenführer lebte, schien dies auch ganz gut zu funktionieren, und im Gegensatz zu den meisten anderen sowjetischen Satellitenstaaten (Tito hatte sich bereits 1948 von Stalin losgesagt) zeichnete sich Jugoslawien durch einen „liberalen“ Sozialismus aus, wodurch bspw. die Tourismusindustrie angekurbelt und wirtschaftlichen Unternehmen und Betrieben ein gewisses Maß an Selbstverwaltung zugestanden wurde. Nach Titos Tod 1980 und in Ermangelung eines ebenso charismatischen wie auch schlicht fähigen Nachfolgers kamen nationalistische und religiöse Ressentiments binnen kurzer Zeit zum Vorschein und stürzten den jugoslawischen Staat in eine politische Krise, die um und nach 1990 zur Zersplitterung des Landes und schließlich zum Bürgerkrieg führte.

Die Teilrepublik Bosnien-Herzegowina wurde während des Krieges zum Hauptschauplatz der blutigen Auseinandersetzungen zwischen Serben, Kroaten und den bosnischen Muslimen, welche die Mehrheit der Bevölkerung stellten. Während Titos Herrschaft lebten die verschiedenen ethnischen Gruppen mehr oder weniger friedlich neben- und sogar miteinander; Mischehen zwischen den orthodoxen Serben, den katholischen Kroaten und muslimischen Bosniaken waren keine Seltenheit, zumal vereinzelte religiöse Fundamentalisten wie der spätere Präsident Bosniens und der Herzegowina, Alija Izetbegovic, aber auch Nationalisten wie der Serbe Vojislav Seselj in ihrem jeweiligen Aktivismus massiv unterdrückt wurden und gar im Gefängnis landeten.

Im Zuge der Kriegshandlungen auf bosnischem Gebiet, die geprägt waren von ethnischen Säuberungen, unbeschreiblichen gegenseitigen Massakern zum Schaden der Zivilbevölkerung und maßloser Zerstörung, bildeten sich erste islamistische Verbände in verschiedenen Gebieten des Landes. Geführt wurden sie u. a. von lokalen Warlords,

Im Zuge der Kriegshandlungen auf bosnischem Gebiet, die geprägt waren von ethnischen Säuberungen, unbeschreiblichen gegenseitigen Massakern zum Schaden der Zivilbevölkerung und maßloser Zerstörung, bildeten sich erste islamistische Verbände in verschiedenen Gebieten des Landes.

die sich im Laufe des Krieges genauso zahlreicher Verbrechen gegen die Menschlichkeit schuldig gemacht haben wie die anderen Kriegsparteien, indes die politische Verantwortung bei Alija Izetbegovic lag. Der Vorsitzende der „Partei der demokratischen Aktion“ trug darüber hinaus entscheidend dazu bei, islamistische Söldner, sogenannte „Mudschahedin“, aus etlichen Staaten der arabischen Welt zu rekrutieren, auf deren Konto unzählige Gemetzel an der serbischen und kroatischen Bevölkerung gingen. Die Serben auf der anderen Seite verübten Völkermord an den Muslimen, der im Massaker von Srebrenica 1995 seinen traurigen Höhepunkt erreichte. Viele von diesen Söldnern ließen sich nach dem Krieg in Bosnien nieder und begannen systematisch mit dem Aufbau einer islamistischen Community, welche zunächst nur schleichend, dann aber immer offensichtlicher die Städte und Gemeinden in vielen Teilen des Landes mit ihrem extremistischen Kurs nach saudi-arabischem Vorbild unterwanderte und auch weiter im Begriff ist, dies zu tun.

Der Islamismus als Spätfolge des Bürgerkriegs

Der Krieg erfolgte in mehreren Etappen und breitete sich schnell über praktisch das ganze Land aus. Während sich zunächst die Slowenen im 10-Tage-Krieg erfolgreich gegen die Serben gewehrt hatten und im Anschluss daran erste Gefechte zwischen Kroaten und Serben erfolgten, konzentrierte sich der Krieg relativ rasch auf das Territorium Bosniens und der Herzegowina. Es wurde zum veritablen Schlachtfeld, auf dem sich die drei großen Volksgruppen gegenseitig und mit sehr hohen Verlusten auf allen Seiten bekämpften. Jede Gruppe, ob Bosniaken (Muslime), Kroaten und Serben, lud Verantwortung für grausame Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit auf sich. Bis zum Frieden von Dayton 1995 starben rund 100.000 Menschen allein in Bosnien, indes ganze Regionen aufgrund der Verwüstungen oder im Zuge von ethnischen „Säuberungen“ verlassen wurden.

In den ersten Jahren nach dem Friedensschluss, der primär dazu diente, Bosnien unter den drei Volksgruppen aufzuteilen und entsprechend neue (Landes-)Grenzen zu ziehen, begannen lokale Islamisten mit dem

Aufbau eines internationalen Netzwerkes mit der Absicht, eine Theokratie zu errichten. Ziel sollte sein, die bosnische – und früher oder später freilich jede andere – Gesellschaft der islamischen Gesetzgebung zu unterwerfen. Unterstützung erfuhren sie dabei nicht nur durch ihren eigenen Staatschef Izetbegovic, welcher diese Pläne eifrig vorantrieb, hatte er doch während des Krieges ca. 6.000 Mudschahedin aus dem arabischen Raum sowie Afghanistan, Pakistan und anderen Ländern nach Bosnien geholt. Das Königreich Saudi-Arabien witterte bald großes Potenzial, seine eigene Staatsreligion, den wahhabitischen Islam, von Bosnien aus in andere europäische Länder zu tragen. Dazu bediente und bedient sich das steinreiche Land einer cleveren wie auch perfiden Strategie, indem es Milliarden (!) von Dollars in den Bau von unzähligen Moscheen steckt, die mittlerweile in ganz Europa zu finden sind.

Das Königreich Saudi-Arabien witterte bald großes Potenzial, seine eigene Staatsreligion, den wahhabitischen Islam, von Bosnien aus in andere europäische Länder zu tragen.

Heerscharen von wahhabitischen Predigern und Imamen werden in Saudi-Arabien ausgebildet und weltweit eingesetzt und bezahlt. Sie sind derweil in der Pflicht, den „wahren“ Islam zu predigen und die Gläubigen zu ermuntern, streng nach Scharia und Koran zu leben und sowohl die Werte der europäischen Gesellschaften als auch deren Gesetze zu missachten, wenn nicht gar dagegen anzukämpfen. In Bosnien-Herzegowina kommt das in Gestalt von zahlreichen Moscheen, die von Saudi-Arabien finanziert werden, ganz besonders zum Ausdruck. Das Königreich setzt sich in aller Offenheit dafür ein, dass keine soziale Integration der Muslime in Europa, welche sie als Teil der Umma (islamische Weltgemeinschaft) betrachten, stattfindet⁸. Unter der Führung Saudi-Arabiens arbeitet die Islamische Weltliga in diesem Sinn.

Hinzu kommen die Aktivitäten der OCI (Organisation Islamischer Kooperation) und ihrer 57 Länder starken Unterorganisation ISESCO (Islamische Organisation für Erziehung, Wissenschaft und Kultur) mit Sitz in Rabat, die sich ebenfalls der Muslime in Europa via bestehender Moscheen annehmen. Auch dulden wir heute die Aktivitäten des in Dublin basierten ECFR – Europäischer Rat für Fatwas und Forschung – welcher ganz offen die soziale Integration der Muslime in Europa

verhindern möchte und angeführt wird vom bekannten Hassprediger Yusuf al-Qaradawi in Katar.

Seit Juli 2015 ist zudem die Organisation EOIC, „Europäische Organisation für Islamische Zentren“, von Genf aus aktiv. Sie bringt saudische Prediger und „Gelehrte“ mit zahlreichen Leitern saudischer „islamischer Kulturzentren“ in Europa, auch von Wien, zusammen, so auch der Leiter der „Union Albanischer Imame in der Schweiz“, der Mazedonier Nehat Ismaili, dem ca. 30 albanische Moscheen in der Schweiz unterstehen. Auch seine „Union“ erlässt Fatwas – islamische Rechtsgutachten – nach denen sich die Moscheebesucher zu richten haben, um mitten in Europa entsprechend der Scharia und nicht der Verfassung der Schweiz zu leben. Das selbstdeklarierte Ziel der EOIC ist, möglichst viele Moscheen und islamische „Kulturzentren“ in Europa zu bauen und die Imame zu finanzieren. So verwundert es nicht, dass immer mehr repräsentative Moscheen im Herzen Europas entstehen. Als Beispiel seien hier nur vier in der Schweiz erwähnt: Volketswil, Netstal, Will und bald Frauenfeld. Die Kataris ihrerseits treiben den Bau des „größten islamischen Kulturzentrums in Europa“ voran: das Centre Annour für ca. 12 Millionen Euro⁹.

Leider hat es die Politik bislang versäumt, wirksam gegen diese brandgefährliche Entwicklung vorzugehen, und von einer nachhaltigen Maßnahme kann erst recht nicht die Rede sein. Nach wie vor werden Prediger der Intoleranz und des Hasses aus der Türkei, Albanien, dem Kosovo und arabischen Ländern nahezu unkontrolliert in die europäischen Moscheen geschleust, wo sie familiär und sozial frustrierte und mäßig integrierte junge Muslime zu radikalieren versuchen – oftmals mit Erfolg, wie uns die Zahlen der Dihadisten aus Europa vor Augen führen. Gerade die Türkei bzw. türkische Organisationen wie „Diyanet“ (DITIB in Deutschland und ATIB in Österreich) sind eifrig bemüht, Einfluss auf die Islamisierung Afrikas und der westlichen Gesellschaft zu nehmen, z. B. über ihre 70 Moscheen in der Schweiz.

Besagte Organisationen nutzen dazu weltumspannende Netzwerke wie bspw. die von Saudi-Arabien geführte „Islamische Weltliga“, die dem Königreich als politisches und religiöses Werkzeug dient, den

8) Wilhelm Teuretsbacher: Ein Wahhabiten-Stützpunkt in Europa (Kurier 3.1.2016).

9) Sam Cherribi: Fridays of Rage (Oxford University Press 2017).

Wahhabismus global – auf allen Kontinenten – zu verbreiten. Zu den über 20 Unterorganisationen der IWL gehört auch die „Internationale Stiftung für Infrastruktur und Entwicklung“ (eamar.org), die, wie in Genf die EOIC belegt, die gesamte Infrastruktur und die Mittel für die weltweite Verbreitung der saudischen Doktrin, zur Verfügung stellt. In Bosnien etwa hat sich die wahhabitische Auslegung des Islam in vielen Teilen des Landes bereits durchgesetzt, was man schon nur an den wie aus dem Boden sprießenden und von den Saudis finanzierten Moscheen in der Hauptstadt Sarajevo erkennt.

Es bleibt nur zu hoffen, dass die Politik und jene Politiker/innen, die es betrifft, sich endlich offen, sachlich und frei von ideologischen Scheuklappen des Problems annehmen, denn islamistische Kräfte haben sich schon jetzt viel zu tief mitten in unsere säkulare und aufgeklärte Gesellschaft vorgearbeitet: In fast jeder europäischen Metropole sind bereits von Saudi-Arabien finanzierte „islamische Kulturzentren“ entstanden. Dem entschieden entgegenzutreten und gleichzeitig einen Islam europäischer Prägung, welcher mit den Grundwerten und Gesetzen Europas im Einklang steht, zu fördern und einzufordern, ist unumgänglich.

Zur Situation der anatolischen Aleviten in Deutschland und Österreich

Beitrag von: Handan Aksünger



Prof. Handan Aksünger ist
Juniorprofessorin für Alevitentum
an der Universität Hamburg.

„Wir blicken mit Hoffnung auf Europa. Wir können in unserem eigenen Konvent die alevitische Lehre nicht so praktizieren, wie wir es wollen. Unser Konvent ist zu einem staatlichen Museum geworden, so dass wir noch nicht einmal unserer Vorfahren gedenken können. Wir beten, dass das Alevitentum sich in Europa frei entfalten kann. D. h. ohne die Kernelemente zu verlieren und eine staatliche Überformung zu erfahren, kann das Alevitentum im Austausch mit anderen Kulturen und Religionen sich dort den Entwicklungen der Zeit anpassen. Da haben wir keine Befürchtungen, im Gegenteil.“

Welch große Hoffnung, aber auch positives Vertrauen in Europa sich in der Aussage von Veleyettin Ulusoy¹ verbirgt, ist unübersehbar. In der Hoffnung auf ein besseres Leben sind viele Alevit/innen im Zuge der Gastarbeitermigration (1960er-Jahre) und der politisch-religiösen Fluchtbewegung (1970er- bis 1990er-Jahre) aus der Türkei in diverse Länder Europas migriert.² Aufgrund ihrer Minderheitensituation in der Heimat war ihr kulturelles und religiöses „Gepäck“ durch eine Vielzahl von Diskriminierungserfahrungen gekennzeichnet, so dass sie bis Ende der 1980er-Jahre ihre Identität geheim hielten. Heute stellen die anatolischen Aleviten mit ca. 550.000 in Deutschland und 80.000 in Österreich nach den katholischen und evangelischen Christen sowie den sunnitischen Muslimen die größte Religionsgemeinschaft dar.³ Während die anatolischen Aleviten seit der Gründung der Türkischen Republik (1923) als eine „unsichtbare“ Gruppe ohne rechtliche Anerkennung in der Türkei leben, gelten sie seit 2005 in Deutschland als eigenständige Religionsgemeinschaft und seit 2013 in Österreich als Islamisch Alevitische Religionsgesellschaft. Woher diese unterschiedlichen politisch-rechtlichen Situationen der Aleviten in diesen Ländern herrühren und warum sie sich im europäischen Kontext als Teil der Gesamtgesellschaft verstehen, soll unter anderem in diesem Beitrag vergleichend aufgezeigt werden.

Zunächst beschäftigt sich der Beitrag mit den Bereichen Gemeinschaftsstruktur, Quellen und Glaubenslehre, die das religions- und

kulturspezifische der alevitischen Tradition darstellen. Im Anschluss daran werden die jeweiligen Lebenskontexte Türkei, Deutschland und Österreich dargestellt. Insbesondere in Deutschland und Österreich stehen neben der Migrationsgeschichte die Selbstorganisation und die Phase der rechtlichen Anerkennung im Fokus. Welche Herausforderungen aus dieser gänzlich neuen Situation für die anatolischen Aleviten hervorgehen, wird in einem Fazit verglichen.

1. Das anatolische Alevitentum: Gemeinschaft, Quellen und Glaubenslehre

Das Alevitentum definiert sich durch eine Vielzahl von Glaubenselementen aus vorislamischer Zeit (Zoroastrismus, Gnostik usw.), der schiitischen Erzählversion der frühislamischen Geschichte um die Nachfolgerschaft des Propheten Muhammet und der Ehl-i beyt sowie der Mystik des Wanderpredigers Hacı Bektaş Veli.

Der Diskurs um die religionsgeschichtliche und theologische Verortung des Alevitentums ist – aus der Binnenperspektive – bis heute nicht abgeschlossen, so dass unterschiedliche Vorstellungen über die Anfänge koexistieren⁴. Die damit einhergehende Vielfalt alevitischer Selbst- und Fremdverständnisse ist in den vergangenen Jahren sichtbar geworden.⁵ Das Alevitentum definiert sich durch eine Vielzahl von Glaubenselementen aus vorislamischer Zeit (Zoroastrismus, Gnostik usw.), der schiitischen Erzählversion der frühislamischen Geschichte um die Nachfolgerschaft des Propheten Muhammet und der *Ehl-i beyt*⁶ sowie der Mystik des Wanderpredigers *Hacı Bektaş Veli*. Trotz der etymologischen Herleitung des Begriffs Alevi unter anderem aus „*Ali evi*“ (aus dem Hause Alis) und der besonderen Verehrung des heiligen Ali – zwei Aspekte, die die Aleviten mit den Schiiten und den arabischsprachigen *Alawiten* teilen – sind sie mit diesen beiden Gruppen nicht zu verwechseln. Es überwiegen die Unterschiede in den geschichtlichen Traditionslinien, Glaubensvorstellungen, der Religionspraxis und Gemeinschaftsordnung (Kehl-Bodrogi 1988: 120; Dreßler 2002: 123).⁷ Die gegenwärtige Ausprägung des *Alevilik*⁸

1) Veleyettin Ulusoy gilt als leiblicher Nachfahre des heiligen Hacı Bektaş Veli, der im Ort Hacibektaş in der Türkei lebt. Hacı Bektaş Veli gilt als eine der zentralen Persönlichkeiten aus dem 13. Jahrhundert, der die alevitische Lehre geprägt hat.

2) Der Beitrag bezieht sich auf die anatolischen Aleviten aus der Türkei.

3) Für Deutschland siehe Haug/Müssig/Stichs (2009) und für Österreich siehe Bundeskanzleramt (2014). Für die anderen europäischen Länder liegen gegenwärtig folgende Schätzungen vor: 250.000 in Großbritannien, 200.000 in Frankreich, 30.000 in der Schweiz und 10.000 in Dänemark (Çoşan Eke 2014).

4) Auf die Schwierigkeit der Rekonstruktion der alevitischen Geschichtsschreibung verweist Béatrice Hendrich (2004) in ihrem Aufsatz „Über einen (möglichen) Umgang der Wissenschaft mit der (schwierigen) Geschichte der Aleviten“.

5) Für die unterschiedlichen Positionen, insbesondere in Bezug auf die innerislamische vs. außerislamische Verortung, siehe Andreas Gorzewski (2010).

6) Die Ehl-i beyt werden als die „Leute des Hauses des Propheten Muhammet“ verstanden. Dies bezieht sich auf den Propheten Muhammet, seine Tochter Fatima und ihren Ehemann Ali (Vetter und Cousin des Propheten) sowie deren Söhne Hasan und Hüseyin (2008: 7).

7) Für einen direkten Vergleich siehe Necati Alkan (2016).

8) Der türkische Terminus *Alevilik* hat sich erst im 20. Jahrhundert als Überbegriff durchgesetzt (Dressler 2013: 21).

(Alevitentum) hat sich voraussichtlich zwischen dem 12. und 16. Jahrhundert in Anatolien ausgeformt, so dass hier die Rede von den anatolischen Aleviten ist.

Die gegenwärtige Ausprägung des Alevilik (Alevitentum) hat sich voraussichtlich zwischen dem 12. und 16. Jahrhundert in Anatolien ausgeformt.

Die alevitische Gemeinschaftsstruktur ist durch das patrilineare Abstammungsprinzip gekennzeichnet. Die Person ist via Geburt Teil einer Familie (*Aile*), einst eine erweiterte Großfamilie, heute Kernfamilie. Die Familie gilt als die kleinste soziale Einheit und stellt ein Haus (*Ev, Hane*) dar, das wiederum Teil einer übergeordneten Verwandtschaftsgruppe Lineage (*Sülale*) ist. Die Lineage umfasst die Bluts- und die angeheiratete Verwandtschaft. Neben diesen Familieneinheiten ist die traditionell endogam (d. h. nach innen) organisierte alevitische Gemeinschaft durch drei sozial-religiöse Beziehungen geprägt, die über ein rituelles Versprechen (*Ikrar*) hergestellt werden. Die erste Form ist die *Ocak-Talip*-Beziehung, die zwei einander ergänzende Kategorien darstellt. Auf der einen Seite stehen die *Talip* (Strebende, Schüler)-Gruppen, auf der anderen Seite die *Ocak*-Gruppen. Den *Ocak* (wörtl. Herd, Feuerstelle)-Gruppen obliegt die religiöse und soziale Anleitung der *Talip*-Gruppen. Die Legitimation ihrer Besonderheit beziehen die *Ocak*-Gruppen durch ihre patrilineare Abstammung vom Propheten Muhammet, von den 12 Imamen oder von anderen alevitischen Heiligen (Kehl-Bodrogi 1988: 167).⁹ Die Angehörigen eines *Ocak* werden *Dede*¹⁰ (wörtl. Großvater) und *Ana* (wörtl. Mutter) genannt. Ihre Aufgabe ist es, die *Talip*-Gruppen mindestens einmal im Jahr zu besuchen, die Gottesandacht (*Cem*) sowie weitere Rituale zu leiten, religiöses Wissen zu vermitteln, Streit zu schlichten und Seelsorge zu leisten.¹¹ Traditionell waren nur die *Ocak*-Familien im Besitz der *Buyruk*-Texte¹² und rituellen Objekte, die sie innerhalb ihrer Familien vererbten. Somit galten sie als „Hüter des geheimen Wissens“ (Kehl-Bodrogi 2002: 14).

Die zweite zentrale Relation ist die *Musahip*-Beziehung, die als Weggemeinschaft (*Musahiplik*) übersetzt werden kann. Der Terminus *Musahip* ist dem arab. Begriff *musāhibe* entlehnt und bezeichnet „jene,

die befreundet sind und eine schöne Kommunikation haben“ (Korkmaz 2003: 204). Die Herkunft der „Weggemeinschaft“, die als eine „Grundregel des Weges“ (*Yol Erkani*) gilt, führen die Aleviten auf Muhammet und Ali zurück. Nach einem Narrativ, verankert in den *Buyruk*-Schriften, wird berichtet, wie Muhammet selbst 632 auf dem Rückweg seiner letzten Pilgerreise von Mekka nach Medina in seiner letzten Predigt bei *Gadr Hum* die besondere Bedeutung von Ali hervorhob und mit ihm die *Musahip*-Beziehung einging (Kehl-Bodrogi 1997: 119; Shankland 2003: 84).¹³ Diese Beziehung soll idealerweise nach der Heirat eingegangen werden und umfasst zwei Ehepaare, d. h. Familien/Häuser, die zu ideellen Geschwistern werden. Erst durch das Eingehen dieser Beziehung werden die Personen – die sich reziprok als Geschwister ansprechen – durch den *Dede* in die alevitische Gemeinschaft initiiert.

Als dritte Form ist die *Kivre*-Beziehung zu nennen, die bei der Beschneidung (*Sünmet*) eines Jungen eingegangen wird.¹⁴ Durch die *Kivre*-Beziehung werden ebenso zwei „Häuser“ bzw. Familien miteinander zu ideellen Geschwistern. In den *Musahip*- und *Kivre*-Beziehungen¹⁵, die als Regeln des „alevitischen Weges“ gelten und in alevitischen Quellen verankert sind, sind die beteiligten Familien zu gegenseitiger lebenslanger moralischer, wirtschaftlicher

und sozialer Unterstützung angehalten.

Vom Mystikverständnis *Hacı Bektaş Velis* und der *Batiniyya*¹⁶-Lehre beeinflusst, gilt in der alevitischen Lehre die Prämisse, Quellen nach einem inneren verborgenen (*Batini*) und nicht nur nach dem äußeren sichtbaren (*Zahiri*) Sinn zu verstehen.¹⁷ Eine Auslegung von Quellen ist ausdrücklich erwünscht, woraus neben der schwierigen Quellenlage

9) Jede *Ocak*-Lineage tradiert eine mündliche Überlieferung, die ihre Herkunft sowie die besonderen Fähigkeiten ihrer Vorfahren erzählt.
10) Der Begriff *Dede* hat sich in der gegenwärtigen Literatur und Alltagssprache als Bezeichnung für die religiösen Spezialisten der alevitischen Gemeinschaft durchgesetzt (Kehl-Bodrogi 1988: 167).
11) Um dieses Amt adäquat ausüben zu können, verfügt ein *Dede*/eine *Ana* über folgende Fähigkeiten bzw. Charakterzüge: Ehrlichkeit, Bescheidenheit, Gastfreundlichkeit, Geschicklichkeit der Vermittlung zwischen Personen und Interessensgruppen sowie bei der Ausführung der Rituale und Wissensvermittlung. Hinzu kommt das Einvernehmen (Rizalik) der jeweiligen *Talip*-Gruppe, wodurch der *Dede*/die *Ana* in seiner/ihrer Funktion bestätigt wird.
12) Nähere Beschreibung der *Buyruk*-Texte folgt im Abschnitt zu den Quellen.

13) Die Predigt bei *Gadr Hum* wird auch bei den Schiiten als Beweis für die besondere Stellung Alis betrachtet (vgl. Halm 2005: 11). Jedoch ist die *Musahip*-Beziehung zwischen Muhammet und Ali kein Element der schiitischen Überlieferung, so dass diese als alevitenspezifisch zu sehen ist.
14) Die Beschneidung wird als ein Element des jüdischen und islamischen Glaubens anerkannt (Yaman 2007: 324).
15) Bei der Bezeichnung der Beziehungen können geringe regionale Abweichungen vorkommen.
16) Unter der *Batiniyya* ist eine frühe Richtung (8-10. Jahrhundert) innerhalb der islamischen Mystik zu verstehen (Kehl-Bodrogi 2008: 4). Vor allem dem Mystiker Husain ibn Mansur al-Halladsch (ca. 857-922), der für seine Aussage „*Anā l-haqq*“ (türk. *Ene-I Hak* = Ich bin die göttliche Wahrheit.) als Ketzer in Bagdad erhängt wurde (Schimmel 2008: 16, 22), kommt bei den Aleviten eine besondere Verehrung zu.
17) Die zum Alevitentum vorliegenden Quellen müssen vor dem Hintergrund dreier Aspekte betrachtet werden. Erstens haben die Aleviten/Kızılbaş, bedingt durch die Stigmatisierung als Häretiker im Osmanischen Reich, jahrhundertlang strikt an der Praxis des Schweigegebots festgehalten, indem sie Glaubensinhalte zum Schutz der Gemeinschaft „Fremden“ nicht offenbarten. Zweitens gab es bis heute keine wissenschaftliche Institution, in der das Alevitentum gelehrt wird. Die Wissensvermittlung erfolgte primär über die *Ocak*-Lineages. Die bisher einzige schriftliche Überlieferung konnte erst in die gegen Ende des 20. Jahrhunderts beginnende Forschung Eingang finden, was vor allem durch die Emanzipierung im europäischen Migrationskontext angekurbelt wurde. Drittens hat auch das Alevitentum über Jahrhunderte lokalbedingte regionale Einflüsse erfahren.

auch die unterschiedlichen Selbstverständnisse im Alevitentum herühren. Die damit verbundene Weisheit von *Hacı Bektaş Veli*: „Das bedeutendste Buch, das man lesen kann, ist der Mensch“, brachte ihnen im Osmanischen Reich die Brandmarkung als „Ungläubige“ ein. Im Alevitentum gelten Abbildungen von heiligen Personen, rituelle Objekte und Orte in der Natur (Bäume, Wasserquellen, Berge) ebenso als Quellen. Nach alevitischer Vorstellung sind Tora (*Tevrat*), Neues Testament (*İncil*), Psalmen (*Zebur*) und Koran (*Kuran-ı Kerim*) gleichberechtigte heilige Bücher, die Gottesgesandten offenbart wurden. Selbst wenn die Aleviten den Koran als heiliges Buch des Islam anerkennen, so hat es nicht dieselbe rituelle und kanonische Bedeutung wie für die Sunniten und Schiiten (Dreßler 2002: 104). Zu den schriftlichen Quellen im Alevitentum zählen v. a. die *İmam Cafer Sadık Buyruğu*, abgekürzt als *Buyruk* („Gebot“, „Weisung“). Die Texte werden vorrangig auf die Zeit des *Şah İsmail* zurückgeführt, der in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in osmanisch-türkischer Sprache Schriften als „Sendschreiben“ durch seine Kalifen an seine anatolischen Anhänger verschickte. Darin sind Ritualbeschreibungen, mystische Lehren, Gebete und schiitische Vorstellungen vorhanden (Dreßler 2013: 17). Traditionell befanden sich die *Buyruk*-Texte im Besitz der *Ocak*-Familien.¹⁸ Des Weiteren gelten die Schriften *Vilâyet Nâme-i Hacı Bektaş Veli* (Die Erzählung von *Hacı Bektaş Veli*), *Makalat-ı Hacı Bektaş Veli* (Die Abhandlungen des *Hacı Bektaş Veli*) und *Nech`ül Belâğa* (Pfad der Beredsamkeit) als zentrale Werke, die aber keine strikt systematischen Katechismen darstellen (Vorhoff 1999: 16). Neben diesen Texten dienen vielmehr die gesungene Dichtung wie *Değişler* (Redeformen), *Nefesler* (Atem) oder auch *Deme* (Gesagtes) der Tradierung religiösen Wissens (Kehl-Bodrogi 2008: 3). Diese Erzählungen in Gedichtform (Versdichtung) sind ein wichtiger Bestandteil der rituellen Versammlungen (z. B. Gottesandacht, Beerdigung) und der Gespräche (*Muhabbet*, *Sohbet*), die in Begleitung der türkischen Langhalslaute *Bağlama/Saz* in gesungener Form überliefert werden (Ebd. 1988: 122 ff). In diesen Texten werden Traditionen, Weltbild, Rituale und Heiligenlegenden tradiert. Gemeinsam ist allen Texten, dass sie durch ihre spezifische Terminologie und Thematik den Versuch unternehmen, die Wahrheit zu enthüllen; die Wahrheit, dass jeder „Mensch Teil eines Ganzen“ ist.

Nach alevitischer Vorstellung sind Tora (*Tevrat*), Neues Testament (*İncil*), Psalmen (*Zebur*) und Koran (*Kuran-ı Kerim*) gleichberechtigte heilige Bücher, die Gottesgesandten offenbart wurden.

Nach alevitischem Verständnis ist die Schöpfung als eine mystische Einheit von „Gott, Mensch und Natur“ zu verstehen, was auch mit dem Ausspruch *Hak-Muhammet-Ali* zur Geltung kommt.¹⁹ Die Narrative in den *Buyruk*-Texten und der gesungenen Dichtung beschreiben die Manifestation von *Hak/Hakikat* (Gott/Wahrheit) als göttliches Licht in jedem Lebewesen, Menschen und der Natur. Nach dieser Vorstellung ist alles Leben auf der Erde mit göttlichen Attributen versehen und miteinander verbunden. Das immanente und transzendente Gottesverständnis, das nicht einem personifiziertem „Gott“ gleicht, ist trotz seiner Nähe zum *Vahdet-i Vücut*-Konzept (Einheit aller Seienden) aus der islamischen Mystik nicht ausreichend, um das alevitische *Vahdet-i Mevcut*-Konzept (Einheit allen Seins) zu verstehen (Terkivatan 2013). Ziel des Menschen – der mit Vernunft, Verstand und Liebe ausgestattet ist – ist, nach der Einheit zu suchen und sich auf den Weg (*Yol*) zu begeben, wie Aleviten ihre Religion selbst bezeichnen. Auf dem Weg der Wahrheitssuche hat der Mensch – angehalten, sich Wissen anzueignen – in seinem Lebenszyklus vier spirituelle Stadien zu durchschreiten, die in der *4 Tore, 40 Stufen-Lehre* verankert sind.²⁰ Dieser Vervollkommnungs- bzw. Reifeprozess der menschlichen Seele wird bereits im Diesseits angestrebt. Überlegungen zum „Jüngsten Gericht“ und „Jenseits“ spielen in der alevitischen Lehre eine untergeordnete Rolle. Nach alevitischem Verständnis kann der Mensch auf der Basis seiner Handlungen bereits im „Hier und Jetzt“ den Himmel oder die Hölle erleben. Ausschlaggebend ist, dass sich der Mensch von Eigenschaften wie Gier, Neid, Hass reinigt und sich dabei an die Gebote der *Edep*-Regeln hält, die als ethisch-moralische Orientierungen gelten. Im Vordergrund der *Edep*-Regeln steht die Aussage: „Beherrsche deine Hände, deine Zunge und deine Lenden“ (*Eline Diline Beline sahip ol*). Die Hand zu beherrschen bedeutet, nicht zu stehlen und keine Gewalt auszuüben. Die Beherrschung der Zunge fordert die Menschen auf, stets die Wahrheit zu sagen.²¹

Die Aufforderung, seine Lenden zu beherrschen, impliziert sexuelle Handlungen auf die monogame Ehe zu beschränken, denn Polygamie ist verboten.²² Die sukzessive „Unterordnung des Egos“ soll im

18) Bis ins 20. Jahrhundert hinein wurden diese Texte handschriftlich vervielfältigt, ergänzt und fortgeschrieben, sodass unterschiedliche Versionen im Umlauf sind. Die erste *Buyruk*-Sammlung in lateinischer Schrift wurde 1958 von Sefer Aytekin gedruckt. Durch diese Form der Verschriftlichung wurden die Überlieferungen und das rituelle Wissen auch den *Talip* (Strebende, Schüler) und Nicht-Aleviten zugänglich.

19) Das alevitische Verständnis von Muhammet und Ali – auch verbunden in dem Dreiklang – unterscheidet sich von der sunnitischen sowie schiitischen Erzähltradition dieser Persönlichkeiten.

20) Diese Dört Kapı Kırk Makam-Lehre ist vor allem im Makalât-Buch zu finden. Die vier Tore sind 1. Şeriat (Grundregeln des Zusammenlebens), 2. Tarikat (Mystischer Pfad), 3. Marifet (Fähigkeit zur Erkenntnis) und 4. Hakikat (Wahrheit).

21) Früher beinhaltete die Regel auch, das religiöse Wissen nicht an Außenstehende weiterzugeben.

22) In den *Edep*-Regeln lässt sich Durkheims (1903) erstes Element der Moralität – „der Geist der Disziplin“ – wiederfinden.

Reifeprozess zu einem guten und emphatischen Menschen behilflich sein.

Des Weiteren ist die alevitische Lehre vom Imperativ des Einvernehmens (*Rızalık*) durchdrungen. Dieses Prinzip gilt für jede Person und dient zur Vermeidung von Konflikten und Herstellung von Gerechtigkeit. Nur durch das *Rızalık* auf drei Ebenen ist der Mensch in der Lage, die beschriebenen vier Tore zu durchschreiten. Die erste Art des Einvernehmens ist der *Einklang mit sich selbst*, d. h. sich mit seinem Inneren konfrontieren und sich selbst reflektieren. Nichts soll aus Zwang, sondern aus freien Stücken, „vom Herzen und aus Liebe“ sein. Die zweite Art ist das *Einvernehmen mit der Gesellschaft*. Hier sollen die Gesellschaft, in der man lebt, mit der Person und die Person mit der Gesellschaft einvernehmlich sein. Diese kollektive Ebene zeigt sich auch u. a. in einer Art „öffentlicher Konfliktlösung“ bei der Gottesandacht (*Cem*), wenn der *Dede*/die *Ana* nach Streitigkeiten in der Gemeinde fragt. Diese müssen gemeinschaftlich bereinigt werden, bevor die Andacht anfangen kann. Im erweiterten Kontext wird es auf gute Nachbarschaft, den Einsatz gegen Ungerechtigkeiten jeglicher Art und v. a. auf die Gesetzestreue übertragen.²³ Auf der dritten Ebene bezieht sich das *Einvernehmen auf den spirituellen Weg*. Jeder, der sich auf den Weg begibt, sollte die Regeln aus Liebe befolgen (Missionierungsverbot). Erst wenn man Einvernehmen mit sich selbst und der Gemeinschaft erreicht hat, kann man Einvernehmen mit dem Göttlichen erlangen und eins mit der Wahrheit sein, das auch ein Ziel der alevitischen Gottesandacht (*Cem*) darstellt. Im Vordergrund des *Cem*, an dem Männer und Frauen gemeinsam teilnehmen, steht das Erleben von Gleichwertigkeit, Gerechtigkeit und Gemeinschaft. Während das *Cem*-Ritual im dörflichen Kontext in den eigenen Häusern stattfand, bieten heute die *Cem*-Gebetshäuser (*Cem Evi*) den räumlichen Rahmen. Nicht nur die rituelle Andacht, d. h. das Vollziehen von Gebeten, sondern auch das Lösen von sozialen Konflikten sowie das gerechte Teilen von Gaben (*Lokma*) mithilfe des *Rızalık*-Prinzips sind zentrale Elemente. Ein weiteres entscheidendes Element stellt das „Erwecken des Lichts“ (in Form von Kerzen) dar, das mit dem

Im Vordergrund des *Cem*, an dem Männer und Frauen gemeinsam teilnehmen, steht das Erleben von Gleichwertigkeit, Gerechtigkeit und Gemeinschaft.

alevitischen Schöpfungsverständnis unmittelbar in Verbindung steht.²⁴ Ein anderer wichtiger Aspekt ist der *Semah*, ein spiritueller Gang bzw. Gebet, der von Männern und Frauen gemeinsam im Kreis begangen wird. Das *Cem*-Ritual kann nur von rituellen Spezialisten (*Dede/Ana*) geleitet werden, sodass die herkömmliche Teilnehmerstruktur auf den *Ocak-Talip*-Beziehungen basiert.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Identität einer alevitischen Person idealerweise geknüpft ist an: a) die Geburt durch alevitische Eltern, b) das Eingehen der sozial-religiösen *Ikrar*-Beziehungen, c) das Einhalten der ethisch-moralischen Prinzipien wie z. B. *Edep*-Regeln und *Rızalık*, d) die Teilnahme an der rituellen Praxis, insbesondere an der *Cem*-Gottesandacht, d. h. ein spezifisches Set an Identitäts-Merkmalen. Diese gelten für beide Geschlechter gleichermaßen, so dass die „Vervollkommnung der menschlichen Seele“ nur durch individuelle und gemeinschaftliche Reflexionsprozesse sowie das Einüben von Gleichwertigkeit und Gerechtigkeit erreicht werden kann. Merkmale, die das Alevitentum vom sunnitischen und schiitischen Islam unterscheiden, so dass es im Herkunftsland Türkei keine rechtliche und gesellschaftliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft erfährt.

2. Zur Situation der Aleviten im Herkunftsland Türkei

Das „Andersein“ der Aleviten hat eine Nicht-Anerkennung, Ausgrenzung und Diskriminierung zur Folge, was bis in das Osmanische Reich zurückreicht. An der Seite des *Şah* Ismail kämpften sie als *Kızılbaş* (rote Kopfbedeckung tragend)²⁵ in Anatolien gegen das Osmanische Reich. Nach der Niederlage des *Şah* Ismail (1514) in *Caldıran* wurden die *Kızılbaş* durch die von Yavuz Sultan Selim I (1470–1520) erlassenen *Fatwas* (islamische Rechtsgutachten) als Ungläubige (*Kuffar*)

23) Im Rahmen der Studie zu alevitischen Migrantenselbstorganisationen in Deutschland und den Niederlanden betonten viele der Informanten die Bedeutung der jeweiligen Rechtsordnung für sie als geltendes Recht (siehe Aksünger 2013). Ein weiteres Beispiel dafür ist auch im Alevitischen Religionsunterricht zu finden. Jede Unterrichtsstunde beginnt damit, dass die Lehrperson nach dem Einvernehmen und Konflikten in der Klasse fragt. Vorhandene Konflikte sollen die Schüler/innen gemeinschaftlich lösen: ein Mechanismus der Streitschlichtung, die der alevitischen Lehre inhärent ist.

24) Das Schöpfungsverständnis lässt sich in den genannten schriftlichen Quellen, aber auch in den traditionellen mündlichen Narrativen finden.

25) Die Bezeichnung *Kızılbaş* bedeutet wörtlich „Rotkopf“ und wurde ursprünglich für die anatolischen Anhänger des persischen *Şah* Ismail verwendet. Bis in die Gegenwart ist diese Bezeichnung in der Fremdbezeichnung negativ behaftet (Dreßler 2013: 22 ff).

26) Die Tötung von ca. 40.000 auf Anordnung von Yavuz Sultan Selim I. hinterließ eine Wunde in der Erinnerungsgeschichte der Aleviten (vgl. Dreßler 2014: 1).

Opfer von Verfolgung und Vernichtung.²⁶ Diese Verfolgungen führten laut Dreßler (2002: 10) zum Rückzug der *Kızılbaş* in abgelegene Bergregionen Anatoliens, wodurch sie sich zu einer – mit einer „ethnischen Gruppe“ vergleichbaren – Sozial- und Glaubensgemeinschaft verwandelten. Von Persien als religiöses Zentrum isoliert, akzeptierte ein Teil der Aleviten den *Bektaşî*-Orden, der sich im 16. Jahrhundert institutionalisierte. Doch mit dem Verbot des *Bektaşî*-Ordens und der angeordneten Veräußerung an den sunnitischen *Nakschibendi*-Orden durch Sultan Mahmut II. 1825, wurde die soziale, ökonomische und geistig-religiöse Isolation der Aleviten wieder verstärkt (Franz 2000: 18–20; Sökefeld 2008: 12).

Erst der Zusammenfall des Osmanischen Reichs und die anschließende Gründung der Türkischen Republik 1923 führten – scheinbar – aus der Isolation heraus. Mit der Hoffnung auf eine rechtliche Gleichstellung unterstützten Aleviten den Säkularisierungsprozess und begrüßten die Abschaffung der Scharia. Fortan erhielten sie unter dem Dach einer „homogenen“ Nation nach der Ideologie des Staatsgründers Mustafa Kemal Atatürk (1881–1938) die Identität als türkische Staatsbürger.²⁷ Bis heute ist den ungefähr 15–20 Millionen Aleviten eine rechtliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft verwehrt geblieben, da mit dem Gesetz von 1925 (*Tekke ve zaviye yasası*) Konvente, Ordensgemeinschaften und deren religiöse Praxis verboten wurden, worunter auch der *Bektaşî*-Orden und die Aleviten fielen. Offizielle Minderheitenrechte wurden nur den ehemaligen nicht-muslimischen *Millet* (*gayrimüslimler*)²⁸, d. h. den griechisch-orthodoxen, den Armeniern und den Juden gewährt. Davon ausgenommen sind auch die Aramäer²⁹, Alawiten und die Jesiden.

In dem Vertrag von Lausanne wurden in den Art. 37–45 die Minderheiten und ihre Rechte definiert, so dass die Aleviten unter die Kategorie „Muslime“ fielen. Für alle religiösen Belange der Muslime war

fortan das „Präsidium für religiöse Angelegenheiten“ (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, DIB) zuständig. Diese Behörde regelt den Moscheebau, die Erstellung von *Fatwas* (islamische Rechtsgutachten), Freitagspredigten, Organisation der Pilgerfahrt sowie Inhalte des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen, so dass alevitische Themen *de facto* überall kaum berücksichtigt werden (Dreßler 2013: 16). Auch die nach der AKP-Regierung (seit 2002) unternommenen staatlichen Versuche wie die „Alevitische Öffnung“ (*Alevi Açılımı*) 2009–2010 und die Bemühung der Anerkennung von *İrfan Merkezleri* (Ordensgemeinschaften), worunter auch die Alevitischen *Cem*-Gebetshäuser fallen sollten, brachten keine Verbesserung der Situation der Aleviten.³⁰ Das Gegenteil zeigte sich im jüngsten Urteil des Europäischen Gerichtshofs vom 26. April 2016. Demnach verstößt der türkische Staat gegen die Religionsfreiheit (Art. 9) und gegen das Diskriminierungsverbot (Art. 14) in Bezug auf die Aleviten in der Türkei. Dieses höchstrichterliche Urteil stellt eine eklatante Ungleichbehandlung der Aleviten ohne objektive und einsichtige Rechtfertigung durch den türkischen Staat fest, was bis in die Gegenwart anhält. Eine gänzlich andere Situation lässt sich in Deutschland und Österreich, den neuen Heimatländern der Aleviten, beschreiben.

3. Einwanderung, Organisation und politisch-rechtliche Situation der Aleviten im Migrationsland Deutschland

Als im Zuge der Gastarbeitermigration ab 1961 türkeistämmige Migranten in Deutschland (darunter auch viele Aleviten) ankamen, wurden sie eher von der Arbeiterwohlfahrt betreut. Die katholische Caritas war vordergründig für die Spanier, Italiener, Portugiesen zuständig. Ohne autochthone Organisationsstrukturen und angelehnt an die Tradition der Arbeiterwohlfahrt begannen sich Aleviten in türkeistämmigen Arbeiter- und Kulturvereinen zu organisieren. Diese waren

27) Doch das Alevitentum überschreitet ethnische Grenzen, so dass ca. 2/3 türkischesprachig sind und 1/3 eine der beiden nordwestiranischen Sprachen Kurmanci und Zazaki spricht. In der Türkei gelten Kurmanci- und Zazakisprecher als Kurden, obwohl Wissenschaftler nur das Kurmanci dem Kurdischen zuordnen (vgl. Dreßler 2014; Andrews 2002).

28) Das zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert vorherrschende *Millet*-System ordnete die Untertanen des Osmanischen Reiches in Religionsgruppen und gewährte diesen im Gegenzug zu höheren Steuern in kultureller und religiöser Hinsicht eine gewisse Eigenständigkeit (vgl. Seufert 2008: 22). In Folge der türkischen Republikgründung wurden in die Personalausweise dieser Gruppen folgende Kodierungen bzgl. der Religionszugehörigkeit eingetragen: 1 = Griechen; 2 = Armenier; 3 = Juden (vgl. <http://www.radikal.com.tr/turkiye/iste-soy-kodlari-rumlari-ermeniiler-2-yahudiler-3-1144444/>).

29) Die langjährigen Enteignungsversuche des türkischen Staates am aramäischen Kloster Mor Gabriel in Mardin zeigen den Umgang des türkischen Staates mit dem Eigentum religiöser Minderheiten. Auf die Situation religiöser und ethnischer Minderheiten in der Türkei verweisen u. a. die jährlichen Fortschrittsberichte der Europäischen Union im Rahmen der Beitrittsverhandlungen.

30) Zu den zentralen Forderungen der anatolischen Aleviten zählen u. a. die rechtliche Anerkennung des Alevitentums als Religion und Kultur, die Aufhebung des Religionsunterrichts als Pflichtfach, die rechtliche Anerkennung der *Cem*-Häuser als Gebetsstätten, der Baustopp von Moscheen in alevitischen Dörfern, die Errichtung eines Museums im Madimak-Hotel als Gedenkstätte für die Opfer.

31) I. H. Özak/Ahmed Sezer (1987): Türkische Organisationen in der Bundesrepublik Deutschland. In: Informationsdienst zur Ausländerarbeit. Nr. 3–4/87, S. 55.

weniger parteipolitisch ausgerichtet und stellten beratende Treffpunkte für Arbeitsmigranten aus der Türkei dar.³¹ Die politischen Wurzeln der nachfolgenden alevitischen Bewegung sieht Sökefeld in der linken Bewegung der 1970/1980er-Jahre in der Türkei, die transnational nicht losgelöst voneinander betrachtet werden können (Sökefeld 2013: 19). Die Polarisierung des politischen Diskurses in den 1960/1970er-Jahren ebnete den Weg zu einer verschärften „Links vs. Rechts“-Ausrichtung in der Türkei. Zu dieser Zeit wandten sich vor allem urbanisierte junge Aleviten sozialistisch geprägten Ideen zu, womit zumeist eine gleichzeitige Ablehnung der religiösen Inhalte des Alevitentums einherging. Laut Kehl-Bodrogi (2006: 4) führte diese „Entwicklung zwar nicht zu einem Verlust alevitischer Identität, wohl aber zu einer Neuinterpretation der sie konstruierenden Merkmale“. Fortan wuchs eine junge Generation von Aleviten auch in Deutschland heran, die sich vielmehr im linken Spektrum verortete und dabei die „Geschichte des Sozialismus in der alevitischen Geschichte sah“ (Dressler 2002: 173). In den 1980er-Jahren begann die Emanzipierung der Aleviten als eigenständige Migrantengruppe. Das Coming-out wurde durch verschiedene Aspekte im Herkunfts- und Aufnahmekontext motiviert. Zu den entscheidendsten Faktoren zählt die in Folge des Militärputsches (1980) staatlich geförderte Rückkehr des Islam in die Politik im Rahmen der „Türkisch-Islamischen-Synthese“. Als eine Reaktion darauf ist die Gründung der „Alevitischen Kulturgruppe“ 1988 in Hamburg zu nennen. Diese Kulturgruppe organisierte 1989 eine „Alevitische Kulturwoche“ an der Universität Hamburg, in deren Rahmen öffentliche Lesungen, Diskussionen und eine *Cem*-Gottesandacht stattfanden. Martin Sökefeld (2008b: 23) bezeichnet diesen kollektiven Bruch mit dem Schweigegebot als den Beginn der alevitischen Bewegung, der eine transnationale Signalwirkung in die Türkei hatte.³² Dies zog in den 1990er-Jahren eine Welle von Vereinsgründungen, neuen Mitgliedschaften und vielen Publikationen nach sich. Als weitere Zäsuren in dieser Phase gelten insbesondere das Sivas-Massaker 1993 und der Gazi-Vorfall 1995.³³ Vor allem nach den Ereignissen in Sivas mündeten

Immer mehr Aleviten – seien es Angehörige der 1. oder der 2. Generation – sehen in den europäischen Ländern ihre „neue Heimat“.

die Gespräche in Deutschland im Zusammenschluss alevitischer Vereine unterschiedlicher Prägung als Dachverband. Ab 2000 orientierte sich der Dachverband nach einem Wechsel im Vorstand zunehmend an dem gesellschaftlichen Geschehen und Leben in Deutschland. Seit 2002 nennt sich dieser Verband Alevitische Gemeinde Deutschland e.V. (*Almanya Alevi Birlikleri Federaysonu*, AABF), dem gegenwärtig ca. 157 Ortsgemeinden angehören.³⁴ Immer mehr Aleviten – seien es Angehörige der 1. oder der 2. Generation – sehen in den europäischen Ländern ihre „neue Heimat“.³⁵ 2002 schlossen sich die AABF und weitere alevitische Dachverbände aus den Niederlanden, Frankreich, Österreich, Dänemark, Belgien, Schweiz und Schweden zur Europäischen Konföderation Alevitischer Gemeinden zusammen (Kaplan 2004: 150), die gegenwärtig ungefähr 250 Gemeinden umfasst (Gümüç 2007: 219). Mit der Satzungsänderung 2002, in der sich der Dachverband definiert als „Glaubensgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes definiert“ (Sökefeld 2005: 61)³⁶, findet in der Außenpräsentation eine „Verschiebung von der Kultur zur Religion“ statt (Kehl-Bodrogi 2006: 10, 14), die mit einer rechtlichen Anerkennung in Deutschland einhergeht.

Seit Beginn ihrer Migrationsgeschichte standen Aleviten in Deutschland Individualrechte wie die Unantastbarkeit der Menschenwürde (Art. 1 GG), die Gleichheit vor dem Gesetz (Art. 3 GG), die ungestörte Religionsausübung (Art. 4 GG) und die freie Meinungsäußerung (Art. 5 GG) zu.³⁷ Seit den 2000er-Jahren folgte eine Anerkennung auf kollektiver Ebene. Dazu zählen vor allem die Anerkennung des Kulturzentrums Anatolische Aleviten e.V. (Anadolu Aleviler Kültür Merkezi, AAKM) 2002 in Berlin und des Dachverbandes AABF 2005 unter anderem in Nordrhein-Westfalen, um nach Art. 7 Abs. 3 Religionsunterricht an Grundschulen in deutscher Sprache erteilen zu können. Die Anerkennung erfolgte auf der Basis eines religionswissenschaftlichen Gutachtens von Prof. Ursula Spuler-Stegemann (2003)

32) Dazu zählen unter anderem der Pir Sultan Abdal Kulturverein (PSAKD), Hacı Bektaş Veli Kulturverein (HBVDKD), die Anatolische Hacı Bektaş Veli Kulturstiftung (HBVKD), die Ehl-i Beyt Stiftung (DEBV) und die *Cem*-Stiftung (CEM), die auch zu den Hauptakteuren der Renaissance des Alevitentums gehören (Massicard 2001).

33) Beim 4. Pir Sultan Abdal-Festival, das in Gedenken an den gleichnamigen Dichter in Sivas vom Pir Sultan Abdal Kulturverein (PSAKD) durchgeführt wurde, kamen am 2. Juli 1993 33 Menschen ums Leben. Ein Mob von wütenden islamischen Fundamentalisten zündete ein Hotel an, in dem viele Teilnehmer des Festivals, meist alevitische Intellektuelle und Künstler, untergebracht waren (Sökefeld 2008a: 67 f; Massicard 2007: 85). Zwei Jahre später, am 12. März 1995, waren die Aleviten einem weiteren gewaltsamen Übergriff ausgesetzt, diesmal im Stadtteil Gazi von Istanbul, wo Aktivisten bewaffnete Anschläge auf Aleviten verübten. Dabei kam ein älterer Mann ums Leben und mehrere Personen wurden verletzt. Der Vorfall führte zu einem Aufruhr, der sich schnell auch auf andere Stadtteile übertrug. Im Laufe der darauf folgenden Demonstrationen wurden Aleviten von der Polizei erschossen bzw. kamen während des Polizeigewahrsams ums Leben (Kehl-Bodrogi 2002: 33).

34) Neben der AABF entstand 1997 die Alevitische Gesellschaft Deutschlands (*Cem Almanya Alevi Toplumunu*, CEMAAT) als ein Ableger der *Cem*-Stiftung (*Cem Vakfi*) aus der Türkei. Die sich nun in Köln befindende Zentrale zählt ca. zehn alevitische Gemeinden. Des Weiteren ist die Europäische Alevi Akademie (*Avrupa Alevi Akademisi*, AAA) zu nennen, welche mit Unterstützung der AABF und einiger alevitischer Gemeinden in den Niederlanden entstanden ist.

35) Dies wird vor allem vom Alevitischen Jugendverband, der 1994 als eben solcher gegründet wurde, artikuliert. Gegenwärtig in Bund der Alevitischen Jugend e.V. (BDAJ) umbenannt, sind diesem ca. 96 Ortvereine und weitere 41 Ortsjugenden angeschlossen. In diesen sind nach eigenen Angaben ca. 33.000 Mitglieder aktiv (vgl. www.bdaj.de). Des Weiteren gibt es seit 2011 alevitische Hochschulgruppen in Deutschland, die sich zum Bund Alevitischer Studierender Deutschland (BDAS) zusammengeschlossen haben (vgl. http://bdas.eu/).

36) Martin Sökefeld (2005): Integration und transnationale Orientierung: Alevitische Vereine in Deutschland. in: Weiss, Karin; Thränhardt, Dietrich (Hrsg.): Selbsthilfe Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen. Freiburg i.B.: S. 61.

37) Das Recht auf politische Teilhabe im aktiven und passiven Wahlrecht auf Bundes-, Landes- und Kommunalebene ist an die deutsche Staatsangehörigkeit geknüpft. Nach Untersuchungen von Kehl-Bodrogi (2002) für Berlin, Sökefeld (2008a) für Hamburg und Aksünger (2013) für Duisburg haben mittlerweile ca. 60% der Aleviten die deutsche oder die deutsch-türkische Staatsangehörigkeit.

und eines rechtswissenschaftlichen Gutachtens von Prof. Dr. Stefan Muckel (2004), die vom damaligen Ministerium für Schule, Jugend und Kinder des Landes Nordrhein-Westfalen federführend in Auftrag gegeben worden sind.

Auf dieser Grundlage führte das Land Baden-Württemberg im Rahmen eines Modellversuchs im Schuljahr 2006/07 den alevitischen Religionsunterricht (ARU) ein. Die für den ARU erforderlichen Lehrer wurden in einer Fortbildung zwischen 2008 und 2011, welche von der AABF in Kooperation mit den jeweiligen Landesschulbehörden durchgeführt wurde, qualifiziert. 2011 setzte das Pilotprojekt „Lehrerweiterbildung für den alevitischen Religionsunterricht“ (ARU) an der Pädagogischen Hochschule Weingarten ein. Diese Arbeit mündete im Wintersemester 2013/14 in den Erweiterungsstudiengang „Alevitische Religionslehre/-pädagogik“ auf drei Semester. Gegenwärtig wird an 100 Schulen in acht Bundesländern durch 67 alevitische Lehrkräfte der ARU erteilt (Ağuiçenoğlu 2015: 3–4).

Ein weiterer wichtiger Schritt erfolgte 2013 durch den Vertrag nach Art. 140 GG³⁸ zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg und der Alevitischen Gemeinde Deutschland e.V.³⁹ Die darauf folgende Einrichtung der Professur für das Alevitentum mit dem Schwerpunkt „Alevitische Religion“ an der Akademie der Weltreligionen zum Wintersemester 2014/15 an der Universität Hamburg ist in dieser Denomination ebenso einzigartig wie der neue Studiengang „Alevitische Religion“ im Lehramt, wodurch erstmals seit dem Wintersemester 2015/16 alevitische Religionslehrer anhand eines grundständigen Studiums qualifiziert werden.⁴⁰ Die Studierenden lernen neben ihrem Schwerpunkt „Alevitentum“ verschiedene Nachbarreligionen – Judentum, Christentum, Hinduismus, Buddhismus und Islam – in

Diese positiven Zeichen der aktiven Teilnahme der Aleviten am gesellschaftlichen Leben in Deutschland werden – ähnlich wie im Nachbarland Österreich – durch rechtliche Rahmenbedingungen gestützt.

entsprechender Intensität kennen, um für den „Religionsunterricht für alle“ in Hamburg qualifiziert zu werden. Gerade durch die zunehmende religiöse und kulturelle Pluralisierung der Gesellschaft steigt die Nachfrage an alevitischen Lehrenden, die ihre eigene Religion und die anderen Religionen in einer heterogen zusammengesetzten Schülerschaft unterrichten können. Mit der religiösen Pluralisierung in Deutschland einhergehend nehmen alevitische Vertreter am nationalen Integrationsgipfel, der Deutschen Islamkonferenz sowie an verschiedenen Dialogrunden in vielen Bundesländern teil. Zudem erhielten Aleviten 2015 einen Sitz in der Medienkommission der Landesanstalt für Medien Nordrhein-Westfalen (LfM).⁴¹ Diese positiven Zeichen der aktiven Teilnahme der Aleviten am gesellschaftlichen Leben in Deutschland werden – ähnlich wie im Nachbarland Österreich – durch rechtliche Rahmenbedingungen gestützt.

4. Einwanderung, Organisation und politisch-rechtliche Situation der Aleviten in Österreich

Die Migrationsgeschichte der Aleviten in Österreich beginnt mit dem Anwerbeabkommen von 1964 zwischen der Türkei und Österreich. Die sogenannte Gastarbeitermigration verlief relativ ähnlich wie in Deutschland (s.o.). Auch hier wurden die Aleviten in den nachfolgenden Jahren im Rahmen statistischer Erhebungen nicht als eigene Migrantengruppe erfasst. Nach Angaben alevitischer Vertreter organisierten sich die Aleviten erst ab den 1980er-Jahren in explizit „Alevitischen Kulturvereinen“ (Bulut 2014: 65). Nach den Gewaltereignissen in Sivas (1993) und Istanbul-Gazi (1995) in der Türkei kam es auch in Österreich 1998 zur Gründung eines ersten Dachverbands „Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich“ (*Avusturya Alevi Birlikleri Federasyonu*), der die gleiche Abkürzung AABF wie das deutsche Pendant trägt (vgl. auch Coşan-Eke 2014: 17). Der AABF sind heute zehn alevitische Vereine mit 6.000 Familienmitgliedschaften in ganz

38) Der Status der Religionsgemeinschaft wurde seit Beginn der Bundesrepublik den beiden christlichen – evangelischen und katholischen – Religionsgemeinschaften und neuerdings auch jüdischen Gemeinden zuteil, welche auf Art. 140 GG zurückzuführen ist. In Art. 140 GG werden die Rahmenbedingungen für Religionsgemeinschaften bestimmt, die u. a. auf Art. 137 der WRV (Reichsverfassung von 1919) beruhen. Nicht nur das „Fehlen einer Staatskirche“ in Abs. 1, ebenso die „Freiheit der Vereinigung zu Religionsgemeinschaften ohne Beschränkung“ in Abs. 2, und dass „jede Religionsgesellschaft ihre Angelegenheiten selbstständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes verwaltet“ in Abs. 3 sind darin festgelegt (vgl. auch Gümüş 2007: 276).

39) Für den Vertrag siehe <http://www.hamburg.de/contentblob/3551366/data/download-alevitische-gemeinde.pdf>. In Folge des Vertrags wurde in Hamburg im April 2016 der erste alevitische Friedhof in Europa eingeweiht. 2012 wurde auch ein Vertrag in Bremen und 2013 eine Absichtserklärung in Niedersachsen unterzeichnet.

40) Bereits 1991 startete das Alevitische Kulturzentrum Hamburg (heute Alevitische Gemeinde Hamburg e.V.; Hamburg Alevi Kültür Merkezi HAKM) eine Unterschriftenkampagne mit dem Ziel, dass alevitische Inhalte in den Schulen Berücksichtigung finden sollten. Die Teilnahme alevitischer Personen in dem 1995 gegründeten „Gesprächskreis Interreligiöser Religionsunterricht“ (GIR) und die gemeinsame Empfehlung 1997 führten dazu, dass 1998 erste alevitische Themen in den Lehrplan für die Hamburger Grundschulen aufgenommen wurden. Das Hamburger Modell „Religionsunterricht für Alle“ (Rufa), der unter der Federführung der Nordelbischen Kirche lag, teilt die Schüler nicht nach Konfessionen auf und ist interreligiös angelegt (Sökefeld 2013: 26; Kaplan 2013: 171).

41) Vgl. <http://www.medienkorrespondenz.de/politik/artikel/aleviten-erhalten-sitz-in-der-lfm-medienkommission.html>.

42) Siehe hierfür <http://www.aleviten.com/index.php/de/>.

Österreich angeschlossen. Näheres zur Organisationsstruktur, dem Selbstverständnis und den Handlungsfeldern sind auf der offiziellen Website zu finden.⁴²

Daneben existiert(e) das „Alevitische Kulturzentrum in Österreich“ (AKÖ), das 1995 in Wien gegründet wurde.⁴³ Die Mitglieder der AKÖ sind eher kurdisch- und zazakisprechende Aleviten, mehrheitlich aus der Region Dersim. Die AKÖ ist Mitglied in der „Föderation der demokratischen Aleviten e.V.“ (*Demokratik Alevi Federasyonu*; FEDA) mit Sitz in Deutschland (Arslan 2010: 173). Aus der AKÖ ist die Organisation mit dem Namen „Alt Aleviten“ hervorgegangen, die seit August 2013 als „Alt-Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ (AAGÖ) als staatlich eingetragene Bekenntnisgemeinschaft mit Sitz in Wien gilt.⁴⁴ Auf ihrer Website⁴⁵ die sich noch im Aufbau befindet, erfährt der Leser, dass hier insbesondere das *Kızılbaş*-Alevitentum als eigenständiger Glaube mit insbesondere vorislamischer Prägung verstanden wird.

Als eine dritte Vereinigung ist der „Kulturverein der Aleviten in Wien“ (*Viyana Alevi Kültür Birliği*) mit der Abkürzung VAKB zu nennen, der einst Mitglied in der AABF war. Nach internen Meinungsunterschieden reichte die VAKB im März 2009 beim Kultusamt im Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur (BMUKK) einen Antrag auf Anerkennung als „Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ ein, die heute als IAGÖ eine eingetragene Religionsgemeinschaft in Österreich ist. Die aktuelle politisch-rechtliche Situation der genannten drei alevitischen Gemeinschaften kann nur vor dem Hintergrund des Islamgesetzes in Österreich näher beleuchtet werden.

Geprägt vom Kooperationsmodell, das zum einen die staatliche Neutralität gegenüber allen Religionsgemeinschaften gewährt und zum anderen eine partielle Zusammenarbeit von Staat und Kirche regelt, ist das Islamgesetz aus dem Jahre 1912 von Bedeutung. Mit der Besetzung 1878 und Annexion Bosnien und Herzegowinas 1908 durch Österreich-Ungarn begannen die Bedingungen für eine islamische

Religionspolitik, die neben Christen und Juden auch den damals 600.000 Muslimen eine umfassende Religionsfreiheit – insbesondere der Religionsausübung – ermöglichte.⁴⁶ Auf dieser Basis kam es 1932 zur Gründung eines ersten „Islamischen Kulturbunds“, der seinen Sitz in Wien hatte. 1971 reichten Vertreter des „Muslimischen Sozialdienstes“, der sich 1961 auf Initiative bosnischer Intellektueller gegründet hatte, einen Antrag auf Anerkennung als Religionsgesellschaft beim Kultusamt ein. Seit 1979 genießt die erste „Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ (als IGGIÖ gegründet und heute IGGÖ genannt) als gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaft die Stellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts und gehört zu den 16 religiös anerkannten Religionsgesellschaften in Österreich (Pötz 2013: 51). Eine Veränderung hinsichtlich der Aleviten kam mit der Entscheidung des Verfassungsgerichtshofs, dass die IGGÖ 1988 den Passus „nach hanefitischem Ritus“ aus ihrer Satzung streichen musste. Damit verbunden wurde das Islamverständnis auch auf die Schafaiten, Malikiten, Hanbaliten, Schiiten, Zaiditen und Ibaditen ausgeweitet, die durch die IGGÖ vertreten werden sollten (Çakır 2010: 58). Mit „dieser Entscheidung wurde jedoch die Frage der Zuordnung jener Gruppen virulent, die sich zwar auf eine islamische Tradition berufen, aber vom islamischen „main stream“ nicht als rechtgläubig gesehen werden, wie etwa die Aleviten“ (Pötz 2013: 52). Die sich Ende der 1980er-Jahre in Kulturvereinen organisierenden Aleviten wollten keine Vertretung durch die IGGÖ, da sie von letzteren nicht als Muslime anerkannt werden. Infolgedessen bemühten sich die Aleviten in Österreich – wie auch in anderen europäischen Ländern – um eine Anerkennung als eigene Religionsgemeinschaft.

Aufgrund inhaltlich-theologischer Differenzen reichten die Akteure der oben genannten VAKB im März 2009 – nach Angaben der AABF ohne ihre Inkennnissetzung – einen Antrag auf Anerkennung als „Islamische Alevitische Religionsgemeinschaft in Österreich“ ein. Direkt einen Monat später reichte die AABF im April 2010 einen Antrag als eigenständige religiöse Bekenntnisgemeinschaft „Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich“ beim Kultusamt ein. Die AABF definierte in ihrem Antrag das Alevitentum als eine „[...] eigenständige synkretistische Religion mit besonderen Bezügen zum Islam [...]“ und als „[...] eigenständige Größe innerhalb des Islams [...]“ (Çakır 2010: 83). Ein dritter Antrag auf Anerkennung als Religionsgesellschaft wurde von der AKÖ im Dezember 2009 beim Kultusamt

43) Für die Vereinsseite siehe <http://alevi-heute.tripod.com/verein.htm>.

44) Angaben unter dem Link <http://www.argerelpaed.at/rp-ph/Liste-eingetragene-Bekenntnisgemeinschaften.pdf> nachlesbar.

45) <http://www.alt-aleviten.at/en/qa-islam-3> (Zugriff 7.6.2017).

46) Für eine ausführliche Beschreibung der Entwicklung und Inhalte des Gesetzes siehe Pötz (2013): „Das Islamgesetz 1912 – eine österreichische Besonderheit“.

gestellt. Nach Angaben des AKÖ-Vorsitzenden fühlten sich diese wiederum von der AABF abgehängt, da sie vereinbart hätten, gemeinsam einen Antrag einzureichen (Çakır 2010: 84).

Letztlich wurde die VAKB im Dezember 2010 als „Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ als eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft anerkannt. Diese erlangte im Mai 2013 den Status einer der 15 anerkannten Religionsgesellschaften in Österreich. Dieses Novum brachte neben der rechtlichen Anerkennung von alevitischen *Cem*-Gebetshäusern, die Anerkennung alevitischer Feiertage, den Eintrag des Religionsbekenntnisses im Schulzeugnis sowie das Recht auf alevitischen Religionsunterricht (ARU) mit sich. Diese Errungenschaft ist eine der bedeutendsten für die anatolischen Aleviten in Österreich. Denn mit der Anerkennung der IGGIÖ wurde seit dem Schuljahr 1988/89 islamischer Religionsunterricht eingeführt, zu dem auch alevitische Kinder verpflichtet waren, wenn sie nicht rechtzeitig von den Eltern abgemeldet wurden. Seit dem Schuljahr 2014/15 wird ARU in sieben Bundesländern angeboten. Nach Angaben der IAGÖ erteilten 51 Lehrer/innen im Schuljahr 2015/16 an 1.300 Schüler/innen an 123 Standorten alevitischen Religionsunterricht.⁴⁷ Die Lehrkräfte wurden in einem Zertifikatskurs der IAGÖ in Kooperation mit den Universitäten Innsbruck und Wien (Wintersemester 2012/13 bis Sommersemester 2014) qualifiziert. Gegenwärtig wird ein Ausbildungskurs für alevitische Lehrer/innen an der Katholisch Pädagogischen Hochschule (KPH) in Wien/Krems seit dem Herbst 2016 angeboten.⁴⁸ Weitere Gespräche zur Einrichtung eines Studiengangs „Alevitische Theologie“ werden gegenwärtig zwischen der IAGÖ und der Universität Wien geführt.⁴⁹ Neben der IAGÖ ist, wie oben erwähnt, die ehemalige AKÖ seit August 2013 als „Alt-Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ (AAGÖ) staatlich eingetragene Bekenntnisgemeinschaft.

Gemeinsam sind allen drei Vereinigungen die Bemühungen um staatliche Anerkennung und damit einhergehend auch der Anspruch, „das wahre Alevitentum“ zu repräsentieren – eine ähnliche Situation wie im

Letztlich wurde die VAKB im Dezember 2010 als „Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ anerkannt.

Herkunftsland Türkei und im Nachbarland Deutschland (vgl. Sökefeld 2008, Gorzweski 2010). Denn in allen drei Ländern befinden sich die Aleviten in einer Minderheitensituation im Bezugskontext „Islam“, das auch zu Spannungen führt. Die Spannungen innerhalb der Aleviten in Österreich haben sich jedoch in den vergangenen Jahren zugespitzt (vgl. Çakır 2010), da im Zuge der Islamgesetzernerneuerung 2015 ein neuer Faktor hinzugekommen ist. Unter den Schlussbestimmungen sieht § 31 Abs. 3 des Islamgesetzes vor, dass „Vereine, die zum Zeitpunkt des Inkrafttretens des Bundesgesetzes bestehen zum 1. März 2016 aufzulösen sind, wenn der Vereinszweck nicht an die Erfordernisse dieses Gesetzes angepasst wurde“.⁵⁰ In Bezug auf die AABF, die bisher ohne rechtlichen Status einer Bekenntnisgemeinschaft bzw. Religionsgesellschaft ausgestattet ist, bedeutet dies, sich entweder der IAGÖ anzugliedern oder aufgelöst zu werden. Eine sichtlich konfliktbeladene Situation, die den beiden Experten emer. O. Univ.-Prof. Dr. Richard Potz u. Hon.-Prof. Dr. Brigitte Schinkele zur Begutachten gegeben wurde. Diese betonen, dass der Versuch, die AABF unter die Schirmherrschaft der IAGÖ bzw. ALEVI zu assimilieren, in einem eindeutigen Widerspruch zur österreichischen Verfassung (Art. 2 St GG, Art. 7 B-VG) und zur Europäischen Menschenrechtskonvention (Art. 9) stehen. Wenn es in Österreich rechtsstaatlich zugeht, darf der Staat nicht erzwingen, dass sich die AABF dem Islamgesetz unterwirft. Vielmehr müsse eine juristische Lösung gesucht werden, unter welchen Bedingungen es zwei Alevitische Gruppierungen in Österreich geben kann.⁵¹

5. Fazit und Ausblick

Aus den oberen Ausführungen wurde deutlich, wie anatolische Aleviten in der Türkei laut der Entscheidung des Europäischen Gerichtshofs vom April 2016 ohne einsichtige Rechtfertigung heute noch institutionell diskriminiert werden und im Gegensatz dazu in Deutschland

47) Vgl. <http://www.aleviten.at/schulamts/alevitischer-religionsunterricht-in-oesterreich>.

48) Vgl. <http://www.kphvie.ac.at/institute/institut-fuer-ausbildung-alevitische-glaubenslehre.html>.

49) Im November 2015 hat die IAGÖ eine Verfassungsänderung vorgeschlagen und den Namen der Religionsgemeinschaft auf „Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (kurz: ALEVI)“ geändert.

50) Vgl. Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgemeinschaften – Islamgesetz 2015 auf Seite 8 unter <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20009124>.

51) Siehe Presseaussendung OTS unter http://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20160225_OTS0012/aleviten-oesterreich-gegen-zwangsislamisierung-in-oesterreich.

sowie Österreich die politisch-rechtliche Anerkennung erreicht haben. Während Aleviten seit der Gründung der Türkischen Republik (1923) und seit dem *Tekke ve zaviye* Gesetz (1925) als „unsichtbare“ und „verbotene“ Gruppe in der Türkei leben, gelten sie seit 2005 in Deutschland als eigenständige Religionsgemeinschaft und seit 2013 in Österreich als Islamisch Alevitische Religionsgesellschaft. Im Unterschied zur Türkei, wo alevitische Themen im Religionsunterricht, in der Ausbildung von Geistlichen, in der Universitätslehre etc. de facto nicht aus alevitischer Perspektive vorkommen, werden in Deutschland und Österreich alevitischer Religionsunterricht erteilt, Multiplikatorenfortbildungen angeboten und die Ausbildung alevitischer Lehrer an Hochschulen/Universitäten schrittweise etabliert. Eine Entwicklung, die den Wandel der anatolischen Aleviten von einer ehemals dem Schweigegebot (*Takiye*) verpflichteten „Geheimreligion“ hin zu einer offenen Gemeinschaft in Europa aufzeigt. Diese Emanzipierung der Aleviten, die Suche nach rechtlicher Anerkennung unterstützt zum einen die Emanzipation der Aleviten in der Türkei, bringt aber zugleich neue Herausforderungen in Deutschland und Österreich mit sich, die es in der Zukunft zu bewältigen gilt.

Die Herausforderung, die alevitische Lehre erstmals im deutschen und österreichischen Kontext verbindlich für den Religionsunterricht und das universitäre Studium zu verschriftlichen, bringt die Schwierigkeit mit sich, der Vielfalt der unterschiedlichen Traditionen gerecht zu werden. Dafür braucht es weit mehr als Lehrstühle an Universitäten, die in einem interdisziplinären Ansatz die bevorstehenden religiösen, aber auch gesamtgesellschaftlichen Themen akademisch bearbeiten. Das gleiche betrifft auch die zukünftige Qualifizierung der Geistlichen (*Dede/Ana*), die neben der Ritualleitung und Vermittlung des religiösen Wissens zunehmend seelsorgerische Aufgaben übernehmen. Sei es in der Krankenhaus-, Gefängnis- oder auch Jugend- (u. a. bei radikalisierten Jugendlichen) und Familienseelsorge. Ein weiteres Aufgabenfeld der Geistlichen bezieht sich auf den interreligiösen Dialog. Während die Aleviten bis vor ca. 25 Jahren mit dem sogenannten „Schweigegebot“ sozialisiert wurden und sich – ohne wissenschaftliche Ausbildung – in Geheimhaltung der Lehre üben mussten, werden sie heute von Vertretern anderer Religionsgemeinschaften und staatlicher Institutionen dazu aufgefordert, sich in aller Eindeutigkeit zu einer spezifischen Identität – als Muslime oder Nicht-Muslime – zu bekennen. Die daraus resultierende Dynamik einer Homogenisierung der

alevitischer Identität(en) führt nicht zuletzt auch zu Unstimmigkeiten und Konflikten unter den anatolischen Aleviten, insbesondere in den Gemeinden, das sich speziell in der aktuellen Situation in Österreich niederschlägt.⁵²

Doch andererseits kann dies als Chance wahrgenommen werden, da durch die Vielfalt alevitischer Selbstverständnisse ein ständiger Reflexionsprozess in Gang gehalten wird, der einer Erstarrung dogmatischer Glaubensgesetze entgegenwirkt.

Wie auch oben erwähnt, kann nach alevitischem Verständnis die „Vervollkommnung der menschlichen Seele“ nur durch individuelle und gemeinschaftliche Reflexionsprozesse sowie das Einüben von Gleichwertigkeit und Gerechtigkeit erreicht werden. Werte, die bei der Suche nach einem „Islam europäischer Prägung“ einen Beitrag zur positiven Wahrnehmung von „kultureller und religiöser Vielfalt“ leisten können, um eine friedliche „Einheit der Verschiedenen“ in den neuen Heimatländern Deutschland und Österreich zu unterstützen. Insbesondere das Ziel der *Vier Tore, Vierzig Stufen*-Lehre, „ein guter Mensch“ – jenseits ethnischer, nationaler, religiöser, geschlechtlicher Zugehörigkeit – zu werden, bringt nicht nur den Einklang freiheitlich-demokratischer Verfassungen in Deutschland und Österreich mit alevitischen Werten mit sich, sondern auch ein Angebot „des Einklangs zwischen Individuum und Gesellschaft“. In diesem Spannungsfeld geht es um gute Beziehungen zwischen Menschen in ihrer Lebenswirklichkeit, in der heute unlängst ein „Alevitentum europäischer Prägung“ existiert, was selbst Veleyettin Ulusoy als Nachfahre von *Hacı Bektaş Veli* mit Hoffnung verbindet.

52) Die Diskussionen werden entlang religiöser und ethnischer Zugehörigkeit sowie politischer Einstellungen verschärft.

Eine Moschee für alle – liberale Muslim/innen in Deutschland

Beitrag von: Seyran Ateş



Seyran Ateş ist eine deutsche
Rechtsanwältin, Autorin und
Frauenrechtlerin türkischer
und kurdischer Abstammung.

Seit dem 11. September 2001 wird die ganze Welt von einem islamistischen Terroranschlag nach dem anderen erschüttert. Oft wird übersehen, dass vor allem Muslime Opfer der Anschläge werden. Natürlich kann und darf Leben nicht gegen Leben gerechnet werden. Dennoch gilt es genau hinzuschauen, um zu verstehen, worum es den Terroristen und deren Unterstützern und Sponsoren geht. Nur so können wir den Terror effektiv bekämpfen.

Wenn sich unter diesen Umständen Politiker/innen auch noch hinstellen und der Ansicht sind, dass wir uns an diesen Terror gewöhnen müssen, weil er ein Teil unseres Jahrhunderts sei, fühlen sich Menschen berechtigterweise ohnmächtig und wütend zugleich. An Gewalt und Terror sollte sich niemand gewöhnen müssen. Wer das macht, unterwirft sich der Gewalt. Die Folge davon ist nicht etwa, dass die Täter von der Gewalt Abstand nehmen, sondern die Schwelle immer niedriger wird. Das ist im Kleinen, wie bei häuslicher Gewalt, ebenso zu beobachten wie bei Terroranschlägen. Wer sind diese Menschen wirklich, mit denen wir es zu tun haben? Was hat das alles noch mit Religion, mit dem Islam zu tun? Können wir dem überhaupt noch etwas entgegensetzen? Mit diesen Fragen muss sich die Politik intensiver beschäftigen als bisher.

Im Jahre 1991 hat Bassam Tibi den Begriff „Euro-Islam“ in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt. Er beschrieb damit eine bestimmte säkularisierte Form des Islam, die sich dadurch herausbilden würde, dass in Europa lebende Muslim/innen Pflichten und Prinzipien des Islam mit Werten der modernen europäischen Kultur kombinieren. Diese These, die durchaus eine richtige Beschreibung des pluralistischen Islam darstellt, kann damit untermauert werden, dass sich der Islam, ausgehend von der arabischen Halbinsel, in jedem Land, in dem er angekommen ist, immer an die Traditionen der Region angepasst hat. Aus diesem Grunde gibt es von Marokko bis Indonesien sehr unterschiedliche Ausprägungen des Islam. So auch in Europa.

Bassam Tibi, der Urheber der Idee eines „Europäischen Islam“ hat in einem Interview im Deutschlandfunk erklärt, dass er sich zurückzieht und nicht mehr an einen „Europäischen Islam“ glaubte, weil er keine Hoffnung mehr habe. Es würde keinen Sinn mehr ergeben, sagte er, sich in irgendeiner Art und Weise zu engagieren. Sein Konzept des Euro-Islam sei gescheitert.¹ In einem Beitrag für den Cicero schrieb

er zudem, dass er kapitulieren würde.² Der Euro-Islam habe gegenüber dem Kopftuch-Islam verloren. So pessimistisch sich seine Worte teilweise auch anhören, steckt dennoch sehr viel Hoffnung in seinen Beiträgen. Denn es sind die klugen Worte eines Mannes, der aus vielen Jahren Forschung und Erfahrung spricht.

Meiner Ansicht nach gibt es einen Euro-Islam, der zeitgemäß und säkular ist, einen Islam des Friedens, der Barmherzigkeit und der Liebe.

Muss man tatsächlich aufgeben, weil sich der Euro-Islam bisher nicht als Mainstream durchsetzen konnte? Gibt es überhaupt einen solchen Islam? Meiner Ansicht nach gibt es einen Euro-Islam, der zeitgemäß und säkular ist, einen Islam des Friedens, der Barmherzigkeit und der Liebe. Einen Islam, für den die Gleichberechtigung der Geschlechter kein Problem ist. Wobei es natürlich nicht „der Islam“ ist, der all das umsetzt, realisiert und lebt, sondern Menschen. Männer müssen zum Beispiel akzeptieren, dass Frauen gleichberechtigt sind, und Frauen müssen sich selbst für die Gleichberechtigung der Geschlechter einsetzen, wenn sie es denn wollen. Der Mensch selbst ist es am Ende, der auch darüber entscheidet, wie er darüber hinaus mit dem Thema Homosexualität umgehen möchte.

Daher gebe ich ihm Recht, wenn er verlangt, dass sich Menschen entscheiden müssen, Bürger/innen Europas zu werden, und zwar von ganzem Herzen. Mit einem Pass allein wird man weder Staatsbürger/in noch Demokrat/in. Das ist auch meine Überzeugung. Und auch wenn wir in Deutschland und Österreich keine wirkliche Trennung zwischen der Kirche und Politik haben, lohnt es sich, genauer hinzuschauen. Eine hinkende Säkularität ist immer noch besser als keine. Schließlich trägt dieses System viele Länder in Europa schon viele Jahre und hat eher zur Befriedung Europas beigetragen als zum Krieg.

In den meisten islamischen Ländern hingegen erleben wir ununterbrochen Krieg. Krieg zwischen den einzelnen Rechtsschulen und Ausrichtungen des Islam. Krieg zwischen Sunniten und Schiiten, Krieg zwischen Nachbarn. Und wir erleben islamische Gesellschaften, in denen Frauen kaum mehr Rechte als Tiere oder kleine Kinder haben. Mit Autofahrverboten, Schulbesuchsuntersagungen bis hin zu Verschleierungspflichten leben Frauen weder frei noch selbstbestimmt.

1) http://www.deutschlandfunk.de/bassam-tibi-ueber-den-euro-islam-bejahung-der-saekulaeren.886.de.html?dram:article_id=361560 (18.9.2017).

2) <http://cicero.de/kultur/islamologe-bassam-tibi-ich-kapituliere> (18.9.2017).

Damit ist jedoch nichts über die Motivation der Gewalt gesagt. Die Motivation hat durchaus einen starken Bezug zum Westen. Die Art, wie wir im Westen leben, die Freiheiten, die wir im Westen pflegen, und die Demokratie, die wir mit allen Mitteln verteidigen, vor allem die Gleichberechtigung der Geschlechter, werden von Islamisten, vom politischen Islam bekämpft. Wenn sich Saudi-Arabien jetzt, im Jahre 2017, dazu entschließt, das Autofahrverbot für Frauen zu lockern, dann nur, weil der König sehr wohl erkannt hat, dass die Freiheit sich den Raum und den Platz zum Atmen sucht. Die Unterdrückung und Diskriminierung der Frauen wird sich mit der Globalisierung und Digitalisierung nicht mehr in dem Maße aufrechterhalten lassen wie in den letzten Jahrhunderten.

Die Unterdrückung und Diskriminierung der Frauen wird sich mit der Globalisierung und Digitalisierung nicht mehr in dem Maße aufrechterhalten lassen wie in den letzten Jahrhunderten.

Es ist daher nicht von ungefähr, dass die Angriffe auf den Westen sich zunächst auf das Kapital, das Wirtschaftssystem, dann auf die Freiheiten und, mit dem Anschlag in der kleinen Kirche in Rouen, auch auf die anderen Religionen bezogen. Islamisten sind sich dessen bewusst, dass sich das Zusammenspiel der Wirtschaft, der Politik und der Religion im Westen in einer Art und Weise entwickelt hat, die Frauen zu immer mehr gleichberechtigten Wesen macht und deren gleichberechtigte Teilhabe in allen Bereichen des Zusammenlebens, sowohl privat als auch im öffentlichen Raum als auch in der Arbeitswelt, zu einer Bereicherung und Fortentwicklung der Zivilisation einer Gesellschaft führt.

„Boko Haram“ richtet sich beispielsweise explizit gegen westliche Bildung, weil Bildung die Türen und Tore zu einem selbstbestimmten Leben öffnet, der islamische Staat kämpft gegen die Demokratie und will beweisen, dass sich der Islam als Staatsform überall in der Welt verbreiten wird, die Taliban, Al Qaida, Hamas, sie alle bekämpfen die Freiheit der eigenen Meinung, die wir im Westen so sehr schätzen und schützen, und die Vorzüge selbstbestimmten Lebens, des Menschen, der sich aus der Unmündigkeit befreit hat. Sie alle bekämpfen vor allem auch die Freude am Leben. Denn sie bereiten sich auf das Leben nach dem Tod vor. Die Konzentration auf das Jenseits geht zulasten des Diesseits.

Muss man nun wie Bassam Tibi sagen, dass es keinen Sinn hat? Müssen wir kapitulieren? Nein, genauso wenig wie Bassam Tibi es meiner Ansicht nach wirklich getan hat, dürfen wir freien Menschen

kapitulieren. Wenn wir all dem Terror etwas entgegensetzen wollen, und das müssen wir weltweit, wenn wir weiterhin in Freiheit leben wollen, dann muss jetzt etwas passieren. Wir müssen geschlossen gegen den Extremismus kämpfen. Deshalb habe ich neben der liberalen Moschee in Berlin (Ibn Rushd-Goethe-Moschee), die europäische Bürgerinitiative www.stopextremism.eu mitgegründet. Der innerislamisch-theologische Diskurs und die innerislamischen Reformen und Erneuerungen sind eine Seite der Medaille im Kampf gegen den islamistischen Terror. Auf der politischen Ebene muss sich Europa endlich entschließen, zu seiner ursprünglichen Idee, der europäischen Wertegemeinschaft zurückzufinden. Sämtliche Kernländer Europas sind meines Erachtens nicht nur angehalten, sondern verpflichtet, einen gemeinsamen Kampf gegen den Extremismus von Links bis Rechts zu führen. Der islamistische Extremismus ist ein Teil davon. Die europäischen Länder haben es versäumt, gemeinsame Datenbanken von Islamisten anzulegen, sich im Hinblick auf Gefährder auszutauschen, Auslandsfinanzierungen von Islamisten zu unterbinden, sich in Sachen Asyl- und Flüchtlingspolitik sowie Migrationspolitik eine gemeinsame Agenda zu geben. Dies muss nachgeholt werden. Dazu haben wir eine Richtlinie erarbeitet, auf dessen Basis eine europäische Richtlinie gegen Extremismus in der Europäischen Kommission diskutiert und beschlossen werden kann. Wir sind als Europäische Bürgerinitiative bereits registriert und benötigen bis Juli 2018 insgesamt 1 Million Unterschriften aus 7 EU-Ländern. Dann muss sich die Kommission mit unserem Vorschlag auseinandersetzen.

Alle Muslim/innen tragen eine Mitverantwortung dafür, wenn ihre Religion von Terroristen missbraucht und in Misskredit gebracht wird, und die Mehrheit dazu schweigt.

Alle Muslim/innen tragen eine Mitverantwortung dafür, wenn ihre Religion von Terroristen missbraucht und in Misskredit gebracht wird, und die Mehrheit dazu schweigt. Jede Muslimin, jeder Muslim muss in ihrer/seiner Welt, sei sie auch noch so klein, alles in ihrer/seiner Macht Stehende tun, um dem Terror die Stirn zu bieten. Ebenso betrifft es jeden Europäer und jede Europäerin, aufzubegehren gegen die Deinstallation unserer Werte und Freiheiten. Aus diesem Grunde haben wir die Initiative gegründet.

Die Eröffnung einer modernen, zeitgemäßen Moschee überall auf der Welt ist ebenfalls ein wichtiger Schritt, um zu zeigen, dass es uns gibt, die modernen Muslim/innen, die Muslim/innen, die gegen Gewalt und Terror im Namen des Islam kämpfen. Muslim/innen, die zeitgemäß leben.

Kinder, Frauen, Männer, alte und junge Menschen werden Opfer von, in der Regel, unvernünftigen Männern, die zum Beispiel zu schnell Auto fahren oder am Steuer einschlafen. Beim islamistischen Terror sieht es nicht anders aus. Wir sehen mehrheitlich Männer am Werk. Ein Zusammenhang zwischen Männlichkeit, Testosteron und Gewalt ist schwer zu leugnen. Warum kommt ein junger Mann auf die Idee, sich und so viele andere wie möglich im Namen Allahs in den Tod zu sprengen? Warum träumen diese jungen Männer davon, Märtyrer zu werden?

Was sind die religiösen Begründungen?

Sind es wirklich die 72 Jungfrauen, die einem Märtyrer angeblich versprochen werden und ihn motivieren sollen? Was für eine unglaubliche Vorstellung, dass junge Männer hierfür zu Mördern werden, um Sex zu haben. Wir amüsieren uns zeitweilig über diese Erzählung, wie viel Wahrheitsgehalt dahintersteckt, wissen wir natürlich nicht. Die Tatsache, dass es offensichtlich Männer gibt, die an dieses Narrativ glauben, macht ungeheuer nachdenklich: nachdenklich über den psychischen Zustand dieser jungen Männer und deren Verhältnis zur Sexualität. Sie wollen bei 72 Jungfrauen der erste und einzige Mann sein. Sie wollen Jungfrauen besitzen, die sich immer wieder erneuern. Das Thema Sexualität ist in der islamischen Welt, in sämtlichen islamischen Communitys weltweit, sowohl tabuisiert als auch allgegenwärtig. Nahezu alles zwischen den Geschlechtern wird sexualisiert: jede Begegnung, jeder Augenkontakt, jeder Händedruck und die Kleidung. Der Geschlechtsverkehr ist nur in der Ehe legitim. Demzufolge wird oftmals eine Ehe eingegangen, nur um Sex haben zu können. Selbstverständlich blühen auch die diversen heimlichen Praktiken von Sexualität, die nicht immer zu einem gesunden Sexalleben führen. Analverkehr, um die Jungfräulichkeit zu bewahren, heimliche Treffen in Wohnungen von Freunden oder abgelegenen Parkanlagen. Offizielle Verbote und strenge Beobachtungen von einer Sittenpolizei werden den Wunsch und das Bedürfnis der Menschen nach einer gesunden und ganz natürlichen Sexualität nicht unter religiöse Kontrolle bringen. Das hat die katholische Kirche nicht geschafft, genauso wenig wie die orthodoxen Juden, das werden die lustfeindlichen und teilweise perversen Islamisten nicht

schaffen, die eine sehr krankhafte Sexualität leben, indem sie zum Beispiel Frauen zu Sex-Sklavinnen machen.

Wie bei so vielen anderen Themen, über die wir Muslim/innen theologisch inhaltlich diskutieren, kann man auch in Bezug auf die Jungfrauen im Paradies nichts Absolutes sagen. Auf Arabisch soll der Begriff Huri „blendendweiß“ bedeuten. Ganz unabhängig davon, wie die entsprechenden Stellen im Koran und in den Hadithen zu verstehen sind, gibt es Männer und Frauen, die daran glauben und danach handeln. Das sollte uns hier am meisten interessieren. Die Exegese ist der nächste Schritt.

72 Jungfrauen sollen auf einen Mann warten, der als Märtyrer ins Paradies einkehrt. Doch ist das wirklich so? Oder handelt es sich, wie Luxenberg in seinem Buch „Syro-aramäische Lesart des Koran“³ schreibt, um Trauben, wenn von „Huris“ die Rede ist? Demnach würde den Selbstmordattentäter lediglich ein Teller voller Trauben erwarten, Obst statt Jungfrauen. Als Beleg für seine Theorie nennt Luxenberg, dass Mohammed nicht Arabisch, sondern syro-aramäisch gesprochen habe. Welche Sprache hat Mohammed wirklich gesprochen? Der Mainstream sagt, es war Arabisch. Solange kein fundierter Gegenbeweis erbracht wird, ist wohl davon auszugehen, dass wir die arabische Version des Koran zu akzeptieren haben. Und damit auch die Tradition, dass es Menschen gibt, die an die 72 Jungfrauen glauben.

Laut Sure 55, Vers 56, warten Jungfrauen auf die Männer, die ins Paradies kommen, in den Hadithen wird zudem die Zahl 72 genannt. Die Thematik ist im Grunde noch viel dramatischer als die Vorfreude auf Jungfrauen, die einen umgeben. Alle gläubigen Männer würden sich mit 72 Jungfrauen beglücken und unentwegt Geschlechtsverkehr haben. Solch eine Schilderung des Paradieses klingt eher abstoßend. Eine derartige Sexualisierung des Paradieses spricht nicht für eine Religion der Barmherzigkeit und Liebe.

Selbstverständlich sind es nicht nur die Jungfrauen, die einen jungen Mann dazu bewegen, sich selbst und andere in die Luft zu jagen. Sie sind natürlich auch getrieben von dem Glauben, im Namen Allahs und

3) Luxenberg, Christoph: *Die syro-aramäische Lesart des Koran – Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Hans Schiler Verlag, 2015.

des Islam etwas Richtiges zu tun. Sie begehen ihre Taten im Namen Allahs, des Barmherzigen, des Erbarmers. So sehr uns das abstößt, so sehr sind die Terroristen davon überzeugt, als gute Muslime zu handeln.

Die Frage, ob es sich bei diesen Menschen um Muslime handelt oder nicht, ist nicht so einfach zu beantworten, wie manch einer es gerne hätte. Wer hat denn das Recht dazu, darüber zu urteilen? Mit dem Bild eines guten Muslims, für den es keinen Zwang in der Religion gibt, und dem bewusst sein sollte, dass das Töten eines Menschen der Ermordung der ganzen Menschheit gleichkommt, ist das natürlich nicht vereinbar (Vers 32, Sure 5). Sie sind aber real und glauben, koranfest zu handeln. Deshalb ist es falsch zu sagen: „Das hat nichts mit dem Islam zu tun.“ Islamisten handeln im Namen des Islam und für den Islam. Nur wenn die friedlichen Muslime anfangen, das zu akzeptieren und den innerislamischen Kampf und die Ausgrenzung der gewaltbereiten Muslime betreiben, wird der islamistische Terror ein Ende finden. Schließlich finanzieren zudem islamische Länder den islamistischen Terror. Dies ist ein offenes und oft genug nachgewiesenes Geheimnis.

Muslime müssen anfangen, es sehr viel ernster zu nehmen, dass sich Terroristen auf Suren und Verse aus dem Koran und die Hadithe berufen, wenn sie Böses tun und Menschen töten. Muslime müssen es ernst nehmen, wenn diese Menschen einen Islam lehren, der Gewalt legitimiert. Islamisten beziehen sich nicht auf irgendeine andere Religion oder Weltanschauung als den „wahren Islam“. Auch deshalb ist es nicht nur falsch, sondern verantwortungslos, wenn Muslime nach jedem Anschlag erklären: „Das hat nichts mit dem Islam zu tun.“

Es hilft sicher, sich die einzelnen Suren anzuschauen, auf die sich Terroristen und Islamfeinde gleichermaßen berufen, wenn sie sich die Erlaubnis für die Gewaltanwendung bzw. die Behauptung holen, der Islam sei eine gewaltbejahende, gar gewaltverherrlichende Religion. Den Beginn macht der sogenannte Schwertvers (Sure 9, Vers 5). Er ist wohl die bekannteste Stelle aus dem Koran, die zitiert wird, wenn es um Gewalt im Islam geht. Der Vers lautet wie folgt: „Wenn die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Polytheisten, wo immer ihr sie findet, greift sie, belagert sie und lauert ihnen auf jedem Weg auf. Wenn sie umkehren, das Gebet verrichten und die Abgabe entrichten,

dann lasst sie ihres Weges ziehen. Gott ist voller Vergebung und Barmherzigkeit.“ (Der Koran, Adel Theodor Khoury)

Nur wenn wir anfangen die Heilige Schrift historisch-kritisch zu lesen, können wir Reformen bewirken.

Diese Sure ist, wie alle anderen Suren, wie der gesamte Koran, im historischen Kontext zu sehen und zu interpretieren. Nur wenn wir anfangen die Heilige Schrift historisch-kritisch zu lesen, können wir Reformen bewirken, die dazu führen, dass der Schwertvers und sämtliche sonstigen Gewaltrechtfertigungen, die aus dem zeitlichen Zusammenhang ins 21. Jahrhundert eins zu eins übernommen werden, aufhören. Eine besondere Begebenheit, ein Vertragsbruch und eine Auseinandersetzung zwischen der jungen muslimischen Gemeinschaft und den Polytheisten ist der Hintergrund dieses Verses. Eine Begebenheit und Geschichte aus dem 7. Jahrhundert. Sie kann nicht für unser Jahrhundert gelten und zu einer permanenten Aufgabe erklärt werden, als sei es eine religiöse Pflicht. Unsere Lebensverhältnisse und die Beziehungen zu anderen Religionsgemeinschaften und Menschen, die nicht an Gott glauben, haben sich stark verändert. Hier setzt die historisch-kritische Lesart des Koran und der Hadithe an, die als einziger Ausweg aus der wortgetreuen Lesart gilt. Nur so kann der Koran im 21. Jahrhundert ankommen.

Möglichkeiten der Reformierbarkeit des Islam

Der Ruf nach Reformen in der islamischen Welt wird immer lauter und sichtbarer. Dennoch gibt es weiterhin die Diskussion, ob der Islam überhaupt reformierbar ist. Eine weitestgehend künstliche und unehrliche Debatte, die an der Lebensrealität der Muslime vorbeigeführt wird. Für Fundamentalisten und Traditionalisten ist der Koran heute noch Buchstabe für Buchstabe das gültige Wort Gottes und somit nicht reformierbar. Sie versuchen zu leugnen, dass Muslime seit Jahrhunderten schon Reformen befördern und entsprechend zeitgemäß leben. Und zwar von Marokko bis Indonesien. Traditionalisten verweigern sich der Realität ihrer Umgebung und den zeitgemäßen Bedürfnissen der Menschen. Aus diesem Grunde wächst die Zahl der Atheisten in allen islamischen Ländern rapide an. Im Iran, einer islamischen

Republik, ist eine junge Generation herangewachsen, die den Islam mehrheitlich negativ erlebt, sich als Atheisten bekennt und sich keine Vorschriften mehr von den Mullahs machen lässt. Der zivile Ungehorsam gegen die Religions- und Sittenpolizei wird täglich geführt und für die Fundamentalisten ist nichts mehr zu gewinnen.

Der rückwärtsgewandte Islam, der fälschlicherweise als mittelalterlich bezeichnet wird, wird ebenso in die Geschichte eingehen, wie die ultra-orthodoxe katholische Kirche, die ein Feind der Lebensfreude war. Oft wird gesagt, dass radikale Muslime und Islamisten ins Mittelalter zurückkehren wollen. Das trifft nicht zu. Denn der Islam im Mittelalter war alles andere als rückwärtsgewandt. Im Gegenteil, er war in weiten Teilen der islamischen Welt deutlich moderner und aufgeklärter als heute. Das Mittelalter war für den Islam gar das Goldene Zeitalter. Vorbildlich war vor allem die kulturelle und wirtschaftliche Blütezeit in al-Andalus, den vom 8. bis zum 15. Jahrhundert arabisch beherrschten Teilen der Iberischen Halbinsel, damals ein Zentrum der Gelehrsamkeit und Wissenschaft. In den Städten Cordoba und Granada fand aufgeklärtes islamisches Leben statt, in guter Nachbarschaft mit anderen Religionen. Ibn Rushd, der Namensgeber unserer Moschee, lebte und wirkte in Cordoba, wo er 1126 geboren wurde. Man nannte ihn mit lateinischem Namen Averroes bzw. den „Kommentator“, weil er als Philosoph, Arzt und Jurist umfangreich Aristoteles kommentierte wie kein anderer und für den europäischen Raum überhaupt erschlossen hat. Traditionalisten und Orthodoxe sorgten im Jahre 1195 für seine Verbannung und verbrannten seine Bücher. Er war einer der wichtigsten Aufklärer und Reformen des Islam.

Aufklärung und Reformen im Islam

Im Zentrum der Reformbestrebungen vieler liberaler Muslime steht das Bemühen, die heiligen Schriften des Islam im historischen Kontext ihrer Entstehung zu betrachten und dabei auch die heute problematischen Aspekte von Koran und Hadithen nicht zu verschweigen. Der Koran gilt als direkte Offenbarung Gottes an den Propheten Mohammed und somit als Gesetzesgrundlage und Handlungsorientierung für alle Muslime. Im Islam ist es, wenn man ein gottgefälliger Mensch sein will, von großer Bedeutung, das eigene Handeln an den Gesetzen Gottes auszurichten. Da der Koran nicht alle Glaubensfragen

und Lebensbereiche klar genug regelt, nutzen gläubige Muslime die Überlieferungen des Propheten, die Hadithe, als zweite Quelle. In den Hadithen sind die Aussprüche und Taten Mohammeds gesammelt, wie sie von seinen Zeitgenossen und den nachfolgenden Generationen weitergegeben wurden.

Der Prophet selbst soll Analphabet gewesen sein, also konnte er die Suren, die er von Gott empfing, nicht selbst niederschreiben. Überhaupt war die junge Gemeinschaft der Muslime nicht besonders belest. Die neue Religion wurde daher zunächst nur mündlich weitergegeben, weshalb es durchaus Zweifel gibt, welche Überlieferungen echt und somit authentisch und welche unecht, also verfälscht sind. In der Hadithenlehre gilt es, herauszufinden, was der Prophet wirklich gesagt oder getan haben könnte und was ihm aus politischen Motiven heraus von Menschen zugeschrieben oder in den Mund gelegt wurde, um eigene Interessen durchzusetzen: mehrheitlich im Sinne eines eigenen Machterhalts oder zur Durchsetzung von Macht. Nach verschiedenen, mehr oder weniger komplizierten Verfahren, werden die Taten und Aussprüche des Propheten auf ihre Echtheit überprüft. Jede Rechtsschule hat dazu ihre eigenen Methoden entwickelt und folgt eigenen Rechtsgelehrten und Aussagen bestimmter Weggefährten des Propheten. Es gibt jedoch auch Überschneidungen und Einigkeit darüber, dass es dem Grunde nach darum geht, Aussagen von Zeitzeugen zu finden, die in der Kette der Überlieferungen – A sagte zu B, B sagte zu C etc. – genug Anhaltspunkte bieten, dass der Hadith am Ende bis zum Propheten zurückzuverfolgen ist. Je nach Methode und Rechtsschule werden für die jeweiligen Aussagen, je später sie nach dem Tod des Propheten aufgezeichnet wurden, ein oder zwei Zeugen benötigt. Am Anfang der Kette, zu Lebzeiten des Propheten, waren natürlich sehr viel mehr Zeugen vorhanden. Es waren Menschen, die um den Propheten herum und mit dem Propheten gelebt haben. Die Echtheit der Überlieferungen kann sich also nur anhand von Rückverfolgungen der Zeugenaussagen bestätigen lassen. Schließlich geht es um das mündlich Weitergegebene, was der Prophet gesagt und getan haben soll, um daraus für die Muslime richtiges und falsches Verhalten als Regel aufzustellen und abzuleiten.

Es gibt sogenannte starke und schwache Hadithe. Bei den starken Hadithen existiert eine ununterbrochene Kette der Rückverfolgung bis

zum Propheten und darüber hinaus muss die Redlichkeit der Überlieferer im Sinne von Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit angemessen sein. Bei einem schwachen Hadith fehlt beispielweise eine Person in der Kette oder es werden Weitergaben von Überlieferungen von A an B behauptet, obwohl kein Nachweis darüber erbracht ist, oder gar das Gegenteil belegt ist, dass A und B sich nie begegnet sind.

Sich intensiv und kritisch mit den Überlieferungen zu beschäftigen, ist neben dem Koranstudium eine der wichtigsten Quellen des Wissens über den eigenen Glauben. Weil man dann erst die einzelnen Suren und Verse in ihrem Sinn und Zweck versteht. Die Hadithe helfen sozusagen zu verstehen, welche Bedeutung die Worte im Koran teilweise haben. Nicht jedes Wort ist literal zu verstehen. Wenn es zum Beispiel in Sure 38, Vers 75, heißt: „Er sprach: O Iblis, was hat dich daran gehindert, dich vor dem niederzuwerfen, was Ich mit meinen Händen erschaffen habe?“ (Khory) kann und soll man sich natürlich nicht eine Hand vorstellen wie unsere Hände. An dieser Stelle ist es wichtig anzumerken, dass Traditionalisten sich eher an den Hadithen orientieren und Reformmuslime am Koran selbst. Hintergrund ist, dass viele Hadithe zugunsten von Männern und Machthabern manipuliert und gar erfunden wurden. So sind auch viele frauenfeindliche Traditionen eher auf Hadithe zurückzuführen als auf den Koran.

Konsequenterweise kann nur der Abschied von der wortwörtlichen Lesart der Schriften den Weg für die Entwicklung eines liberalen, toleranten, geschlechtergerechten Islam freimachen. Denn es ist wichtig und unumgänglich, sich damit zu beschäftigen, wann und warum eine Sure dem Propheten offenbart wurde, der sie an die Gemeinde weitergab. Eine solche Sicht auf Koran und Überlieferungen ist keineswegs neu, wie nicht zuletzt das Beispiel der Ankaraner Schule (Theologische Fakultät Ankara) zeigt. Nur sind leider heute die Traditionalisten und Orthodoxen wieder auf dem Vormarsch und versuchen, ihre Glaubensgenossen ins 7. Jahrhundert zurückzukatapultieren. Vor allem auch in puncto Toleranz.

Man muss es so deutlich sagen: Wenn fundamentalistische Muslime andere Muslime attackieren, weil diese sich „unzüchtig“ kleiden oder sich mit Christen zum Essen an einen Tisch setzen, wenn muslimische Schüler sich von einer Lehrerin nichts sagen lassen, weil ein Mann angeblich nicht auf eine Frau hören soll, wenn Schüler einer Lehrerin

Sich intensiv und kritisch mit den Überlieferungen zu beschäftigen, ist neben dem Koranstudium eine der wichtigsten Quellen des Wissens über den eigenen Glauben.

nicht die Hand geben wollen, wenn Muslime nach Europa kommen und die dortige Lebensweise in einem fort kritisieren, dann unterscheiden sie sich im Hinblick auf Toleranz und Akzeptanz der Freiheit der anderen nicht von deutschen Islamhassern, die keine Muslime in ihrer Nähe dulden.

Noch ein Beispiel: Jeder Tourist, der arabische Länder bereist, passt sich den dortigen Gepflogenheiten an. Westliche Frauen legen im Iran den Schleier an, weil dies per Gesetz verlangt wird, oder Politikerinnen, die hier im Westen als Hardcore-Feministinnen gelten, tragen im Iran Kopftuch, obwohl sie dies aufgrund ihrer Position verweigern könnten.

Araber, die mit einer Horde verschleierter Frauen nach Europa reisen, kommen hingegen nicht auf die Idee, dass arabische Frauen in Deutschland vielleicht auch die dort üblichen Kleiderregeln befolgen sollten, dabei ist das eigentlich eine islamische Regel. Muslime sollen sich, wenn sie in fremde Länder reisen, den dortigen Gepflogenheiten anpassen und nicht versuchen, die Einheimischen zu bekehren. Als Beleg wird Sure 49, Vers 13, genannt: „O ihr Menschen, Wir haben Euch von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt“ (Khoury). Hier wird die Pluralität der Menschheit angesprochen. Doch das eine bleibt die Theorie, das andere ist die Praxis. Im Westen wird die Anpassung an die Regeln in islamischen Ländern als Selbstverständlichkeit betrachtet, umgekehrt wird es Rücksicht auf andere Kulturen und Religionen genannt, wenn man Muslimen keine Anpassung abverlangt, sondern der Mehrheitsgesellschaft Toleranz. Im Westen sind Reformen nicht wirklich einfacher, weil auch im Westen die Traditionalisten und Extremisten dominieren.

Reformen

Es gibt also Bereiche, wie das Geschlechterverhältnis, in denen der Reformbedarf offensichtlich ist. Veränderung bedeutet dort zuallererst: Aufklärung der Gläubigen über ihre Religion und über die Notwendigkeit, ihren Verstand zu nutzen und sich nicht den Einflüsterungen der

Rückwärtsgewandten zu überlassen. Die Gläubigen selbst müssen die Notwendigkeit von Reformen sehen.

Die Gläubigen selbst müssen die Notwendigkeit von Reformen sehen.

Viele Muslim/innen reagieren allerdings abwehrend, wenn sie hören, man wolle den Islam reformieren, denn sie fürchten, ihre Religion solle bis zur Unkenntlichkeit verändert oder ihnen gar weggenommen werden. Darum geht es liberalen „Reformern“ natürlich nicht; im Gegenteil, es geht darum, dass Muslim/innen ihre Religion frei und ohne Zwang in der Gemeinschaft aller Gläubigen kennenlernen und leben können. Auch wenn die Sorge vor Veränderung übertrieben ist, ist die Angst ernst zu nehmen. Vielleicht wäre es sogar treffender, von Aufklärung und gleichermaßen von Reformen im Islam zu sprechen, denn darum geht es schließlich: den Einsatz unserer Vernunft, um Finsternis, Terror und Aberglauben zu überwinden. Muslim/innen müssen sich fragen: Was macht den Islam im Innersten aus? Welches Gebot ist als ewig, als unumstößlich zu verstehen? Und an welcher Stelle fordert Gott die Gläubigen auf, vernünftige, zeitgemäße Entscheidungen für sich selbst und ihre Gesellschaft zu treffen?

Der Islam hat keine allgemein anerkannten, festgelegten Deutungen wie es beispielsweise das Christentum im Hinblick auf das Evangelium hat. Den Muslimen fehlen diese unstrittigen Vorgaben. Deshalb sind Buchhandlungen und Universitätsbibliotheken auch voll von Kommentaren und Erläuterungen zu bestimmten Verhaltensweisen des Propheten, die als Richtschnur für das eigene Verhalten der Gläubigen angesehen werden. Endlos wird diskutiert, ob etwas laut Koran oder den Hadithen halal (erlaubt) oder haram (verboten) ist. Ist es halal, im Gehen zu essen? Hat Mohammed im Gehen gegessen? Bedeutet Nagellack, dass man unrein ist? Kann man mit Nagellack beten oder gar vorbeten? Muss man das Gebet unterbrechen, wenn man sich kurz hat ablenken lassen? In Büchern über den Islam, Kommentaren des Koran und den Hadithen findet man Regeln für alle Lebensbereiche und Handlungen des Menschen, von der Art, wie man morgens aufzustehen hat, bis dahin, wie man sich zum Schlafen legt. Dazwischen gibt es keinen Bereich, über den nicht schon ein islamisches Rechtsgutachten erstellt oder ein Gelehrter oder Imam seine Meinung geäußert hätte.

Warum soll Nagellack verboten sein? Die Diskussion über solch ein Thema mag verwirrend sein. Das ist aber die Realität vieler Muslim/innen. Sie beschäftigen sich tagtäglich mit der Einteilung des Lebens

in Erlaubtes und Verbotenes. Da bleibt nicht viel Zeit, um sich der Wissenschaft, der Forschung und dem Fortschritt der Menschheit zu widmen. Um die Frage nach dem Nagellack aufzulösen: Zu Zeiten des Propheten haben Frauen viel Henna für ihre Hände benutzt. Das war üblich zu der Zeit. Dabei wurden auch die Nägel mit Henna gefärbt. Das war nicht verboten. Dazu findet sich nichts im Koran. Aber die Tatsache, dass Nagellack kein Wasser durchlässt, würde dazu führen, dass die rituelle Waschung vor dem Gebet ungültig sei, weil kein Wasser auf den Nagel komme. Das führt dazu, dass Frauen für die Waschung jedes Mal den Nagellack entfernen oder auf neue Produkte zurückgreifen müssten. Wer denkt, dass dieses Problem nicht ernst gemeint ist, lese bitte den Artikel⁴, in dem ein Unternehmer einen wasserdurchlässigen Nagellack ohne Alkohol auf den Markt gebracht hat. So wächst der Markt für Halal-Produkte, eine regelrechte Halal-Industrie ist entstanden, die Nachfrage ist groß und gibt eher zu denken als Grund zur Freude. Nach technischen Erneuerungen und Nobelpreisträgern aus islamischen Ländern kann man hingegen lange suchen.

Aufklärung tut not

Ausgehend von Immanuel Kants zentraler These, dass Aufklärung der „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ ist, fordern und wünschen liberale Muslim/innen, dass Glaubensgenoss/innen in aller Welt sich von den selbsternannten Hütern des angeblich wahren Islam emanzipieren. Dass sie anfangen, eigenständig darüber nachzudenken, welche Regeln und Gebote wichtig sind für ihr Verhältnis zu Gott und welche ihnen womöglich aus politischen oder Machtgründen nur aufgepfropft wurden.

Dabei muss nicht nur auf die Philosophen der europäischen Aufklärung zurückgegriffen werden, denn auch in der islamischen Welt gab es, wie oben bereits erwähnt, schon früh Denker, die zum Einsatz des Verstandes auch in Glaubensdingen ermunterten. Zu nennen wären da beispielsweise nicht nur der Jurist, Arzt und Philosoph Ibn Rushd,

4) <https://www.islamische-zeitung.de/neuer-nagellack-fuer-musliminnen/> (18.9.2017).

nach dem wir unsere liberale Moschee benannt haben, sondern auch der Arzt und Philosoph Ibn Sina (lateinischer Name Avicenna, dem die Medizin viel zu verdanken hat) und Ibn Arabi. Sie haben alle Großartiges für die Menschheit geschaffen. Ibn Sina schrieb beispielsweise: „Laufe in Sandalen, bis dass dir die Weisheit Schuhe einbringt.“ Ihr Leben und Wirken war geprägt von Anstrengung und dem regelrechten Durst nach mehr Wissen, vom Erfassen der Welt und der Ergründung des Menschen.

Für die heutige Zeit wäre Mohammed Abed Al-Jabri zu nennen, Autor des Buches „Kritik der arabischen Vernunft“, der aufzeigt, dass es eine eigene, eine arabische Form der Moderne gegeben hat. Und zwar – wie ich es auch für mich als richtig und konsequent entdeckt habe – unter Bezugnahme auf die Schriften von Ibn Rushd, der ein Brückenbauer und Aufklärer im Islam war.

Bekanntlich sind leider bei Weitem noch nicht alle Muslim/innen zu einer freien und selbstbestimmten Religionsausübung bereit und in der Lage, vor allem nicht in Diktaturen und autoritären Regimen, wie sie in der islamischen Welt nach wie vor verbreitet sind. Viele liberal eingestellte Muslim/innen verhalten sich eher still. Sie schweigen, weil sie ihren Glauben nicht zur Schau stellen wollen, weil es dem Grundprinzip des Islam widerspricht. Denn die Religion, der Glaube an Gott ist eine Sache zwischen dem Einzelnen und Gott.

In diesen Tagen, besser gesagt seit dem 11. September 2001, schweigt die Mehrheit auch aus Angst. Denn vielfach müssen sie um ihr Leben fürchten, wenn sie moderne, zeitgemäße Ansichten über ihre Religion äußern und sich für deren Weiterentwicklung einsetzen. Auch viele Atheist/innen in islamischen Ländern halten sich sehr zurück. Und ihre Sorge ist durchaus begründet. Schließlich gilt in einigen Ländern die Scharia als Rechtssystem, und nach den strengen Lesarten des Koran, unter Hinzuziehung von Hadithen, wird begründet, dass auf den Abfall vom Glauben die Todesstrafe steht. Auch hier gilt: Die Todesstrafe auf Apostasie wird mit dem Koran begründet, obwohl eine andere Lesart möglich ist. Politische Interessen und Motive führten dazu, dass sich drakonische Strafen etablieren konnten. Moderne Ansichten und zeitgemäße Auslegungen der heiligen Schriften gelten vielerorts ebenfalls als Abfall vom Glauben. Unter diesen Umständen kann es tatsächlich ein großes Wagnis sein, sich offen zu bekennen.

Die Tatsache, dass Männer und Frauen nebeneinander beten, Frauen mit oder ohne Kopftuch zusammen beten, eine Frau vor der gemischten Gruppe vorbebeten und die Predigt sprechen darf, regt unsere Gegner am meisten auf.

Unsere liberale Moschee, die ich gemeinsam mit Gönül Doğan, Dr. Elham Manea, Saïda Keller-Messahli und Prof. Dr. Abdel-Hakim Ourghi gegründet und am 16. Juni 2017 eröffnet habe, gilt für Traditionalisten und Fundamentalisten als Abfall vom Glauben und Extremismus, der die Muslime spalten will. Aus diesem Grunde erhalte ich Morddrohungen und Diffamierungen. Vor allem, weil wir für die Gleichberechtigung der Geschlechter stehen. Die Tatsache, dass Männer und Frauen nebeneinander beten, Frauen mit oder ohne Kopftuch zusammen beten, eine Frau vor der gemischten Gruppe vorbebeten und die Predigt sprechen darf, regt unsere Gegner am meisten auf. So primitiv und einfach sind die Gründe für unzählige Morddrohungen. Hier zeigt sich eine große Angst vor der Kraft der Frauen. Männer wären nicht in der Lage, ihre sexuellen Gefühle zurückzuhalten, wenn sie Frauen erblickten, auch in der Moschee. Aufgrund der Anwesenheit von Frauen würden die Männer sich nicht Gott hinwenden können, sie wären von sexuellen Fantasien abgelenkt. So argumentieren junge und ältere Männer – aber auch Frauen. Natürlich gibt es auch Frauen, die eine Gefahr der sexuellen Ablenkung sehen, wenn Männer und Frauen zusammen beten, zudem auch noch ohne Kopftuch. Diese Tatsache darf nicht unberücksichtigt bleiben. Das Patriarchat in allen Religionen wird nur solange aufrechterhalten, solange Frauen das ebenfalls akzeptieren, ungefragt hinnehmen und die strengen Regeln der Geschlechtertrennung mitpraktizieren.

Veränderungen im Denken tun not

Ansätze für Veränderungen gibt es viele. Die wichtigsten gesellschaftlichen und politischen Reformen, die es braucht, wenn der Islam zum Beispiel in Deutschland oder Österreich eine langfristige Perspektive haben will, liegen auf der Hand. Neben der Gewaltbereitschaft und Gewaltverherrlichung, von der viele Muslime endlich Abstand nehmen müssen, geht es auch darum, dass die islamischen Länder sich der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 anschließen, also die Universalität der Menschenrechte anerkennen müssen. Die seit 1990 in der islamischen Welt gültige Kairoer Erklärung der Menschenrechte geht da nicht weit genug: So fehlt beispielsweise die absolute Gleichberechtigung von Mann und Frau, außerdem sind alle in der Erklärung gewährten Rechte unter den

Vorbehalt gestellt, dass sie mit dem islamischen Recht, der Scharia, vereinbar sein müssen. Wenn es zum Beispiel Scharia-rechtliche Regelungen in einem Land gibt, wie Saudi-Arabien und Iran, wo Frauen nicht unverhüllt auf die Straße dürfen, dann verstößt das gegen die Menschenrechte. Es verstößt auch gegen die Menschenrechte, wenn Frauen in Saudi-Arabien kein Auto fahren dürfen bzw. dies inzwischen nur unter bestimmten Voraussetzungen zugelassen wird. Auch die Regelung in manchen islamischen Ländern, dass Frauen nicht ohne Begleitung einer Person, und wenn es ein männliches Kind ist, reisen oder gar das Haus verlassen dürfen, verstößt gegen sämtliche Freiheitsrechte der Frauen.

Muslime, islamische Regierungen und das islamische Recht müssen sich vor allem von der Diskriminierung und Unterdrückung insbesondere von Frauen, aber auch von Homo- und Transsexuellen, verabschieden. Dabei handelt es sich um eine wichtige Voraussetzung, ohne die kein dauerhafter gesellschaftlicher Frieden erreicht werden kann. Auch das Verhältnis zu den Andersgläubigen und sogenannten Ungläubigen muss entsprechend den Menschenrechten in nationales Recht umgesetzt werden. Muslime müssen anerkennen, dass die Religionsfreiheit nicht nur für den Islam, sondern genauso für die anderen Religionen gilt. Die Folge wäre, dass die Feindschaft gegenüber Christen und der noch weit verbreitete Antisemitismus überwunden würden. Selbstverständlich darf der Abfall vom Glauben nicht mehr bestraft werden, schon gar nicht mit dem Tode, sondern muss als Privatangelegenheit gelten.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die islamischen Gesellschaften sollen sowohl als Gemeinschaft von Gläubigen als auch strukturell, also in rechtlicher und politischer Hinsicht, endlich in der Moderne ankommen. Und zwar so, wie sich die modernen Gesellschaften des Westens (die im Übrigen kein Patent auf die Moderne haben) im 21. Jahrhundert darstellen: als eine Welt, in der Verfassungswerte mit einem Menschenbild, das insbesondere individuelle Persönlichkeitsrechte als Selbstverständlichkeit ansieht, übereinstimmen und die Würde des Menschen unantastbar ist. Nicht zuletzt ist es unumgänglich, dass der Islam seinen Platz in der säkularen Welt finden muss, in der Politik und Religion voneinander getrennt sind.

Die Geschlechterfrage ist die Frage unseres Jahrhunderts, vor allem in der islamischen Welt.

Ohne die Akzeptanz der Gleichberechtigung der Geschlechter in allen Lebensbereichen wird das nicht zu schaffen sein. Die Geschlechterfrage ist die Frage unseres Jahrhunderts, vor allem in der islamischen Welt. Dabei war die Entstehungsgeschichte des Islam alles andere als frauenfeindlich, so wie sich der Islam in vielen Teilen der Welt aktuell darstellt. Nicht nur die Bekämpfung der Kindestötung – Mädchen wurden lebendig begraben –, sondern auch die Einführung des Erbrechts für Frauen (wenn auch zu einem geringeren Anteil als für männliche Nachkommen vorgesehen) sowie die Akzeptanz der Berufstätigkeit der Frau waren in den Anfängen des Islam eine Selbstverständlichkeit.

Sehr viele Muslime vergessen, verdrängen oder überspielen, dass die erste Frau des Propheten, Khadija (Türkisch: Hatice), die erste Muslimin, eine erfolgreiche Geschäftsfrau war, die zudem nicht nur 15 Jahre älter als der Prophet war, sondern ihm den Heiratsantrag machte. Sie war weder Jungfrau, noch hörte sie auf, mit Männern weiterhin Geschäfte zu führen und Geld unter anderem für die Finanzierung der muslimischen Gemeinschaft zu verdienen, als sie den Propheten heiratete. Sie war es, die den Propheten davon überzeugte, dass all die Erscheinungen, die ihm widerfahren sind, keine krankhaften Halluzinationen sind, sondern ihm als Propheten offenbart wurden, der eine neue Religion, den Islam, verkünden solle.

Die Beziehung dieses Ehepaars war weitestgehend (bis auf die Tatsache, dass natürlich der Prophet eine besondere Stellung hatte) eine Beziehung auf Augenhöhe. Daran mangelt es nicht nur in der islamischen Welt, aber aktuell leider dort am meisten. Von der Frage der Entwicklung der Frauenrechte wird die Frage des Fortschritts und der Demokratisierung der islamischen Welt abhängen.

Weiterführende Literatur

Islam europäischer Prägung – eine islamwissenschaftliche Perspektive

- Flusser, V.: Die Zeit bedenken. In Kunsthochschule für Medien Köln (Hrsg.), Lab. Jahrbuch für Künste und Apparate 2001/2. Köln, 2001: 126–130.
- Freise, J., in: Ders./Khorchide, M. (Hrsg.): Wertedialog der Religionen, Freiburg/Br., 2014.
- Habermas, J.: Der Riss der Sprachlosigkeit, in: Frankfurter Rundschau Nr. 240, 16. Oktober 2001.
- Han, B.-C.: Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung. Berlin, 2005.
- Hegel, G. W. F. [1848]: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Kapitel 18. Leipzig, 1924. (Zugriff am 1.2015 unter <http://gutenberg.spiegel.de/buch/1657/18>)
- Herder, J. G. [1784–91]: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Hrsg. v. W. Proß (Bd. III/1). München, 2002.
- Joas, H.: Führt Säkularisierung zum Moralverfall? Einige empirisch gestützte Überlegungen, in: Stimmen der Zeit 2012/5.
- Khorchide, M.: Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik. Freiburg/Br., 2013.
- Khorchide, M.: Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus. Freiburg/Br., 2015.
- Khorchide, M.: Die Bedeutung des Islam für MuslimInnen der zweiten Generation, in: Weiss, H. (Hrsg.): Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation. Wiesbaden, 2007.
- Khorchide, M.: Die Dialektik von Religiosität und Gesellschaft – Zur Identitätskonstruktion junger Muslime in Europa, in: Ucar, B. (Hrsg.): Die Rolle der Religion im Integrationsprozess. Die deutsche Islamdebatte. Frankfurt/M., 2010.
- Koenig, M.: Recht auf Religionsfreiheit – ein neuzeitliches Differenzierungsmuster und seine Entstehung, in: Gabriel, K./Gärtner, C./Pollak, D. (Hrsg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin, 2012.
- Matthes, J.: Wie steht es um die interkulturelle Kompetenz der Sozialwissenschaften? IMIS-Beiträge, 15, 2002, 13–30.
- Mehrländer, U.: Türkische Jugendliche – keine beruflichen Chancen in Deutschland? Bonn, 1983.
- Sedmak, C.: Die politische Kraft der Liebe. Christsein und die europäische Situation. Innsbruck, 2007.
- Taylor, C.: Für einen neuen Säkularismus, in: Transit 39, Sommer 2010. Europäische Revue, 2010.

Exkurs: Integration nicht-islamischer Religionsgemeinschaften in deutschsprachigen Ländern

- Ateş, Seyran: Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben können, Ullstein: Berlin 2007.
- Badewien, Jan: Die Anthroposophie Rudolf Steiners. Evangelischer Presseverband für Bayern: München 1994.
- Barton, Peter F. (Hrsg.): Im Lichte der Toleranz: Aufsätze zur Toleranzgestaltung des 18. Jh. im Reiche Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen, Institut für Protestantische Kirchengeschichte: Wien 1981a.
- Barton, Peter F. (Hrsg.): Im Zeichen der Toleranz: Aufsätze zur Toleranzgestaltung des 18. Jh. im Reiche Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen, Institut für Protestantische Kirchengeschichte: Wien 1981b.
- Baumann, Martin: Religion und ihre Bedeutung für Migranten. In: Beauftragte der Bundesregierung für Migration (Hrsg.): Religion – Migration – Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft, Brümmer: Berlin-Bonn 2004, 19–30.
- Baumann, Martin: Researching Religious Diversity in Western Europe: The Study of Diaspora Communities, Religious Conflict, and Public Domain in Germany and Switzerland, In: K. S. Nathan (ed.): Religious Pluralism in Democratic Societies: Challenges and Prospects for Southeast Asia, Europe and the United States in the New Millennium, Konrad Adenauer Stiftung / Malaysian Association for American Studies: Kuala Lumpur 2007, 139–157.
- Baumann, Martin/Tunger-Zanetti: Wenn Religionen Häuser bauen. Sakralbauten, Kontroversen und öffentlicher Raum in der Schweizer Demokratie. In: Baumann, Martin/Neubert, Frank (Hrsg.): Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft: Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart, Zürich 2011a, 151–188.
- Baumann, Martin/Tunger-Zanetti: Ansehen und Sichtbarmachung. Religion, Immigration und repräsentative Sakralbauten in Westeuropa. In: Herder Korrespondenz 65 (2011b), 407–409.
- Baumann, Martin: Religionsgemeinschaften im Wandel. Strukturen, Identitäten, Interreligiöse Beziehungen, In: Christoph Bochinger (Hrsg.): Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt, NZZ Libro: Zürich 2012, 21–75.
- Baumann, Martin: Religion als Ressource und Konfliktpotential in Europa. Analytische Perspektiven auf Immigration, Gemeinschaft und Gesellschaft, In: Polak, Regina/Reiss, Wolfram (Hrsg.): Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven, Vienna University Press/V&R unipress: Wien – Göttingen 2015, 49–74
- Baumann, Martin: Engagierte Imame und Priester, Dienstleistungsangebote und neue Sakralbauten: Integrationspotenziale von religiösen Immigrantengemeinschaften. In: Arens, Edmund/Baumann, Martin/Liedhegener, Antonius: Integrationspotenziale von Religion und Zivilgesellschaft. Theoretische und empirische Befunde, Pano: Zürich 2016, 71–120.
- Baumann, Martin/Hock, Klaus/Reiss, Wolfram: Tragende Netze und schwankende Böden: Neue Herausforderungen für Religionsgemeinschaften in der Migrationsgesellschaft. In: Polak, Regina (Ed.): Religion und Migration. Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation, 5–27. (DOI 10.14220/jrat.2017.3.1.5; http://www.v-r.de/_uploads_media/files/01_baumann_hock_reiss_jrat_4-2017_oa_013358.pdf, Zugriff am 9.6.2017), 2017.
- Bechmann, Ulrike/Reiss, Wolfram: Antisemitismus in den Medien? Beschneidungspraxis und Israelkritik in österreichischen Printmedien, Tectum: Marburg 2017.
- Behloul, Samuel-Martin/Lathion, Stéphane: Muslime und Islam in der Schweiz: viele Gesichter einer Weltreligion in: Baumann, Martin/Stolz, Jörg (Hrsg.): Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens, Transcript: Bielefeld 2007, 193–207.

- Behloul, Samuel-Martin: Islam-Diskurs nach 9/11. Die Mutter aller Diskurse? Zur Interdependenz von Religionsdiskurs und Religionsverständnis, In: Wolfgang W. Müller (Hrsg.): Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog, Theologischer Verlag Zürich: Zürich 2009, 229–268.
- Beinhauer-Köhler, Bärbel/Leggewie, Klaus: Moscheen in Deutschland. Religiöse Heimat und gesellschaftliche Herausforderung, Beck: München 2009.
- Benz, Wolfgang: Ansturm auf das Abendland? Zur Wahrnehmung des Islam in der westlichen Gesellschaft. Picus: Wien 2013.
- Bielefeldt, Heiner: Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus. Transcript: Bielefeld 2007.
- Bodenheimer, Alfred: Jüdische Migration nach, in und aus Europa in: Polak, Regina/Reiss, Wolfram (Hrsg.): Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven, Vienna University Press/V&R unipress: Wien – Göttingen 2015, 293–400.
- Bünker, Arnd: Migration und die Diversifizierung in christlichen Gemeinden in: Polak, Regina/Reiss, Wolfram (Hrsg.): Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven, Vienna University Press/V&R unipress: Wien – Göttingen 2015, 297–320.
- Bünker, Michael: Einheit in versöhnter Verschiedenheit. Evangelische Erfahrungen der Migration und Diaspora als Aufgabe der Kirchen in: Polak, Regina/Reiss, Wolfram (Hrsg.): Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven, Vienna University Press/V&R unipress: Wien – Göttingen 2015, 209–232.
- Bünker, Michael: Jeden Sonntag Pfingsten? Evangelische Kirche – Vielfalt durch Migration. In: Polak, Regina (Hrsg.): Religion und Migration. Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation 3, Vandenhoeck & Ruprecht/Vienna University Press: Wien – Göttingen 2017, 183–190 (DOI 10.14220/jrat.2017.3.1.5).
- Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Parallelgesellschaften? In: Aus Politik und Zeitgeschichte 2/2006.
- Bunzl, John/Hafez, Farid (Hrsg.). Islamophobie in Österreich. Studienverlag: Bozen – Innsbruck – Wien 2009.
- Deutscher Bundestag (Hrsg.): Endbericht der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“. Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen, Hoheneck: Hamm 1998.
- Expertenrat für Integration (Hrsg.): Integrationsbericht 2016. Integration von Asylberechtigten und subsidiär Schutzberechtigten in Österreich. Wo stehen wir heute? Zwischenbilanz des Expertenrats zum 50 Punkte-Plan, Wien: Bundesministerium für Europa, Integration und Äußeres 2016 (= https://www.bmeia.gv.at/fileadmin/user_upload/Zentrale/Integration/Integrationsbericht_2016/Integrationsbericht_2016_WEB.pdf, 9.6.2016).
- Fürlinger, Ernst: Moscheebaukonflikte in Österreich. Nationale Politik des religiösen Raums im globalen Zeitalter, V&R unipress/Vienna University Press: Wien – Göttingen 2013.
- Gabrieli, Francesco et al.: Mohammed und Karl der Große. Die Geburt des Abendlandes, 2. Aufl. Betz: Stuttgart – Zürich 1993.
- Gehl, Hans: Donauschwäbische Lebensformen an der mittleren Donau. Interethnisches Zusammenleben und Perspektiven. Elwert: Marburg 2003.
- Hopp, Gerhard: Machtfaktor auch ohne Machtbasis? Die Sudetendeutsche Landsmannschaft und die CSU, VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden 2010.
- Hüttermann, Jörg: Das Minarett. Zur politischen Kultur des Konflikts um islamische Symbole, Juventa: Weinheim-München 2006.
- Karniel, Joseph: Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II, Bleicher: Gerlingen 1986.
- Kiesel, Doron: Differenz und Erfahrung. Zum Integrationsprozess jüdischer Einwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion in Jüdischen Gemeinden in Deutschland, in: Kessler, Fabian / Plöber (Hrsg.): Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Soziale Arbeit mit den Anderen, Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden 2010, 49–74.
- Koch, Carmen: Das Politische dominiert. Wie Schweizer Medien über Religion berichten. In: Communicatio Socialis 42 (2009), 365–381.
- Koch, Carmen: Religion in den Medien. Eine quantitative Inhaltsanalyse von Medien in der Schweiz, UVK: Konstanz 2011.
- Kollmar-Paulenz, Karénina: Die Rezeption des tibetischen Buddhismus in öffentlichen Institutionen der Schweiz. Untersuchung im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms NFP58 „Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft, Schlussbericht, Bern 2010. (= http://www.nfp58.ch/files/downloads/schlussbericht_kollmar-paulenz.pdf).
- Koopmans, Ruud: „Does Assimilation Work? Sociocultural Determinants of Labour Market Participation of European Muslims“. In: Journal of Ethnic and Migration Studies, Vol. 42 (2016), No. 2, 197–216.
- Koopmans, Ruud: „Multiculturalism and Immigration. A Contested Field in Cross-national Comparison“. In: Annual Review of Sociology, 39 (2013), No. 1, 147–169.
- Koopmans, Ruud: Assimilation oder Multikulturalismus? Bedingungen gelungener Integration, LIT: Berlin u.a. 2017.
- ISESCO (Ed.): Guidebook for History Textbooks Authors. On a Common Path. New Approaches to Writing History Textbooks in Europe and the Arab and Islamic Worlds. Preface by UNESCO, the League of the Arab States, Swedish Institute of Alexandria and the Ana Lindh Foundations, ISESCO: Rabat 2011.
- Leeb, Rudolf: Josephinische Toleranz, Toleranzgemeinden und Toleranzkirchen, Toleranzbethaus, in: Bahlcke, Joachim/Rohdewald, Stefan/Wünsch, Thomas (Hrsg.): Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa, Akademie-Verlag: Berlin – New York 2013, 965–978.
- Luft, Stefan: Abschied von Multikulti: Wege aus der Integrationskrise. Resch: Gräfelfing 2007.
- Luft, Stefan/Schirmany, Peter: Integration von Zuwanderern. Erfahrungen, Konzepte, Perspektiven. Transcript: Bielefeld 2010.
- Mader, Luzius/Schinzel, Marc: Religion in der Öffentlichkeit, In: Christoph Bochinger (Hrsg.): Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt, NZZ Libro: Zürich 2012, 109–143.
- Mortanges, René Pahud de: Die Auswirkung der religiösen Pluralisierung auf die staatliche Rechtsordnung, in: Christoph Bochinger (Hrsg.): Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt, NZZ Libro: Zürich 2012, 145–173.
- Murken, Sebastian: Neue religiöse Bewegungen aus religionspsychologischer Perspektive. Diagonal: Marburg 2009.
- Nagel, Alexander-Kenneth (Hrsg.): Zivilgesellschaftlichen Potentiale im Vergleich, in: Ders. (Hrsg.): Religiöse Netzwerke. Zivilgesellschaftliche Potentiale von Immigrantengemeinden im Vergleich, Transcript: Bielefeld 2015, 243–266.
- Neumayer, Christoph/Schmidl, Erwin A. (Hrsg.): Des Kaisers Bosniaken. Die bosnisch-herzegowinischen Truppen der k.u. k. Armee. Geschichte und Uniformierung von 1878 bis 1918, Verlag Militaria: Wien 2008.
- Polak, Regina/Reiss, Wolfram (Hrsg.): Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven, Vienna University Press/V&R unipress: Wien – Göttingen 2015, 233–296.
- Reiss, Wolfram: Die eigene Tochter töten? Hintergründe von „Ehrenmorden“ in der islamischen Welt in: Mazal, Wolfgang (Hrsg.): Familie und Religion. (= Aktuelle Beiträge aus der interdisziplinären Familienforschung. Schriftenreihe des Österreichischen Instituts für Familienforschung Band 22). Budrich Unipress: Opladen 2010, 307–330.

- Reiss, Wolfram: Die Situation der Kopten in der Gegenwart. In: Hölscher, Andreas/Middelbeck-Varwick, Anja/Thurau, Markus (Hrsg.), Kirche in Welt. Christentum im Zeichen kultureller Vielfalt, Peter Lang: Frankfurt am Main u. a. 2013, 49–90 (= apeliotes – Studien zur Kulturgeschichte und Theologie Bd. 12).
- Reiss, Wolfram: Die Aufnahme koptischer Anliegen in der neuen ägyptischen Verfassung von 2014. In: Müller, Andreas (Hrsg.): Das Kreuz unter dem Halbmond. Orientalische Christen im Angesicht des „Arabischen Frühlings“, LIT-Verlag: Berlin u. a. 2014, 97–130.
- Reiss, Wolfram (Hrsg.): Auswirkungen der religiösen Pluralität auf staatliche Institutionen und die Anstaltsseelsorge in: Polak, Regina/Reiss, Wolfram (Hrsg.): Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven, Vienna University Press/V&R unipress: Wien – Göttingen 2015, 147–186.
- Reiss, Wolfram: Zündstoff für Konflikte. Der Bau von Kirchen und Moscheen in Ägypten, in: Behlmer, Heike/Tamcke, Martin (Hrsg.): Christen in Ägypten (= Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe Ägypten 60), Harrassowitz: Wiesbaden 2015a, 103–124.
- Reiss, Wolfram: Selbstbetrachtung hinter Gittern. Naikan im Strafvollzug in Deutschland und Österreich, Tectum: Marburg 2016a. (= Anwendungsorientierte Religionswissenschaft Bd. 6).
- Reiss, Wolfram: Religiös-kulturelle Betreuung im Strafvollzug. Herausforderungen für Staat, Anstalten, Religionsgemeinschaften und Forschung. In: Appel, Kurt/Guanzini, Isabella (Hrsg.). Europa mit oder ohne Religion? II. Der Beitrag der Religionen zum gegenwärtigen und künftigen Europa. Vandenhoeck & Ruprecht – Vienna University Press: Göttingen – Wien (RaT 10) 2016b, 203–218.
- Reingrabner, Gustav: Um Glaube und Freiheit. Eine kleine Rechtsgeschichte der Evangelischen in Österreich und ihrer Kirche, Lang: Frankfurt/M 2007.
- Schmid, Hansjörg/Dziri, Amir/Middelbeck-Varwick, Anja/Gharaibeh, Mohammad, (Hrsg.): Kirche und Umma. Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam. Pustet: Regensburg 2014.
- Schmitt, Thomas: Moscheen in Deutschland. Konflikte um ihre Errichtung und Nutzung, Selbstverlag: Flensburg 2003 (= Diss. Technische Universität München 2003).
- Schuller, Josef Peter: Die verborgene Moschee. Zur Sichtbarkeit muslimischer Gebetsräume in Wien, Tectum: Marburg 2013.
- Schwarz, Karl: Kirchenreform zwischen Staatsaufsicht und Grundrechtsfreiheit. Die Evangelische Toleranzkirche 1848/49 im Spannungsfeld von Kirchenfreiheitspostulaten, Patronatspflichten und Dotationswünschen, in: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 99 (1983), 58–108 (= Diss. Wien 1983).
- Sunier, Thijl: Houses of worship and the politics of space in Amsterdam. In: Nell, Liza/Rath, Jan (eds.): Ethnic Amsterdam. Immigrants and Urban Change in the Twentieth Century, Amsterdam University Press: Amsterdam 2010, 159–176.
- Waldenfels, Hans: Art. „Nichtchrist, missionswissenschaftlich“. In: Lexikon für Theologie und Kirche 7, 1998, 803–804.
- Lauser, Andrea/Weißköppl, Cordula: Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnographische Mikro- und Kontextanalyse, in: Lauser, Andrea/Weißköppl, Cordula (Hrsg.): Migration und religiöse Dynamik: ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext. Transcript: Bielefeld 2008, 73–34.
- Welsch, Wolfgang: Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Darowska, Lucyna/Machold, Claudia (Hrsg.): Hochschule als transkultureller Raum? Beiträge zu Kultur, Bildung und Differenz. Transcript: Bielefeld 2009.

Internetressourcen

- Baumann, Martin/Eulberg, Rafaela/Weigelt, Frank André: Zugewanderte Religion, öffentlicher Raum und Wandel von Geschlechterrollen tamilischer Hindus und vietnamesischer Buddhisten in der Schweiz, Schlussbericht des Forschungsprojekts NFP 58, Mai 2011 (= http://www.nfp58.ch/files/downloads/NFP58_Schlussbericht_Baumann.pdf).
- Beglinger, Martin: Assimilation funktioniert. Gespräch mit dem Soziologen Ruud Koopmans. In: Neue Zürcher Zeitung, 15.4.2016: <https://www.nzz.ch/feuilleton/gespraech-mit-dem-soziologen-ruud-koopmans-assimilation-funktioniert-ld.13975> (Zugriff am 1.2.2017).
- Der Standard: Bevölkerung entscheidet über buddhistischen Stupa-Bau in Gföhl, 9.2.2012: <http://derstandard.at/1328507287259/Niederoesterreich-Bevoelkerung-entscheidet-ueber-buddhistischen-Stupa-Bau-in-Gfoehl> (Zugriff am 21.12.2016).
- Der Standard: Konflikt um Bau von buddhistischem Stupa im Waldviertel, 14.12.2011: <http://derstandard.at/1323222994006/Gfoehl-Konflikt-um-Bau-von-buddhistischem-Stupa-im-Waldviertel> (Zugriff am 21.12.2016).
- Der Standard: Die am meisten verfolgte Minderheit der Welt, 30.7.2012: <http://derstandard.at/1342947886873/Die-Rohingya-haben-den-Status-von-Freiwild> (Zugriff am 21.1.2017).
- Der Spiegel: Zuwanderung wird als Bedrohung empfunden, 24.11.2004: <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/leitkultur-debatte-zuwanderung-wird-als-bedrohung-empfundena-329285-druck.html> (Zugriff am 13.1.2017).
- Diaspora-TV: Neue serbische Kirche in Wien, 30.5.2014. <http://www.dijaspora.tv/de/details/artikel/neue-serbische-kirche-in-wien.html> (Zugriff am 11.2.2017).
- Die Presse: Niederösterreich: Wieder Protest gegen Stupa, 3.10.2016: http://diepresse.com/home/panorama/oesterreich/5095553/Niederoesterreich_Wieder-Protest-gegen-Stupa (Zugriff am 21.12.2016).
- Die Presse: NÖ: Protest vor Bau eines buddhistischen Friedenstempels, 21.3.2016: http://diepresse.com/home/panorama/oesterreich/4951044/NOe_Protest-vor-Bau-eines-buddhistischen-Friedenstempels?direct=5095553&_vl_backlink=/home/panorama/oesterreich/5095553/index.do&selChannel=&from=articlemore (Zugriff am 21.12.2016).
- Die Presse: Orthodoxes Kloster in St. Andrä wird doch nicht gebaut, 27.4.2017: <http://diepresse.com/home/panorama/oesterreich/5207868/Orthodoxes-Kloster-in-St-Andrae-wird-doch-nicht-gebaut> (Zugriff am 9.6.2017).
- Diözese Eisenstadt: Orthodoxes Kloster: St. Andrä verspielt endgültig Chance auf Jahrhundertprojekt, 27.4.2017: <http://aktuell.martinus.at/2017/04/orthodoxes-kloster-st-andra-verspielt.html> (Zugriff am 9.6.2017).
- Deutschlandfunk: Entwurzelt und gedemütigt. Wolfgang Benz: „Deutsche Juden im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts“, 23.1.2012.: http://www.deutschlandfunk.de/entwurzelt-und-gedemuertigt.1310.de.html?dram:article_id=194561 (Zugriff am 21.1.2017).
- Erzdiözese Wien, 5.12.2013.: <https://www.erzdioezese-wien.at/site/home/nachrichten/article/32901.html> (Zugriff am 11.2.2017).
- European Court of Human Rights: Case of Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas and others v. Austria, 18.7.2008: <http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-88022> (Zugriff am 21.1.2017).
- Grillmayer, Johanna: Hetzschriften machen Stimmung gegen Gföhler Stupa-Bau, 20.2.2012: http://religionv1.orf.at/projekt03/news/1202/ne120220_gfoehl_flugblaetter.html (Zugriff am 22.12.2016).
- Grillmayer, Johanna: Kritik an Stupa-Bau: Betreiber wehren sich, 05.08.2016: <http://religion.orf.at/stories/2789493/> (Zugriff am 22.12.2016).

Mau, Steffen: Assimilation oder Multikulti? Migrationsforscher streiten über Integration. In: Der Tagesspiegel, 25.7.2016: <http://www.tagesspiegel.de/wissen/migrationsforscher-streiten-ueber-integration-assimilation-oder-multikulti/13919640.html> (Zugriff am 1.2.2017).

Minkin, Christa: Proteste gegen Stupa: Wiedehopf brütet für Bürgerinitiative. In: Der Standard, 6.7.2016: <http://derstandard.at/2000040476050/Proteste-gegen-Stupa-Wiedehopf-bruetet-fuer-Buergerinitiative> (Zugriff am 21.12.2016).

Müller, Daniel: Shilan musste sterben. In: Die Zeit, 6.10.2016. <http://www.zeit.de/2016/40/ehrenmord-jesidin-hochzeit-religion-modernes-denken> (Zugriff am 23.1.2017): ORF: Gföhl: Klare Mehrheit gegen Stupa-Projekt, 12.2.2012: <http://noe.orf.at/news/stories/2520845/> (Zugriff am 21.12.2016).

ORF: Küng äußert Bedenken zu Stupa, 12.12.2011: <http://noe.orf.at/news/stories/2513380/> (Zugriff am 21.12.2016).

ORF: Stupa: Prozess wegen Verhetzung, 12.11.2013: <http://noe.orf.at/news/stories/2614250/> (Zugriff am 21.12.2016).

ORF: Stupa: Verurteilung wegen Verhetzung, 13.11.2013: <http://noe.orf.at/news/stories/2614553/> (Zugriff am 21.12.2016).

ORF: Wien-Favoriten: Kath. Pfarrkirche wird syrisch-orthodox, 15.9.2014: <http://religion.orf.at/stories/2668597/> (Zugriff am 11.2.2017).

ORF: Übergabe der Neulerchenfelder Kirche am Dienstag, 26.5.2014: <http://religion.orf.at/stories/2649289/> (Zugriff am 11.2.2017).

ORF: Stupa in Bezirk Tulln vor Spatenstich, 25.2.2016: <http://noe.orf.at/news/stories/2759681/> (Zugriff am 21.12.2016).

ORF: Burgenland: Mehrheit für orthodoxes Kloster, 12.6.2017: <http://religion.orf.at/stories/2848581/> (Zugriff am 13.6.2017).

Reiss, Wolfram: Der Umgang mit religiösen Minderheiten in der österreichischen Armee. In: Mattes, Astrid/Mourao Permoser, Julia/Stoeckl, Kristina (eds.): Institutional Responses to Religious Diversity (= Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society 2), 2016c, 82–113. (Open Access Publication: DOI 10.14220/.2016.02.issue-1; URL: http://www.v-r.de/en/institutional_response_to_religious_diversity/c-3054, 10.3.2016).

Stolz, Jörg/Chaves, Mark/Monnot, Christophe/Amiotte-Suchet, Laurent: Die religiösen Gemeinschaften in der Schweiz: Eigenschaften, Aktivitäten, Entwicklung. Schlussbericht der National Congregations Study Switzerland im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 58 (= http://www.nfp58.ch/files/news/126_Schlussbericht_Stolz_Chaves.pdf, letzter Aufruf am 11.1.2017).

Vienna Online: Gföhler stimmen gegen buddistische Stupa, 13.2.2012: <http://www.vienna.at/gfoehler-stimmen-gegen-buddistische-stupa/3167066> (Zugriff am 21.12.2016).

al-Andalus – ein Gesicht des europäischen Islam?

Theodor W. Adorno: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004

Asma Afsaruddin: Poetry and Love: The Feminine Contribution in Islamic Spain, in: *Islamic Studies* 30 (1991), 157–169

Shahab Ahmed: What is Islam? The Importance of Being Islamic, Princeton/Oxford: Princeton University Press 2016

Rachel Arié: L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232–1492), Paris: Éditions De Boccard 2000

Rachel Arié: Les minorités religieuses dans le royaume de Grenade (1232–1492), in: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 63–64 (1992), 51–61

Rachel Arié: Historia de España III. España Musulmana (Siglos VIII–XV), Barcelona: Editorial Labor 1984

Rachel Arié: Les relations diplomatiques et culturelles entre Musulmans d'Espagne et Musulmans d'Orient au temps des Nasrides, in: *Mélanges de la Casa de Velázquez* Bd. 1 (1965), 87–107

Ahmad Hasan Basbah, Lisān al-dīn b. al-Khatīb: ‚Asruhū, baytuhū, hayātuhū wa-āthāruhū, Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya 1994

Thomas Bauer: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2011

Concepción Castillo Castillo: Un poeta granadino poco conocido: Muhammad al-Sarrān (S. XV), in: Celia Del Moral (Hrsg.): *En el Epilogo del Islam Andalusi: La Granada del Siglo XV*, Granada: Universidad de Granada 2002, 187–200

Douglas Morton Dunlop, A Little-known Work on Politics by Lisān al-dīn b. al-Khatīb, in: *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* 8 (1959), 47–54

Daniel Eisenberg: Homosexuality, in: Michael Gerli (Hrsg.): *Encyclopedia of Medieval Iberia*, New York: Routledge 2003, 398 f

Maribel Fierro: Al-Andalus: Savoirs et échanges culturels, Tunis u. a.: Alif u. a. 2001

Maria Isabel Fierro: El derecho māliki en al-Andalus, siglos II/VIII–V/XI, in: *Al-Qantara* 12 (1991), 119–132

Mercedes Garcia-Arenal/Gerard Wiegers (Hrsg.): *The Expulsion of the Moriscos from Spain: A Mediterranean Diaspora*, Leiden/Boston: Brill 2010

Kevin Ingram (Hrsg.): *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume One: Departures and Change*, Leiden/Boston: Brill 2009

Janheinz Jahn: *Andalusischer Liebesdiwan. Nachdichtungen Hispano-Arabischer Lyrik*, Freiburg i. Br.: Verlagsanstalt Heinrich Klem 1955

Salma Khadra Jayyusi (Hrsg.): *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden u. a.: Brill 1994

Alexander Knysh, Ibn al-Khatīb, in: Maria Rosa Menocal u. a. (Hrsg.): *Cambridge History of Arabic Literature: The Literature of al-Andalus*, Cambridge u. a.: Cambridge University Press 2000, 358–372

Katharina Kuffner: *Die letzten Mauren. Geschichte der Moriscos in vier Sätzen*, Wien/Berlin: Turia + Kant 2010

Katharina Kuffner: „Aufgeschoben ist nicht aufgehoben...“. Eine ethnische Säuberung am Beginn der Neuzeit, in: Gottfried Liedl/Dies.: *Das Ende einer Epoche. Drei Studien zu Andalusien in der frühen Neuzeit*, Wien: Turia+Kant 2005, 59–85

Miguel Angel Ladero Quesada: *La Guerra de Granada (1482–1491)*, Granada: Diputación de Granada 2001

Gottfried Liedl: Zwischen Flandern und Fernost – ein vormodernes Weltsystem, in: Peter Feldbauer/Gottfried Liedl/John Morrissey: *Venedig 800–1600. Die Serenissima als Weltmacht*, Wien: Mandelbaum Verlag 2010, 78–93

Gottfried Liedl: *Mediterraner Islam 2. Moderne Charaktere*, Wien: Turia+Kant 2007

Gottfried Liedl: *Krieg als Intrige. Kulturelle Aspekte der Grenze und die militärische Revolution der Neuzeit*, Wien: Turia+Kant 1999

Gottfried Liedl: *Al-Farantira – die Schule des Feindes. Zur spanisch-islamischen Kultur der Grenze. Band 1: Recht*, Wien: Turia+Kant 1997

Abū Abdallāh Muhammad Lisān al-dīn b. al-Khatīb: *al-Lamha al-badriyya fi l-daula al-nasriyya*, ed. Muhammad M. Jibrān, Tripolis: Dār al-madār al-islāmī 2009

Rüdiger Lohlker: *Islamisches Völkerrecht. Studien am Beispiel Granada*, Bremen: Kleio Humanites 2006

Rüdiger Lohlker: Bid'a in der malikitischen Rechtsschule. Weitere Überlegungen zu Strukturen des Feldes des islamischen Rechts, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 152 (2002), 95–102

Rüdiger Lohlker: ‚Unstatthafte Neuerungen‘ oder das Feld der religiösen Diskussion im Islam, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 149 (1999), 221–244

Vivian B. Mann u. a.: *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, New York: G. Braziller/The Jewish Museum 1992

Eduardo Manzano Moreno: *Qurtuba: Algunas reflexiones críticas sobre el califato de Córdoba y el mito de la convivencia*, in: *al-Awraq* 7 (2013), 225–246

Maria Rosa Menocal: *Culture in the Time of Tolerance: Al-Andalus as a Model for Our Time* (http://digitalcommons.law.yale.edu/ylsop_papers/1/) (letzter Zugriff am 26.11.2016)

Hieronymus Münzer und Fermín Camacho Evangelista: *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*, Madrid: Asociación Cultural Hispano-Alemana 1981

William B. Ober/Nabil Alloush: *The Plague at Granada, 1348–1349: Ibn al-Khatib and Ideas of Contagion*, in: *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 58 (1982), 418–424

Antonio Orihuela: *The Andalusí in Granada (Thirteenth to Sixteenth Century)*, in: Claire D. Anderson/Mariam Rosser-Owen (Hrsg.): *Revisiting Al-Andalus: Perspectives on the Material Culture of Islamic Iberia and Beyond*, Leiden/Boston: Brill 2007, 169–191

José Miguel Puerta Vilchez, *Reading the Alhambra: A Visual guide to the Alhambra through its Inscriptions*, Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife 2011

Arie Schippers: *Humerous Approach of the Divine in the Poetry of al-Andalus: the Case of Ibn Sahl* (<http://hdl.handle.net/11245/1.182693>) (letzter Zugriff am 26.11.2016)

Maya Shatzmiller: *Her Day in Court. Women’s Property Rights in Fifteenth-Century Granada*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2007

Amalia Zomeño: *Notaries and their Formulas: The Legacies from the University Library of Granada*, in: Petra M. Sijpesteijn u. a. (Hrsg.): *From al-Andalus to Khorasan: Documents from the Medieval Muslim World*, Leiden/Boston: Brill 2007, 59–77

Islamische Theologie an europäischen Universitäten

Ednan Aslan, *Situation und Strömungen der islamischen Religionspädagogik im deutschsprachigen Raum*. In: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 11 (2012).

Ibn Rushd, *Maßgebliche Abhandlung. Faṣl al-maqāl*, Berlin 2010.

Joachim Willems, *Interreligiöse Kompetenz. Theoretische Grundlagen – Konzeptualisierungen – Unterrichtsmethoden*, Wiesbaden 2011.

Klaus von Stosch, *Herausforderung Theologie. Ein christlicher Blick auf muslimische Perspektiven auf das Theodizeeproblem*. In: Mouhanad Khorchide und Klaus von Stosch (Hrsg.), *Herausforderungen an die islamische Theologie in Europa. Challenges for Islamic theology in Europe*, Freiburg im Breisgau 2012.

Reinhard Schulze, *Islamische Studien und Islamwissenschaft. Sieben Thesen zur notwendigen Differenzierung*. In: Mouhanad Khorchide und Marco Schöller (Hrsg.), *Das Verhältnis zwischen Islamwissenschaft und Islamischer Theologie*, Münster 2012.

Reinhard Schulze, „Was ist Islamische Theologie?“. In: <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/Schulze.pdf> [abgerufen am 1.9.2016].

Der Islam in Frankreich und Großbritannien

United Kingdom Census 2011 – GB Makrozensus

Finnigan Lei, „Zahl der britischen Muslime zum ersten Mal über drei Millionen“, *The Telegraph*, 13. Januar 2016.

Leclair Agnès, „En France, les unions mixtes représentent un mariage sur quatre“, *Le Figaro*, Le 13 mars 2017.

Doughty Steve, „Jedes 10. Ehepaar ist nunmehr ethnisch gemischt, da die Anzahl der gemischten Familien in einem Jahrzehnt um mehr als ein Drittel gestiegen ist“, *Mail Online*, 3. Juli 2014.

„Poverty in suburbia“, *Smith Institute*, 2. April 2014.

Guenif-Souilamas Nacira, *Des beurettes*, Hachette, 2003; Guénif-Souilamas Nacira & Macé Eric, *Les Féministes et le garçon arabe*, Éditions de l’Aube, 2004.

Khosrokhavar Farhad, „The New European Jihadism und its avatars“, *Inderdisciplinary Journal for Religion und Transformation in Contemporary Society*, Vienna University Press, Ausgabe 3, Juli 2016.

Khosrokhavar Farhad, *Radicalization, Why Some People Choose the Path of Violence*, The New Press, 2017.

Adida Claire & Laitin David & Valfort Anne-Marie, *Mesurer la discrimination, Apports de l’économie expérimentale*, 2013.

Valfort Marie-Anne, *Musulmans: la réalité des discriminations au travail* 9.4.2015, <http://www.latribune.fr/opinions/tribunes/musulmans-la-realite-des-discriminations-au-travail-467384.html>.

Karoui Hakim El, *Un islam français est possible*, Institut Montaigne, September 2016.

University of Manchester, *Centre on Dynamics of Ethnicity, Britain’s ethnic minorities are facing barriers to social mobility und job opportunities*, 2014.

Dobson Roger, „Britische Muslime gemäß einer Studie mehr als andere Minderheitsgruppen mit Diskriminierung am Arbeitsplatz konfrontiert“, *The Independent Online*, 30.11.2014.

Dugan Emily, „Versteckter Rassismus in Großbritannien: Benachteiligung am Arbeitsplatz hat in den letzten zehn Jahren zugenommen“, *The Independent Online*, 3.12.2014.

Allen Grahame, Dempsey Noel, *Prison Population Statistics*, House of Commons Library, 4. Juli 2016; *Anzahl der Muslime im Gefängnis verdoppelt sich in einem Jahrzehnt auf 12.000*. *The Independent*, 28.3.2014.

Khosrokhavar Farhad, *Islam en prison*, Paris, 2004.

Khosrokhavar Farhad, *Prisons de France*, Robert Laffont, 2016.

Kiwan Nadia, *Identities, discourses und experiences, Young people of North African origin in France*, Manchester University Press, 2009.

Baubérot Jean, *Les sept laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n’existe pas*, Paris, Maison des Sciences de l’Homme, 2015.

Bowen John, „The Republic und the Veil“, in Edward Berenson, Vincent Duclert und Christophe Prochasson, Hrsg., *The French Republic: A Transatlantic History*, Ithaca: Cornell University Press, 2011.

Gaspard Françoise & Khosrokhavar Farhad, *Le foulard et la République*, La Découverte, 2005.

Aboudrar Bruno Nassim, *Comment le voile est devenu musulman – Histoire d’un malentendu*, Flammarion, Paris, 2014.

Islam auf dem Balkan – ein historischer Überblick bis hin zur Gegenwart

- Alexander Nyffenegger: Bosnien – Ein Land zwischen Korruption und Extremismus (haag+Herchen 2015, 24)
- Matija Mazuranic: Ein Blick nach Bosnien (Wien, reproZ 2008)
- Immanuel Geiss/Gabriele Intemann: Der Jugoslawienkrieg (Frankfurt a.M., Diesterweg 1995)
- Jürgen Elvert: Der Balkan (Franz Steiner Verlag Stuttgart 2008)
- George Lepre: Himmler's Bosnian Division (Schiffer Publishing Atglen 1997)
- Horst G. Geerken: Hitlers Griff nach Asien (A BukitCinta Book Bonn 2015)

Zur Situation der anatolischen Aleviten in Deutschland und Österreich

- Ağuiçenoğlu, H. (2015): Alevitischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und die Institutionalisierung der alevitenbezogenen Forschung und Lehre an den deutschen Hochschulen. Der Erweiterungsstudiengang „Alevitische Religionslehre/-pädagogik“ an der Pädagogischen Hochschule Weingarten. In: Michael Klöckner/Udo Tworuschka (Hrsg.): Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland/im deutschsprachigen Raum. Ausgabe 43. Landsberg: OLZOG Verlag.
- Arslan, Z. (2010): Die anatolischen AlevitenInnen in der Diaspora am Beispiel der Alevitischen Minderheit in Österreich. Eingereichte Dissertation Politikwissenschaften an der Universität Wien.
- Alkan, N. (2016): Alawiten, Aleviten oder Nusairier? Interview mit Dr. Necati Alkan über Begriffsverwirrungen im Umfeld des Syrien-Krieges. Abrufbar unter: http://www.lisa.gerda-henkel-stiftung.de/alawiten_aleviten (Zugriff am 30.3.2016).
- Bulut, H. (2014): Religiöse, ethnische und politische Identität der Aleviten in Österreich. Eingereichte Masterarbeit Politikwissenschaft an der Universität Wien.
- Bundeskanzleramt Österreich (2014): Handbuch Religionen in Österreich. Übersicht der in Österreich anerkannten Glaubensgemeinschaften. Bundespressdienst. Wien.
- Çakır, A. (2010): Governance religiöser Diversität in Österreich. Anerkennungspolitik am Beispiel der Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft. Eingereichte Magisterarbeit Politikwissenschaft an der Universität Wien.
- Çoşan-Eke, D. (2014): Transnational Communities: Alevi Immigrants in Europe. In: Aytaş, G. (Hrsg.): Alevilik-Bektaşilik Araştırmalar Dergisi. Sayı 10. Uluslararası Süreli Yayın.
- Dressler, M. (2014): Die Aleviten. Eine Religionsgemeinschaft im Spannungsfeld türkischer Politik, Dossier Türkei, Bundeszentrale für Politische Bildung, September 4. Abrufbar unter: <http://www.bpb.de/internationales/europa/tuerkei/184986/die-aleviten> (Zugriff am 20.1.2015).
- Dreler, M. (2013): Was ist das Alevitentum? Die aktuelle Diskussion und historische Traditionslinien. In: Langer R., Ağuiçenoğlu H., Karolewski J., Motika R. (Hrsg.): Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums beider Aleviten. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 13–35.
- Dreler, M. (2002): Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen. Deutsche Morgenländische Gesellschaft, LIII, 4. Würzburg: Ergon.
- Gorzewski, A. (2010): Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam. Bonner Islamstudien. Bd. 17. Berlin: EBVERLAG.
- Gümüş, B. (2007): Die Wiederkehr der Alevitentums in der Türkei und in Deutschland. Konstanzer Schriften zur Sozialwissenschaft. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag.

- Haug, S. Müssig, S. & Stichs, A. (2009): Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz [Forschungsbericht 6]. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF).
- Hendrich, B. (2004): Über einen (möglichen) Umgang der Wissenschaft mit der (schwierigen) Geschichte der Aleviten. In: Angelika Hartmann (Hrsg.): Geschichte und Erinnerung im Islam. Göttingen, 239–253.
- Kaplan, I. (2004): Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland. Köln: Verlag.
- Kehl-Bodrogi, K. (2008): Die Aleviten. In: Klöckner, M./Tworuschka, U. (Hrsg.): Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum. München: Olzog Verlag.
- Kehl-Bodrogi, K. (2006): Von der Kultur zur Religion. Alevitische Identitätspolitik in Deutschland. Working Paper No. 84. Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers. Halle/Saale.
- Kehl-Bodrogi, K. (2002): Was Du auch suchst, such es in dir selbst. Die Aleviten nicht (nur) in Berlin. Berlin: Concept Verlag.
- Kehl-Bodrogi, K. (1988): Die Kizilbas/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien. Islamkundliche Untersuchungen Bd. 126. Berlin.
- Langer, R. (2008): Alevitische Rituale. In: Martin Sökefeld (Hrsg.): Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora. Bielefeld: Transcript, 65–108.
- Massicard, E. (2007): Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması. Istanbul: İletişim Yayınları.
- Muckel, S. (2004): Ist die Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. eine Religionsgemeinschaft? Rechtsgutachten erstattet dem Ministerium für Schule, Jugend und Kinder des Landes Nordrhein-Westfalen. Köln.
- Özak, I. H./Sezer, A. (1987): Türkische Organisationen in der Bundesrepublik Deutschland. In: Informationsdienst zur Ausländerarbeit. Nr. 3–4/87, 54–62.
- Potz, R. (2013): Das Islamgesetz 1912 – eine österreichische Besonderheit. SIAK-Journal – Zeitschrift für Polizeiwissenschaft und polizeiliche Praxis (1), 45–54.
- Sökefeld, M. (2013): Die Geschichte der alevitischen Bewegung in Deutschland. In: Friedmann Eißler (Hrsg.): Aleviten in Deutschland. Grundlagen, Veränderungsprozesse, Perspektiven. EZW-Texte 211. Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Berlin.
- Sökefeld, M. (2008a): Struggling for Recognition. The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space. Oxford, New York: Berghan Books.
- Sökefeld, M. (2008b): Einleitung: Aleviten in Deutschland – Von takiye zur alevitischen Bewegung. In: Ders. (Hrsg.): Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora. Bielefeld: Transcript.
- Sökefeld, M. (2005): Integration und transnationale Orientierung: Alevitische Vereine in Deutschland. In: Weiss, Karin; Thränhardt, Dietrich (Hrsg.): Selbsthilfe Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen. Freiburg i.B.
- Spuler-Stegemann, U. (2003): Ist die Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. eine Religionsgemeinschaft? Religionswissenschaftliches Gutachten erstattet dem Ministerium für Schule, Jugend und Kinder des Landes Nordrhein-Westfalen. Marburg.
- Vorhoff, K. (1999): Die Aleviten – Eine Glaubensgemeinschaft in Anatolien. Pera-Blätter. Orient Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: Istanbul.

Impressum

MEDIENINHABER, HERAUSGEBER, HERSTELLER

Österreichischer Integrationsfonds – Fonds zur Integration von Flüchtlingen und MigrantInnen (ÖIF),
Schlachthausgasse 30, 1030 Wien, Tel.: +43/1/710 12 03, mail@integrationsfonds.at

REDAKTION

Viktoria Schuh, MA (ÖIF)

LAYOUT UND GESTALTUNG

Ronald Talasz, trafikant – Handel mit Gestaltung.

BILDER

© Carina Karlovits (S. 29), © Claudia Winkler (S. 41), © Alisa Douer (S. 77), © Christian Wucherer (S. 97),
© Martin Eder (S. 111), © Manuel Braun (S. 127), © Stanislav Jenis (S. 143), © Cem Mirzanli (S. 161)

DRUCK

Trisys – DI Hans Gruber KG

VERLAGS- UND HERSTELLUNGSORT

Schlachthausgasse 30, 1030 Wien

HAFTUNGSAUSSCHLUSS

Die Inhalte dieses Mediums wurden mit größtmöglicher Sorgfalt recherchiert und erstellt. Für die Richtigkeit, Vollständigkeit und Aktualität der Inhalte wird keine Haftung übernommen. Weder der Österreichische Integrationsfonds noch andere an der Erstellung dieses Mediums Beteiligte haften für Schäden jedweder Art, die durch die Nutzung, Anwendung und Weitergabe der dargebotenen Inhalte entstehen. Sofern dieses Medium Verweise auf andere Medien Dritter enthält, auf die der Österreichische Integrationsfonds keinen Einfluss ausübt, ist eine Haftung für die Inhalte dieser Medien ausgeschlossen. Für die Richtigkeit der Informationen in Medien Dritter ist der jeweilige Medieninhaber verantwortlich.

Die Beiträge dieser Publikation geben die Meinungen und Ansichten der Autoren wieder und stehen nicht für inhaltliche, insbesondere politische, Positionen der Herausgeber oder des Österreichischen Integrationsfonds und des Bundesministeriums für Europa, Integration und Äußeres. Das Produkt erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit und es ergeben sich hieraus keine Schlussfolgerungen für die rechtliche Beurteilung konkreter religionsrechtlicher Konfliktfälle.

URHEBERRECHT

Alle in diesem Medium veröffentlichten Inhalte sind urheberrechtlich geschützt. Ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Urhebers ist jede technisch mögliche oder erst in Hinkunft möglich werdende Art der Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Verwertung untersagt, sei es entgeltlich oder unentgeltlich.

© 2017 Österreichischer Integrationsfonds

Weitere Forschungsergebnisse und Publikationen des ÖIF zu den Themen Integration und Islam finden Sie unter www.integrationsfonds.at.

